THE UNIVERSITY
OF ILLINOIS
LIBRARY

Q.203
D561
v.1

REFERENCE
ROOM

LJ I
2714

DICTIONNAIRE PRATIQUE

DES

CONNAISSANCES RELIGIEUSES

TOME PREMIER

AARON — CHARETTE

DICTIONNAIRE PRATIQUE

DES

CONNAISSANCES RELIGIEUSES

PUBLIÉ SOUS LA DIRECTION DE

J. BRICOUT

PREMIER VICAIRE DE N.-D. DE LORETTE, A PARIS

ANCIEN DIRECTEUR DE LA *REVUE DU CLERGÉ FRANÇAIS*

TOME PREMIER

AARON — CHARETTE

PARIS - VI

LIBRAIRIE LETOUZEY ET ANÉ

87, Boulevard Raspail, 87

1925

TOUS DROITS RÉSERVÉS

NIHIL OBSTAT :

Parisiis, die 5ª februarii 1925,

Leo Désers

cens. design.

IMPRIMATUR :

Parisiis, die 5ª februarii 1925,

† Alfridus

ep. Him.

vic. gen. Paris.

Q.203
D561
V.1

ARCHEVÊCHÉ
de
PARIS

Paris, le 19 janvier 1925.

Cher Monsieur l'Abbé [1].

J'ai vivement applaudi au projet d'un DICTIONNAIRE PRATIQUE DES CONNAISSANCES RELIGIEUSES. Et maintenant que le projet est en bonne voie de réalisation, j'en vois mieux encore l'utilité.

Je vous félicite donc de l'œuvre entreprise et je souhaite vivement que vous meniez rapidement votre travail à bon terme.

Ce sera pour le profit de ceux qui tiendront à avoir en main votre DICTIONNAIRE. Le programme en est vaste, puisqu'il embrasse l'ensemble des CONNAISSANCES RELIGIEUSES qui, en tout ordre, peuvent intéresser le Clergé et les Fidèles; les premiers fascicules donnent toute confiance que vous saurez — vous et vos collaborateurs — remplir votre dessein à la satisfaction de tous.

Vous unirez vos compétences, votre souci de la vérité, votre désir d'être utiles, pour faire une œuvre vraiment PRATIQUE.

Facilement accessible, elle sera un excellent instrument d'étude et, en même temps, un puissant moyen d'apostolat.

Je vous prie d'agréer, cher Monsieur l'Abbé, avec mes encouragements l'assurance de mes sentiments dévoués en N.-S.

† LOUIS, Card. DUBOIS,
Arch. de Paris.

1. Lettre écrite à M. l'abbé Bricout, après la publication du 4e fascicule.

633139

ARCHEVÊCHÉ

de

MALINES

Son Éminence le cardinal MERCIER transmet aux auteurs et aux éditeurs du DICTIONNAIRE PRATIQUE DES CONNAISSANCES RELIGIEUSES, l'expression de ses vœux de succès pour leur belle et courageuse entreprise.

Malines, 30 décembre 1924.

DICTIONNAIRE PRATIQUE

DES

CONNAISSANCES RELIGIEUSES

A

AARON, de la tribu de Lévi, frère aîné de Moïse, à la mission duquel il fut associé, par l'ordre de Dieu, en qualité, surtout, de porte-parole du libérateur d'Israël. Tandis que Moïse était remonté sur le Sinaï, Aaron consentit à fabriquer aux Hébreux l'idole du veau d'or. Mais Moïse intercéda en sa faveur et Dieu lui pardonna sa faute. C'est sur lui et ses fils que Dieu fixa son choix, pour remplir les fonctions du sacerdoce nouvellement institué. Voir CULTE JUIF. « Un psalmiste, ps. CXXXII, 2, a célébré l'onction sacerdotale d'Aaron par Moïse comme le gracieux symbole de l'union fraternelle. L'huile parfumée, répandue sur la tête du grand prêtre, découla naturellement sur sa barbe et sur le bord de ses vêtements. Cet écoulement signifiait que les pouvoirs et les grâces du sacerdoce dérivaient du grand prêtre sur les simples prêtres. S. Thomas, *Sum. theol.*, Ia IIæ, q. CII, a. 5, ad 8um et 9um. Il signifiait aussi, d'après le psalmiste, les bénédictions divines se répandant par le sacerdoce sur tous les fils d'Israël. » E. Mangenot, art. *Aaron*, dans le *Dict. de théol. cathol.*, t. I, col. 3. Aaron exerça, le reste de sa vie, ses fonctions de grand prêtre; mais, parce qu'il avait manqué d'une absolue confiance en Dieu, lui aussi mourut avant l'entrée des Hébreux dans la terre promise.

Saint Paul et les Pères ont vu dans Aaron, premier grand prêtre de l'ancienne loi, la figure de Jésus-Christ, le souverain pontife de la loi nouvelle. On s'est complu également à chercher en lui la représentation et comme l'affirmation vivante de la vocation divine, des pouvoirs et des devoirs du sacerdoce chrétien.

J. BRICOUT.

ABBAYE. — L'abbaye est un monastère érigé canoniquement et gouverné par un abbé. Nous étudierons cependant sous cette dénomination générale toutes les constructions monastiques, véritables abbayes ou simples prieurés. — I. Laures et monastères. II. Une abbaye mérovingienne : Saint-Germain-des-Prés. III. Les clunisiens, les cisterciens et l'art. IV. Une abbaye fortifiée : le Mont Saint-Michel. V. Du XIIIe au XIXe siècle. VI. L'art de Beuron.

I. LAURES ET MONASTÈRES. — Les premiers moines, désireux de solitude, fixèrent généralement leur séjour à la campagne ou dans les lieux inhabités; bientôt pourtant certains fondateurs s'établirent dans les faubourgs ou même au cœur des cités. Il n'y eut pas, jusqu'à une époque assez avancée, d'architecture spécialement adoptée pour les monastères; les tombeaux abandonnés, les grottes funéraires, les cavernes naturelles ou creusées dans le roc par les moines, les huttes de terre ou de branchages fournirent des cellules. Quand les cellules, plus ou moins éloignées les unes des autres selon les désirs de chacun, étaient nombreuses dans un même lieu, les pieux cénobites se construisaient des salles de réunion dont le nombre était variable, mais dont la première et la plus importante était toujours l'église. Toutes les constructions du monastère, entourées d'un mur d'enceinte, quelquefois d'un simple fossé, formaient un véritable village. Cette disposition se nommait une *laure;* on lui préféra bientôt le *cenobium*, qui impliquait la vie en commun avec un dortoir pour les moines.

La maison romaine fut tout naturellement choisie sur toute la surface de l'empire comme type d'habitation; mais le genre de vie spécial à peu près uniformément adopté dans les monastères devait amener des modifications dans la disposition des locaux et l'adjonction de parties plus ou moins importantes. De ces circonstances naquit un type particulier d'habitation. D'autre part, les moines ayant à élever de vastes édifices se mirent à étudier l'architecture d'après les anciens; ils s'approprièrent ses éléments, les adaptèrent aux besoins nouveaux et réalisèrent d'immenses progrès. C'est surtout en Occident que nous analyserons ceux-ci.

En l'an 529, saint Benoît avait fondé son premier monastère au *mont Cassin* sur les ruines d'un temple d'Apollon qu'il venait de détruire. Il en mentionne dans sa règle les différentes parties : le *mur d'enceinte* qui devait constituer une clôture complète; les *oratoires*, exclusivement réservés à la prière publique ou privée et dont l'un était généralement situé hors de la clôture; le *dortoir*, habituellement au premier étage et mis en communication directe avec le chœur par un escalier; le *réfectoire*, où les moines prenaient leur repas en commun, écoutant en silence une pieuse lecture; la *cuisine*, unique dans les établissements de médiocre importance, mais que les grands monastères étaient obligés de doubler, de tripler, cuisine des frères, de l'abbé, des infirmes, des hôtes. Il y avait aussi le lieu où se faisait la lecture : c'était le *cloître*, galerie couverte ou portique qui mettait les édifices monastiques en communication les uns avec les autres et qui rappelle l'ancien atrium des Romains; on lui adjoignait parfois un *chauffoir*, salle destinée à remplir l'usage de cloître lorsque le froid était trop vif sous le

portique. Le *cellier* où se conservaient les provisions, la *maison des infirmes* avec toutes ses dépendances, cuisine, salle de bains, jardin, le *noviciat*, sorte de petit monastère situé près du grand et dans la même enceinte, sont encore mentionnés par saint Benoît, de même que les *ateliers* où travaillaient les moines et l'*hôtellerie* avec cuisine, réfectoire, dortoir, salle de réception solennelle. La *salle capitulaire* et le *cimetière* furent ajoutés par la suite.

Certaines parties du couvent retiendront plus que d'autres notre attention. Les dortoirs, où se révèle l'austérité de la vie monastique, présentent peu d'intérêt à nos recherches d'art : leurs murs sont nus et sans décoration. Quelquefois cependant un peintre de talent se trouvant parmi les frères reçut mission de représenter dans leur cellule quelque scène destinée à exciter et soutenir leur pieuse méditation. C'est ainsi qu'ont été conçues certaines des plus émouvantes fresques de l'Angelico à Florence.

Les réfectoires sont plus généralement ornés. Leurs dimensions étant forcément importantes, les combinaisons architecturales peuvent s'y déployer, mais c'est encore une pensée de pénitence et d'austérité qui préside à leur décoration. Dans le lieu destiné aux repas, ce que l'artiste retrace aux yeux du moine, ce sont les scènes capables de le prémunir contre le péril de la sensualité. Le « Jugement dernier » lui rappelle la vanité des plaisirs de ce monde; la « Cène » lui fait considérer que la nourriture de l'âme importe avant tout. Mais la pensée de la vie future, n'est-elle pas la source de toute paix et de tout espoir comme celle de toute sagesse? L'hôpital du couvent reçoit le même décor qu'a reçu la salle à manger : la méditation sur ses fins dernières, après avoir gardé l'homme contre tous les excès, le gardera contre le désespoir sur son lit de douleur.

Le cloître déroulant ses portiques autour d'une cour intérieure est parfois orné de peintures; la sculpture de ses chapiteaux en fait parfois des bijoux d'art; mais il doit surtout à l'architecture plus sévère son charme profond et calme, merveilleusement approprié à sa destination.

C'est certainement l'église qui concentre les efforts artistiques du monastère entier. Architectes, peintres, sculpteurs, mosaïstes, orfèvres ou émailleurs y produisent leurs chefs-d'œuvre. Pour l'orner, pour l'enrichir, pour multiplier autour de l'Hôte divin qui l'habite l'hommage de ce que peut produire de plus beau la créature humaine, un labeur constant, méthodique, dirigé par les hommes les plus éminents, mais surtout poursuivi avec amour et dans un but d'amour, fait naître et fleurir l'art chrétien.

Chaque nouveau groupement doit être une grande école où le travail et la méditation viendront s'abriter contre les rigueurs féodales. On y établit des bibliothèques et des salles d'archives, où se conserve le savoir antique et s'élabore la civilisation moderne. Les ateliers prévus par saint Benoît continuent d'abriter les boulangers, les cordonniers, les ouvriers de toutes sortes dont la présence assure l'indépendance du monastère; mais ils deviennent aussi les ateliers d'art d'où sortent les merveilles qu'admireront les siècles. Dès la période mérovingienne, on constate la magnificence de l'église des grands monastères.

II. Une abbaye mérovingienne : Saint-Germain-des-Prés. — L'abbaye de Sainte-Croix et Saint-Vincent, fondée par saint Germain, évêque de Paris, à la demande de Childebert, était déjà d'une richesse fabuleuse. Sa dédicace date de 538. Rien n'avait été épargné pour en faire un splendide monument et ses magnifiques colonnes de marbre, ses peintures rehaussées d'or, ses toits en lames de bronze doré répondaient aux désirs du roi fondateur. Pendant la période carlovingienne l'abbaye jetait un vif éclat sous le gouvernement du savant Ebroïn, tandis qu'Eginhard, un autre ami de Charlemagne, traçait le plan de Saint-Gall. Mais arrivait l'époque néfaste où les Normands païens et pillards s'attaquèrent surtout à nos monastères où ils savaient trouver de riches butins et où leur rage s'acharnait contre les hommes voués à Dieu. En 884, l'abbaye fondée par saint Germain fut brûlée; rien ne subsista de son église si ce n'est peut-être quelques fûts de colonnes qu'on peut voir dans le triforium actuel; elle dut avec bien d'autres attendre la merveilleuse aurore du XI^e^ siècle pour renaître de ses cendres.

L'abbé Morard la reconstruisit en l'an 1000. La tour occidentale qu'il fit élever subsiste encore. Le nom du saint fondateur s'était ajouté, puis substitué au vocable primitif, et c'est sous le nom de *Saint-Germain-des-Prés* que se développa cette abbaye qui devait être au XVII^e^ siècle la véritable capitale de l'ordre de Saint-Benoît.

III. Les clunisiens, les cisterciens et l'art. — Après les troubles des invasions normandes, qui, en empêchant les moines de vivre en sécurité à l'abri de leur clôture, les avaient condamnés au relâchement et à la décadence, la réforme clunisienne avait ramené la rigueur de l'observance, uni les monastères entre eux et placé leurs prieurs sous l'autorité d'un abbé unique. Une vie nouvelle avait dès lors été infusée au vieil arbre de saint Benoît.

Saint Odon peut être considéré comme le véritable auteur de cette réforme. Dans la petite abbaye établie par son prédécesseur sur l'emplacement d'un rendez-vous de chasse du duc d'Aquitaine, dans la vallée de *Cluny*, les disciples se pressèrent autour du saint abbé. L'église qu'il construisit dut être réédifiée par Maïeul, son successeur. Saint Odilon dut à son tour réparer et agrandir l'édifice nouveau qui fut bientôt, malgré ces modifications, trop petit pour contenir tous ceux qu'attirait à Cluny le désir d'une vie exemplaire.

En 1089, saint Hugues, successeur d'Odilon, commençait une nouvelle église; en 1131, Pierre le Vénérable en faisait la consécration. Ce fut la merveille de l'art roman, qui devait tomber sous la pioche des révolutionnaires au début du XIX^e^ siècle.

Sa longueur n'était que de trois mètres inférieure à celle de la basilique actuelle de Saint-Pierre de Rome. Hauteur des voûtes, majesté des tours, hardiesse des clochers, magnificence des sculptures, des peintures, des vitraux, des mosaïques, tout était réuni pour exciter l'admiration, et l'impulsion donnée aux arts fut immense. Saint Pierre, disait-on, avait donné le plan de l'église au moine Gauzon pendant son sommeil.

Légèrement en contrebas de la place, sur une sorte de parvis, s'élevait une croix de pierre; puis de larges degrés interrompus par des paliers descendaient à l'entrée du narthex, construit seulement au XIII^e^ siècle, véritable église avec ses collatéraux, son triforium, ses deux larges tours carrées. Du narthex, on entrait dans la grande église par un portail plein cintre formé de quatre archivoltes sculptées. Sur le premier bandeau, des arcatures abritaient quatorze anges dans l'attitude de l'adoration; au centre, le Père Éternel. Sur le deuxième bandeau, une décoration florale laissait ressortir dans toute leur importance les figures de saints inscrites dans des médaillons que reliait un cordon de roses dans le voussoir suivant. Le quatrième enfin était seulement mouluré et retombait sur une colonne au fût absolument lisse, tandis que les colonnes qui soutenaient les autres présentaient des dispositions variées. L'un des chapiteaux figurait une scène avec cinq personnages; les autres étaient surmontés de belles feuilles d'acanthe.

Le tympan figurait le Christ de Majesté, au centre d'une auréole elliptique soutenue par des anges et entourée des quatre symboles évangéliques. Il s'appuyait sur un linteau. Vingt-trois figures avaient été sculptées au lieu de vingt-quatre pour représenter les vieillards de l'Apocalypse. Au-dessus du portail, une plate-bande horizontale s'appuyait au sommet du cintre supérieur, puis descendait perpendiculairement sur une certaine longueur; des roses y alternaient avec des animaux monstrueux comme on en retrouve dans les sculptures de tant d'églises de l'époque.

La porte franchie, on se trouvait devant une immense nef voûtée en berceau dont les doubles collatéraux étaient voûtés d'arête. Trois cent une fenêtres y versaient leur lumière à travers des vitraux aux brillantes couleurs. Un double transept coupait la nef, particularité dont aucune autre église de France ne donne d'exemple; le transept oriental était sans doute réservé au culte et au passage des religieux; en arrière, l'autel principal; en avant, la double ligne des stalles s'avançait jusque dans la nef et fermait ainsi les deux croisillons occidentaux, destinés au service des chapelles et aux hôtes nombreux que l'abbaye logeait souvent.

Au vaisseau principal, des piliers cruciformes, cantonnés de pilastres sur le côté de la nef et de colonnes engagées sur les autres faces, délimitaient les travées. Le dessus des arcades était ajouré d'un double triforium, dont chaque zone était délimitée par une corniche en saillie sur le mur et dont la première portait sur des pilastres cannelés, tandis que le second étage reposait sur des colonnettes aux chapiteaux garnis de feuillages légers.

Une arcade en tiers-point surmontée d'une baie en plein cintre donnait accès au sanctuaire. Sur la voûte en cul-de-four de la grande abside, une admirable fresque représentait Dieu le Père levant une main pour bénir et laissant reposer l'autre sur le livre de l'Apocalypse. Aux pieds de Dieu, l'Agneau sans tache; à ses côtés, sur fond d'azur étoilé d'or, les animaux évangéliques.

Les chapiteaux qui subsistent encore permettent d'apprécier l'importance de l'œuvre iconographique et sculpturale de Cluny. La désobéissance d'Adam et Ève, les fleuves du paradis, le sacrifice d'Abraham sont le début d'un enseignement qui rayonnera dans toute la Bourgogne. Puis viennent, nombreuses, d'autres scènes de la Bible, les vertus, les arts libéraux, les tons du plain-chant même.

En dehors des deux tours puissantes du narthex, cinq clochers couronnaient l'église. Le plus haut, à la croisée du transept occidental, était carré; au nord et au sud, sur le même transept, les deux clochers des Bisans et de l'Eau-Bénite surmontaient de leurs flèches en pyramide des tours octogonales; à l'extrémité sud s'adossait le clocher de l'horloge; le clocher des Lampes, enfin, s'élevait au centre du petit transept.

L'influence énorme exercée par l'abbaye de Cluny au point de vue religieux fut accompagnée d'une influence artistique non moins considérable. Les monastères, comme ils demandaient à être affiliés à la congrégation de Cluny, demandaient que des artistes leur fussent envoyés pour relever leurs bâtiments de leurs ruines. L'abbaye envoyait ses sculpteurs, ses architectes, ses peintres, non seulement dans toute la Bourgogne — et le portail, le narthex particulièrement important de Vézelay, par exemple, décèlent très nettement leur influence, — mais elle les envoyait bientôt dans tout le royaume et même au delà des monts. Mis en présence de formes d'art usitées hors de leur province, les clunisiens enrichissaient leur répertoire.

Vers le milieu du XI^e^ siècle, l'évêque de Cahors ayant demandé à saint Hugues de reformer l'abbaye de *Moissac*, celui-ci chargea le moine clunisien Durand de Bredon de cette mission importante. C'est Durand qui fit construire l'église de son nouveau monastère. Cette église fut reconstruite au XII^e^, au XIII^e^ et au XV^e^ siècles, mais la grosse tour carrée et le tympan sculpté que l'on croit dater de 1130 ou 1140 subsistent encore. La tour surmonte une sorte de porche où s'abrite le portail en tiers-point. Le tympan, que l'on peut considérer comme une des œuvres les plus magnifiques de la sculpture romane, présente encore un intérêt spécial en ce qu'il reproduit à peu près le tympan détruit de Cluny. Le Christ couronné et nimbé est assis sur son trône dans une gloire constellée d'étoiles. Sa main droite est levée pour bénir; sa main gauche repose sur le livre scellé. Les animaux évangéliques l'entourent dans une attitude d'adoration et deux grandes figures d'anges encadrent le groupe. Les vingt-quatre vieillards, assis et couronnés, regardent la majestueuse figure divine, élèvent vers elle des fioles de parfums et tiennent en main des coupes ou des instruments de musique. Bien caractéristiques du style des sculpteurs romans, les attitudes rigides ou cassées des corps sont moulées par d'étroites draperies à courbes plus ou moins concentriques ou à brusques retroussis, et la facture générale décèle l'interprétation des ivoires byzantins; mais les têtes sont douées d'une vie étonnante et reproduisent le type des rudes guerriers d'alors. Encadré de contreforts saillants couverts de sculptures, ce tympan repose sur un linteau formé de superbes rosaces; le trumeau central, orné de lionnes entre-croisées en X, semble d'inspiration orientale, tandis que les pieds-droits latéraux ont reçu d'un animalier de talent une décoration beaucoup plus près de la nature.

L'on prend plaisir à identifier, le long de ces pieds-droits séparés de fines colonnettes, tantôt le chien poursuivant un lièvre, tantôt le grimpereau près duquel une amusante fantaisie place un poisson à tête de canard ou de chien; mais le regard revient vers la page puissante et profondément émouvante du Christ de Majesté entouré des vieillards. Ce Christ est Roi des rois et commande l'effort. Quelles méditations avaient dû former l'âme de l'artiste qui put concevoir une œuvre de cette force!

Le cloître de Moissac, un des plus beaux de France, est formé d'arcades en tiers-point profilées en bandeaux ajourés dans les écoinçons et retombant sur de minces colonnettes de marbre alternativement simples et géminées. Aux angles et au milieu des côtés, des piliers rectangulaires aux bas-reliefs de style roman proviennent d'un cloître détruit. Les chapiteaux en pyramides très évasées dont les angles sont accusés par de fortes volutes présentent tantôt de belles feuilles souples ou des gerbes épanouies, des rinceaux d'inspiration orientale, tantôt des scènes de la Bible, de l'Évangile ou de la vie des saints, tantôt encore des animaux réels ou fantastiques pleins de vie et de fantaisie. Probablement sculptés vers 1150 ou 1160, ils témoignent d'un art délicat et ferme à la fois et contribuent largement à donner à ce joli cloître lumineux et riant son double intérêt archéologique et artistique.

La plate-bande qui encadre le portail de Cluny, le trumeau qui partage celui de Moissac nous ont montré le sculpteur roman subissant certaines influences orientales et se plaisant à représenter des animaux mi-réels et mi-fantastiques qu'il traite avec une verve incroyable. A peu près à la même époque l'abbaye de *Souliac* en présente de plus extraordinaires encore : au trumeau du portail, un grouillement d'animaux fantastiques grimpant et s'entremordant laisse mal distinguer des personnages certainement observés sur

le vif dans lesquels on a quelquefois reconnu des lutteurs, mais que nous avons cru pouvoir identifier avec des personnages de la Bible.

Notons au passage que Souliac est, avec Cahors, Angoulême, Saint-Hilaire de Poitiers, Fontevrault, Salignac, une des églises romanes à coupoles qui furent construites sur le plan latin, avec ou sans transept et généralement sans bas-côtés; mais elle est connue surtout pour son trumeau extraordinaire.

Une réaction devait se produire : elle partit de Cîteaux, en Bourgogne, où l'abbé Robert, le prieur Albéric et quelques moines de leur couvent de *Molesmes* s'étaient retirés pour prier et vivre dans l'austérité. En 1112, un gentilhomme vint avec trente de ses compagnons demander à être reçu parmi les frères. C'était saint Bernard. Trois ans plus tard, il fondait l'abbaye cistercienne de *Clairvaux*, à laquelle il devait donner une importance considérable.

S'indignant devant les richesses des clunisiens et l'abus des ornements de toutes sortes introduits au saint lieu, devant les monstres grouillants et fantastiques qui venaient y arracher l'âme à ses méditations, il résolut d'imposer aux moines de son ordre un respect absolu de la simplicité. Dans les églises cisterciennes, toutes dédiées à Marie, il proscrit non seulement toute apparence de luxe, mais aussi toute manifestation d'art.

« Les sculptures et les peintures en seront exclues; les vitraux uniquement de couleur blanche sans croix ni ornements. Il ne devra point être élevé de tours de pierre ni de bois pour les cloches, d'une hauteur immodérée et par cela même en désaccord avec la simplicité de l'ordre. »

Les monastères cisterciens du temps de saint Bernard gardèrent en effet la plus grande simplicité : une seule flèche de médiocre aspect s'y élevait à la croisée du transept. A Pontigny, Morimond, Condom, Chaalis, au Pin, à Cercamp, à Saint-Léonard, aux Vaux-de-Cernay, qui furent construits avant 1230, régnait le même esprit.

« L'ordre monastique écrit Viollet-le-Duc, dans son *Dictionnaire d'architecture*, eût perdu un de ses plus puissants moyens d'influence s'il eût tout entier adopté les principes de l'abbé de Clairvaux. Il n'en fut pas ainsi et le XIIIe siècle commençait à peine que les cisterciens eux-mêmes, oubliant la règle sévère de leur ordre, appelaient la peinture et la sculpture pour parer les édifices. »

L'influence de saint Bernard subsistait cependant en ce qu'un goût plus modéré et plus délicat présidait au choix et à la décoration.

Dans ses critiques contre le faste de Cluny, saint Bernard était arrivé à des discussions retentissantes avec l'abbé Pierre le Vénérable, dont il resta cependant toujours l'ami. Les mêmes causes amenèrent les mêmes dissentiments entre le grand cistercien et l'abbé Suger, ministre de Louis VI et de Louis VII.

Suger fut élu abbé du monastère de Saint-Denis en 1122. Trouvant l'église trop petite pour l'énorme affluence de pèlerins qui y venaient vénérer les reliques du saint patron et de ses compagnons Rustique et Éleuthère, il résolut d'édifier un monument dont les vastes proportions et la magnificence seraient dignes de sa destination. Cerveau puissant, administrateur remarquable, amateur passionné des arts, il voulut que chacun de ceux-ci contribuât pour sa part à l'enrichissement de son église. Pour la première fois, la voûte sur croisée d'ogives y fut employée dans un édifice de grande importance; et l'effet produit fut tel qu'on attribua longtemps à Suger l'invention de ce mode de construction. Lui-même surveillait les travaux, allait au loin choisir les matériaux, recrutait les meilleurs ouvriers, et surtout dictait les thèmes religieux qui devaient être illustrés par les sculpteurs, orfèvres ou peintres verriers. Ceux-ci à leur tour, se trouvant en contact avec des maîtres de leur art, encouragés et guidés par leur génial directeur, réalisaient les plus surprenants progrès. Les ateliers se formaient, les laïcs se mêlaient aux moines, et ainsi se fondait cette école de l'Ile-de-France du XIIe siècle qui devait produire des chefs-d'œuvre.

De l'église de Suger, le mur occidental, le déambulatoire, l'abside et la crypte subsistent seuls; le magnifique trésor enrichi par les rois a été dépouillé et l'on n'en retrouve que quelques bribes, encore splendides d'ailleurs, à la Bibliothèque nationale et à la Galerie d'Apollon du Louvre. Avec les vitraux admirables, presque entièrement détruits, on a pu vitrer quelques fenêtres où l'on a dû faire alterner les parties authentiques avec les reconstitutions, mais qui restent des documents précieux entre tous. L'une d'elles présente la figure de Suger lui-même prosterné et portant l'inscription : *Suger abbas*. C'est à la cathédrale de Chartres qu'il faut se reporter pour apprécier la merveilleuse beauté où savaient atteindre dans leurs œuvres les ouvriers formés à Saint-Denis; c'est à Chartres en effet qu'ils se dirigèrent après l'achèvement de l'église abbatiale et qu'ils édifièrent l'une des plus admirables choses que l'on puisse voir, le portail royal.

L'église de Suger ne devait pas durer plus d'un siècle. En 1231, sous l'abbatiat d'Eudes Clément, la réfection en était confiée à Pierre de Montereau, maître des œuvres de Louis IX, à qui l'on attribue la Sainte-Chapelle du Palais, le réfectoire de Saint-Martin-des-Champs et la chapelle du château de Saint-Germain-en-Laye.

Le style gothique le plus pur s'épanouit dans la nef, le transept et leurs collatéraux. Après la masse austère du portail roman, hélas! trop restauré, on y éprouve une impression d'élégance et de légèreté devant les larges baies et les voûtes hardies aux nervures menues. De belles clefs ornées de feuillages et de têtes saillantes marquent chaque croisée d'ogives. Les piles ornées de colonnettes engagées sont surmontées de gracieux chapiteaux garnis de feuillages. Le triforium, formant verrière continue, augmente l'impression lumineuse de la nef éclairée au dernier étage par d'énormes fenêtres en tiers-point dont les quatre panneaux et les trois roses rappellent par leur disposition les immenses fenêtres de la Sainte-Chapelle. Nous ne dirons rien de leurs vitraux criards du XIXe siècle.

On sait que c'est à Saint-Denis que furent inhumés les rois de France depuis Dagobert; mais les tombeaux mérovingiens ou carolingiens avaient disparu longtemps avant la Révolution.

Depuis ceux que fit élever saint Louis pour ses prédécesseurs jusqu'à ceux du XVIe siècle, ils furent toujours de proportions modestes; mais ils prirent, à cette époque, une importance artistique considérable. Leur étude détaillée présente un intérêt de premier ordre dans l'histoire de la sculpture, mais ces monuments imposants devaient rapidement occuper toute la place disponible et le XVIIe siècle n'en vit plus construire, sauf toutefois le somptueux cénotaphe élevé au maréchal de Turenne d'après les dessins de Lebrun.

Le mouvement religieux du XIIe siècle, avec les réformes de Cluny et de Cîteaux, avait eu une influence énorme quoique diverse sur les beaux-arts : il devait la prolonger au siècle suivant.

IV. Une abbaye fortifiée : le Mont Saint-Michel. — Les modifications profondes de la vie économique et politique en France amenèrent bientôt les abbés à vivre en véritables seigneurs féodaux. Aussi la clôture commença-t-elle à devenir une sorte d'enceinte fortifiée. Utilisant la disposition des lieux pour leur défense chaque fois qu'il se pouvait, les

moines se mirent en mesure de repousser les attaques possibles et firent de leurs moustiers des citadelles. Le plus célèbre en ce genre est celui du *Mont Saint-Michel.*

En 708, l'archange saint Michel apparut, dit-on, à saint Aubert pour lui ordonner d'élever un sanctuaire en son honneur sur le mont Tombe, au milieu de la forêt de Scissy. La chapelle construite, le saint évêque envoya ses compagnons chercher les reliques dont il voulait la doter; quand ceux-ci revinrent après une année de voyage, la forêt avait disparu et le rocher s'élevait au milieu des flots. Un collège de douze chanoines fut préposé à la garde des reliques; mais ceux-ci se relâchèrent peu à peu de leur austérité et Richard Ier, duc de Normandie, les remplaça, en 966, par trente bénédictins de l'abbaye de Saint-Wandrille. On construisit alors une abbaye. Saint Hildebert voulut, au siècle suivant, élever une église au niveau du sommet du rocher et fit commencer les substructions. La crypte orientale était à peine achevée quand il mourut en 1023, mais les travaux continuèrent. L'écroulement des voûtes, l'incendie vinrent les entraver; de savants abbés pleins de zèle vainquirent les difficultés. Le monastère s'agrandit et devint la merveille que l'on sait.

La situation de propriétaires féodaux où se trouvaient alors les abbés inspira heureusement à Guillaume du Château l'idée de commencer les fortifications. Celles-ci furent soigneusement continuées par les successeurs de Guillaume et l'abbaye leur dut son salut, car les Anglais s'installèrent dans l'île dès le XIVe siècle. En 1420, ils entreprenaient le siège du monastère, qui se défendit courageusement et finit par les repousser. Cependant le chœur de l'église s'était écroulé pendant le siège; la dévotion des pèlerins fournit au trésor des sommes assez fortes pour permettre sa réédification. Quand Jean de Lamps, abbé depuis 1513, termina cette entreprise, l'abbaye du Mont Saint-Michel atteignait l'apogée de sa beauté artistique. L'ère des grands travaux était close. Le contact forcé des moines avec les soldats pendant les guerres de religion entraîna le relâchement de la règle et la réforme de saint Maur dût être introduite en 1627, mais cette innovation n'eut au point de vue artistique que des conséquences regrettables. Puis vint la Révolution : le trésor fut pillé; l'abbaye, désaffectée, transformée en prison, eut à subir tous les excès du vandalisme. C'est seulement lorsque revinrent des temps meilleurs que l'on put penser à cicatriser quelques-unes de ses blessures.

Nous ne pouvons songer à étudier dans ses détails chaque partie de la merveille qu'est le Mont Saint-Michel. Citons cependant la curieuse Notre-Dame-de-sous-Terre, vestige des constructions carolingiennes, avec ses murs formidables dont l'épaisseur atteint 1 m. 80. Dans l'abbaye romane, la chapelle de Saint-Martin qu'un large escalier à vis met en communication avec l'église haute; celle des Trente-Cierges, où subsistent sur le doubleau central d'intéressants vestiges de peintures décoratives; la belle nef avec sa tribune aux ouvertures géminées; le promenoir, voûté d'ogives après coup, longue salle divisée en deux nefs par une rangée de colonnes et dont le mur extérieur comprend dans son épaisseur un passage fortifié éclairé par meurtrières et d'un tracé si compliqué qu'en s'y aventurant sans le connaître l'ennemi s'y serait infailliblement égaré. Dans l'abbaye gothique aux salles gigantesques, protégée par un magnifique châtelet aux deux tourelles de granit gris et rose, la première salle est celle des gardes, coupée en deux par les degrés que nécessite l'inégalité du terrain. Notons aussi la salle de la Belle-Chaise, qui contenait le siège d'apparat où l'abbé s'asseyait pour rendre la justice; l'escalier abbatial d'où l'on contemple le magnifique chevet de l'église et que franchit un pont jadis fortifié. Mais c'est surtout l'église qu'il faut admirer : avec son triforium si particulier, ses contreforts ajourés, son *escalier de dentelle* supporté par un arc-boutant et permettant d'accéder au comble du chœur, avec ses proportions élancées, elle est d'une prodigieuse élégance. Un chemin de ronde domine le cloître léger aux arcades en quinconces qui se montre à nous comme un lieu de lumière et de charme; de même, la salle des Hôtes aux colonnes élancées et aux voûtes hardies. La crypte des Gros-Piliers, au contraire, est une des œuvres architecturales les plus puissantes qui se puissent voir. Il faudrait tout nommer, tout décrire; il faudrait rétablir l'aspect primitif de ces bâtiments auxquels l'admiration générale a fait décerner ce nom : *la Merveille.*

V. Du XIIIe au XIXe siècle. — Nous avons vu commencer au XIIIe siècle, sinon les premières fortifications d'abbayes que des circonstances particulières avaient pu déjà rendre nécessaires, du moins la coutume d'en établir. C'est de la même époque que, par une sorte d'antithèse, date la naissance des pauvres couvents de frères mendiants et de frères prêcheurs. La sainte pauvreté que préconisait saint François ne devait pas longtemps être observée dans les églises, tant est naturel au cœur religieux le désir de parer l'autel; la magnifique basilique d'Assise en témoigne; mais des lignes simples, évitant la surcharge, furent de règle générale et l'architecture franciscaine eut, surtout en Italie, une influence considérable. Quant aux fils de saint Dominique, ils adoptèrent la plupart du temps l'église divisée en deux nefs par un rang de colonnes; mais une régularité absolue est rare dans le plan de leurs édifices, car ils s'installaient dans les villes où le terrain leur était mesuré. Les frères ermites de Saint-Augustin virent se développer leur ordre déjà ancien sous la protection de saint Louis; mais leurs églises n'atteignirent jamais, pendant le Moyen Age, à la somptuosité des églises bénédictines. Une nef avec ou sans bas côtés, sans transept ni chapelles rayonnantes ni tours : telle était l'église des Augustins de Paris commencée par Charles V en 1368 et que la faveur des rois devait doter d'un luxueux mobilier de chœur. Le XVIIe siècle y vit ériger un autel surmonté de huit colonnes corinthiennes de brèche violette disposées sur un plan courbe et soutenant une demi-coupole au fond de laquelle était le Père Éternel dans sa gloire, en bas-relief, d'après les dessins de Lebrun. Le tabernacle doré qui avait été donné à l'église par Léonora Galigaï fut remplacé par un tabernacle imitant le marbre. De belles stalles de chêne de Hollande, ornées de pilastres, de têtes de chérubins, de lions posant la patte sur une boule, et même de figures de marbre, comprenaient quatre grandes chaires, dont le trône du roi et celui du dauphin. Au-dessus des stalles, sept grands tableaux encadrés de magnifiques bordures retraçaient les cérémonies de l'ordre du Saint-Esprit et réunissaient les noms d'artistes justement célèbres : Philippe de Champaigne, Jean-François de Troy, Vanloo, Jouvenet.

Le XVIIe siècle, s'il fut très loin de présider à une éclosion d'institutions monastiques comparable à celle du XIe siècle, vit cependant plusieurs abbayes apporter maints enrichissements à l'ornementation de leurs églises, et l'exemple des Grands Augustins de Paris est choisi parmi beaucoup d'autres. Des autels, des rétables, des statues de bois doré ou de marbre d'un style classique, solennel et pompeux, trouvèrent place dans les monastères; il faut bien avouer que le goût le meilleur n'y entra pas toujours avec eux.

Dom Le Masson fit reconstruire dans le style de l'époque les bâtiments de la Grande-Chartreuse fondée au XIe siècle par saint Bruno; mais on peut dire que l'ère des grandes constructions monastiques était close.

VI. L'art de Beuron. — Les conditions de la vie moderne, les persécutions sans cesse renaissantes rendent impossible une floraison d'abbayes telle qu'en vit le Moyen Age; mais il serait inexact de croire abolie toute influence monastique sur les arts.

Après les sculpteurs de Bourgogne et d'Ile-de-France, après les ivoiriers, les orfèvres, les émailleurs, après les miniaturistes des abbayes du Moyen Age, la tradition n'est pas absolument rompue. En plein XIXe siècle, au monastère bénédictin de *Beuron*, en Allemagne, naissait une école d'art qui eut son heure de célébrité.

Trois artistes désignés en 1870 pour y décorer une chapelle y prononçaient bientôt leurs vœux. C'étaient l'architecte Pierre Lenz et les deux peintres Wuger et Steiner. Le premier, devenu Fr. Didier, prenait la direction artistique du groupe. L'abbaye de Beuron, Notre-Dame de Montserrat à Prague, une chapelle de la cathédrale de Constance, une autre à Tiplitz en Bohême, l'église de Stuttgart et le monastère du Mont Cassin en Italie reçurent l'harmonieuse décoration de leurs peintures murales. Souvent ils adoptent le genre de la grisaille, doucement détachée sur des fonds bruns ou or. Leur art, dans ses compositions d'une noblesse austère et d'un aspect hiératique, est peu compris, en général, par les profanes; on lui reproche d'être sans vie et sans chaleur; mais il exprime avec une pure et sévère beauté la paix bénédictine et ne prétend à rien d'autre.

Outre sa valeur propre il présente à nos yeux celle, non moins précieuse, de prouver leur erreur à ceux qui annonçaient bien haut la fin de l'art monastique.

Carletta Dubac.

ABBÉ. — Dans le langage courant, on donne le nom d'abbé à tout ecclésiastique auquel n'est pas dû un autre titre.

Dans le langage canonique, le mot abbé désigne celui qui est à la tête d'une abbaye.

De même que le droit distingue l'abbaye régulière et l'abbaye *nullius*, il distingue aussi l'abbé *de régime (abbas de regimine)* qui gouverne seulement un monastère autonome de moines ou abbaye régulière, et l'abbé *nullius* qui administre, comme un évêque son diocèse, son abbaye *nullius*. On parlera successivement dans cet article : I. de l'abbaye régulière, et de l'abbé de régime qui la gouverne; II. de l'abbaye *nullius* et de l'abbé *nullius*.

I. De l'abbaye régulière et de l'abbé de régime. — 1° On appelle *abbaye régulière* un monastère gouverné par un abbé. L'abbaye peut être composée de *moines* ou de *chanoines réguliers;* et, dans les temps anciens, ces deux sortes d'abbayes s'administraient de la même manière; mais, depuis longtemps déjà, les chanoines réguliers sont centralisés comme les ordres modernes, et, bien qu'ils aient encore des abbés, ceux-ci n'ont pas ordinairement, en tant qu'abbés, de juridiction sur des monastères distincts. C'est donc surtout de l'abbaye *monastique* qu'il s'agit ici.

On peut la définir un *monastère canoniquement érigé et autonome*. Cette autonomie, le fait d'être un monastère *sui juris*, comme dit le Code de droit canonique (can. 488, 2° et 8°), est une condition essentielle de l'abbaye. Même si plusieurs abbayes sont réunies en congrégation, chacune d'elles conserve son autonomie. « Dans la pensée de saint Benoît, l'abbaye est quelque chose de si complet qu'on doit trouver, autant que faire se peut, dans l'intérieur du monastère, tout ce qui peut servir à l'entretien de la vie du corps, de telle sorte qu'il n'y ait aucune nécessité pour les moines de sortir afin de subvenir à ces besoins... Cette autonomie des abbayes indique que la constitution de l'abbaye diffère de l'économie des ordres modernes. Dans ceux-ci l'autorité est centralisée, elle passe du supérieur général à tous les supérieurs locaux, et l'ordre entier ne forme qu'une famille dont les membres vivent dans des maisons distinctes, et peuvent être transférés par l'autorité centrale d'une résidence à l'autre. Chez les moines, au contraire, la famille tout entière se trouve dans l'abbaye, et, lorsqu'on parle d'ordres monastiques ou de congrégations monastiques, ces expressions signifient simplement des fédérations de plusieurs familles unies ensemble par des liens plus ou moins étroits (mais dans lesquelles chaque monastère reste autonome, *sui juris*). » Dom J. Baucher, art. *Abbaye*, dans le *Dict. de Droit canonique*, 1924, t. I, col. 3.

Pour constituer l'abbaye il faut *un certain nombre de moines* (huit au minimum, dit dom Baucher), mais, le droit commun ne déterminant rien à cet égard, c'est à chaque famille religieuse à fixer ce nombre. Le Saint-Siège seul a le droit d'ériger canoniquement une abbaye, de la supprimer, de la détacher de la congrégation monastique à laquelle elle appartient, ou de l'unir à une autre, c. 494, § 1. Un religieux ne peut pas changer d'abbaye sans permission du Saint-Siège, c. 632.

Chaque abbaye doit régulièrement avoir son *noviciat* propre, et si, dans quelques congrégations monastiques, il existe un noviciat commun à plusieurs abbayes, les novices y font profession (avec vœu de stabilité) pour leurs monastères respectifs.

L'abbaye est une *personne morale collégiale*, au sens du droit, c. 99-101; elle est administrée par l'abbé aidé dans sa charge par le chapitre général de l'abbaye et par le conseil des *seniores*.

2° *L'abbé de régime.* — C'est celui qui gouverne effectivement un monastère autonome *(sui juris)* de moines. Il se distingue de l'abbé *commendataire* qui, tout en percevant les revenus de l'abbaye, n'en a pas le gouvernement intérieur.

L'abbé doit être élu généralement au scrutin secret par le chapitre du monastère. Lorsque les abbayes sont fédérées en congrégation, l'abbé général (appelé aussi archiabbé, ou abbé président, ou supérieur général, suivant les congrégations) ou le visiteur de la province préside à l'élection, mais il ne jouit pas du droit de suffrage. Voir Dom Baucher, art. *Abbé*, *op. cit.*, col. 35-37). Il doit avoir au moins dix ans de profession, c. 504, et appartenir, sinon au même monastère, du moins à la même congrégation. Il convient qu'il soit prêtre, ou du moins qu'il reçoive au plus tôt le sacerdoce, sans lequel il ne pourrait exercer la juridiction au for interne, ni bénéficier de certains privilèges. Le Code demande qu'il soit né de mariage légitime, et soit âgé de 30 ans révolus (40 ans, s'il s'agit de l'abbé général), c. 504; de droit particulier, un âge plus avancé peut être exigé par les constitutions de l'ordre. L'élection, faite dans les conditions voulues, doit être aussitôt notifiée à l'élu, qui, dans les huit jours, doit accepter ou refuser. Acceptée par lui, son élection doit être ensuite confirmée par l'Ordinaire (s'il n'est pas exempt), ou (s'il s'agit d'abbés exempts) par le Saint-Siège, ou par l'abbé général au nom du Saint-Siège. C'est dans les huit jours qui suivent l'élection que cette confirmation doit être demandée, c. 177, § 1. Pour l'élection de l'abbé général, le choix du chapitre général suffit; aucune confirmation ultérieure n'est requise. Avant que son élection ne soit confirmée, l'abbé ne peut s'ingérer en rien, et ce sous peine de nullité de ses actes, dans l'administration du monastère, c. 176, § 3; mais une fois l'élection confirmée, il entre en pleine possession de sa charge, à moins de disposition contraire du droit, c. 177, § 4. D'après les constitutions de toutes les congrégations de bénédictins noirs, c'est aujourd'hui une loi universelle que les abbés chez eux sont élus *à vie*.

Dans les trois mois qui suivent son élection, l'abbé doit être béni, un dimanche ou un jour de fête, par l'évêque du diocèse où se trouve le monastère, c. 625. Le pontifical contient à ce sujet une double formule : *De benedictione abbatis* AUCTORITATE APOSTOLICA, pour les abbés exempts; *De benedictione abbatis* AUCTORITATE ORDINARII, pour les abbés non exempts. Une fois qu'il a reçu cette bénédiction, l'abbé (s'il est prêtre) peut conférer la tonsure et les ordres mineurs à ses sujets qui ont fait au moins la profession simple, c. 964, n. 1, et jouit des privilèges honorifiques des abbés *nullius* (v. plus bas), sauf le droit de porter la calotte violette, c. 625.

Une fois élu et confirmé, avons-nous dit, l'abbé a la pleine administration spirituelle et temporelle de son monastère, dans les limites du droit général de l'Église et des constitutions de son ordre. Dans certains cas cependant, il est tenu de prendre l'avis, ou même d'avoir le consentement (v. plus bas) de son chapitre ou du conseil des *seniores*. C'est à lui qu'il appartient de nommer à toutes les charges du monastère. Il a sur ses sujets un pouvoir *dominatif* résultant de la dépendance dans laquelle ils se sont mis vis-à-vis de lui en faisant profession, et aussi une véritable *juridiction* ordinaire au for interne et au for externe, c. 501.

De droit commun, l'abbé de régime n'est convoqué ni aux conciles généraux, c. 223, § 1, n. 4, ni aux conciles pléniers, c. 282, § 1, ni aux conciles provinciaux, c. 286, § 4; mais il l'est au synode diocésain, et il est tenu d'y assister, c. 358, § 1, n. 8. S'il en est empêché, il ne lui est pas permis de s'y faire représenter par un procureur, mais il doit s'excuser auprès de l'évêque, c. 359, § 1. Au synode l'abbé de régime a seulement voix consultative, l'évêque y étant l'unique législateur, c. 362.

La *translation* d'un abbé de régime d'un siège abbatial à un autre ne peut avoir lieu que par l'autorité du pape. Un abbé ne peut être *destitué* que par l'autorité qui a confirmé son élection (le Saint-Siège, le chapitre général, l'abbé général) et pour des raisons graves. Sa *démission*, pour être valable, doit être acceptée par la même autorité.

N. B. Par un bref du 12 juillet 1893, Léon XIII a établi un *abbé primat* de toutes les congrégations bénédictines. Cet abbé réside à Rome où il a la charge de régler directement tout ce qui a trait au bien de tout l'ordre bénédictin. En cas de nécessité, il a le droit de visiter, par lui-même ou par un délégué, les maisons des congrégations bénédictines. Il est de droit convoqué aux conciles généraux, où il a voix délibérative, c. 223, § 1, n. 4.

3° *Le chapitre et le conseil des* SENIORES. — Dans l'administration de l'abbaye, l'abbé est aidé par le chapitre et le conseil des *seniores*.

Ne peuvent être membres du *chapitre* que les profès de vœux perpétuels faisant partie du monastère, c. 165 et 578, 3°, à moins de dispositions contraires des constitutions. Les convers ou frères lais en sont ordinairement exclus. Le chapitre ne peut se réunir que sur la convocation de l'abbé ou avec sa permission; il ne peut de sa propre autorité établir des règles pour le monastère. A aucun titre, bien qu'élu par le chapitre, l'abbé n'est son mandataire ou son vicaire. Le chapitre a à intervenir dans l'élection de l'abbé, dans l'admission à la profession temporaire ou perpétuelle, c. 575, § 2, et dans un certain nombre de cas déterminés par le droit commun (v. g., dans les aliénations, c. 534, § 1) ou par les constitutions. Pendant la vacance du siège abbatial, ce n'est pas au chapitre qu'appartient d'ordinaire l'administration de l'abbaye, mais au prieur claustral.

« Outre le chapitre général du monastère, il y a également le conseil des *seniores*, auquel, dans nombre de cas, le supérieur doit en référer... Leur nombre varie suivant l'importance du monastère. » Baucher, art. *Abbaye*, *op. cit.*, col. 15. D'après les constitutions de Solesmes, il y en a quatre dans les monastères de quinze moines ou plus (deux nommés par le supérieur, et deux par le couvent) et deux seulement dans les monastères moins nombreux. Les *seniores* sont, tous les ans, soumis à la réélection au moment de la déposition des charges. « Le supérieur, avec les *seniores*, examine les affaires à proposer au chapitre, discute les questions les plus graves, et s'entretient des moyens les plus efficaces pour promouvoir dans le monastère la vertu et l'observance régulière... L'abbé convoque au moins une fois par mois le conseil des *seniores*. » Baucher, *ibid.* Il doit dans certains cas demander seulement leur avis (sans être strictement obligé de le suivre); dans d'autres au contraire, il doit obtenir leur consentement.

II. DE L'ABBAYE « NULLIUS » ET DE L'ABBÉ « NULLIUS ». — 1° *Abbaye « nullius »*. — On appelle ainsi, en droit canonique, un territoire, séparé de tout diocèse *(nullius diœceseos)*, avec un clergé et un peuple distincts, et dont l'église jouit de la dignité abbatiale. Le prélat qui la gouverne est appelé *abbé « nullius »*, c. 319, § 1.

Les abbayes *nullius* aujourd'hui existantes sont au nombre de vingt et une :

a) Hors d'Italie : Saint-Martin de Pannonie et Mehreraw (dans l'ancienne Autriche-Hongrie); Einsiedeln et Saint-Maurice d'Agaune (en Suisse); Saint-Alexandre de Oroschi (en Albanie); Guadalupe (au Mexique); Notre-Dame de Montserrato (au Brésil); Sainte-Marie-Auxiliatrice de Belmont (dans la Caroline du Nord); Nouvelle-Nursie (en Australie); Jaszo (en Tchécoslovaquie); Saint-Pierre de Munster (au Canada);

b) En Italie : Saint-Martin (province de Rome); le Mont Cassin (province de Caserte); Monte Vergine (prov. d'Avellino); Monte Oliveto (prov. de Sienne); Nonantule (prov. de Modène); dans les environs de Rome : Saint-Paul Hors-les-Murs, Saints-Vincent-et-Anastase, et Subiaco; enfin Santissima Trinità della Cava (prov. de Salerne), et Santa Maria di Polsi (prov. de Reggio-Calabria). — L'étendue de ces territoires est très variable : le Mont Cassin comprend 58 paroisses et 130 000 habitants; Saint-Maurice d'Agaune ne comprend que 6 paroisses et 3 000 habitants. Les canons du Code canonique qui concernent les abbayes *nullius* ne s'appliquent à elles que si elles comprennent au moins 3 paroisses, c. 319, § 2.

Les abbayes *nullius* sont de véritables diocèses, et dans le droit, à moins que le contexte n'indique le contraire, les canons qui concernent les diocèses s'appliquent à elles, comme les canons concernant les évêques s'appliquent aux abbés *nullius*, c. 215, §. 2.

C'est au souverain pontife seul qu'appartient le droit d'ériger une abbaye *nullius*, comme aussi d'en changer les limites, de la diviser, de l'unir à une autre, de la supprimer, c. 215, § 1.

L'abbaye *nullius* a d'ordinaire un chapitre religieux; souvent aussi un chapitre séculier; parfois même (comme à Subiaco) un chapitre religieux et un chapitre séculier. Le chapitre séculier est régi par le droit commun (voir CHAPITRE), le chapitre religieux doit suivre ses propres lois et constitutions, c. 324.

2° *Abbé « nullius »*. — L'abbé de régime n'a juridiction que sur les religieux qui composent sa famille spirituelle; c'est un *Ordinaire* (au sens du c. 198, § 2) possédant au for interne et au for externe une juridiction quasi épiscopale sur ses sujets, mais non sur un territoire. L'abbé *nullius* au contraire rentre dans la catégorie des *Ordinarii locorum*, c. 198, § 1, ayant une juridiction quasi épiscopale sur un territoire.

De droit commun, c'est au pape qu'il appartient de nommer l'abbé *nullius*, pour lequel le code exige les mêmes qualités que pour les évêques. Si, de droit particulier, il est *élu* ou *présenté*, c'est au pape à confirmer son élection ou à lui donner l'institution canonique, c. 320. Tout comme l'évêque, l'abbé *nullius* ne doit à aucun titre, soit par lui-même, soit par d'autres, s'ingérer dans le gouvernement de l'abbaye avant d'en avoir pris canoniquement possession par la présentation au chapitre des lettres apostoliques, c. 322, § 1; 334, § 3. Il doit, dans les trois mois qui suivent la réception des lettres apostoliques (à moins d'empêchement légitime), recevoir d'un évêque de son choix la bénédiction abbatiale, lorsque cette bénédiction est exigée par le Saint-Siège ou par les constitutions de son ordre, c. 322, § 2.

L'abbé *nullius* a les mêmes pouvoirs ordinaires et les mêmes obligations (sous les mêmes peines) que l'évêque résidentiel dans son diocèse. S'il n'a pas le caractère épiscopal, et à condition qu'il ait reçu (s'il doit la recevoir) la bénédiction abbatiale, il peut, mais uniquement sur son territoire et tant qu'il demeure en fonction, donner toutes les bénédictions réservées aux évêques, excepté seulement la bénédiction pontificale (avec trois signes de croix). Il peut aussi, en se servant de saintes huiles bénites par l'évêque, consacrer les calices, les patènes, les autels fixes et portatifs et les églises; accorder cinquante jours d'indulgences; administrer la confirmation; conférer la tonsure et les ordres mineurs à ses propres sujets séculiers, et à ceux qui sont munis des lettres dimissoriales requises par le droit, c. 323, 294, § 2. S'il dépasse ses pouvoirs dans l'administration de la confirmation ou de l'ordre, il ne confère pas *validement* ces sacrements, c. 782, § 3; 957, § 2, sauf s'il a le caractère épiscopal, c. 957, § 1. — Il peut aussi donner des dimissoires à ses sujets séculiers, même pour les ordres majeurs, c. 958, § 1, 4°. Sur son propre territoire, l'abbé *nullius*, même s'il n'a pas le caractère épiscopal, a droit aux insignes pontificaux, au trône et au baldaquin, et peut officier pontificalement. Il peut aussi donner la bénédiction papale avec indulgence plénière, suivant la formule prescrite, mais seulement à l'une des fêtes les plus solennelles de l'année, c. 914; il peut, même hors de son territoire, porter la croix pastorale, l'anneau avec gemme et la calotte violette, c. 325. Il peut désigner et déclarer un autel privilégié quotidien et perpétuel (à condition qu'il n'y en ait pas déjà un autre) dans toutes les *églises* soumises à sa juridiction, mais non dans les *oratoires* (à moins qu'ils ne soient unis à une église paroissiale, ou qu'ils n'en soient une annexe), c. 916.

L'abbé *nullius* peut se choisir un *vicaire général*, c. 323, § 3; il est douteux qu'il *doive* convoquer régulièrement ses prêtres en synode; il doit, comme les évêques, faire sa visite *ad limina apostolorum*, aux époques fixées par le droit (voir Évêques). Il a droit de siéger, avec voix délibérative, dans les conciles, c. 223, § 1; 286, § 1, et d'assister aux réunions épiscopales préparatoires au concile provincial, c. 292, § 2. S'il est empêché de se rendre aux conciles, il doit s'y faire remplacer par un procureur, et justifier son absence, c. 224, § 1; 287, § 1.

Pendant la vacance (à moins que les constitutions n'en aient décidé autrement, s'il s'agit d'un chapitre *religieux*), c'est le chapitre qui succède à l'abbé *nullius* dans l'exercice de la juridiction. Il doit alors, comme les chapitres diocésains, nommer dans les huit jours un vicaire capitulaire, c. 327, § 1. Si l'abbé (prisonnier, exilé...) est seulement *empêché* d'exercer sa juridiction, on observe les mêmes règles que s'il s'agissait d'un évêque dans les mêmes circonstances, c. 327, § 2; 429. Voir Évêques.

F. Cimetier.

ABBESSE. — De même que l'abbé est le supérieur, au spirituel et au temporel, d'un monastère de moines, ainsi l'abbesse est la supérieure, aux mêmes titres, d'un monastère de *moniales* (surtout bénédictines).

1° L'abbesse est élue, au scrutin secret, par le chapitre de la communauté. L'élection est présidée, dans les monastères non exempts, par l'Ordinaire du lieu ou par son délégué, assisté de deux prêtres comme scrutateurs (qui ne soient pas les confesseurs ordinaires des religieuses); cette présidence ne donne pas le droit d'entrer dans la clôture. Dans les monastères exempts, l'élection est présidée par le supérieur régulier; mais même dans ce cas, l'Ordinaire doit être prévenu à temps du jour et de l'heure de l'élection, et il peut y assister soit personnellement, soit par un délégué, en même temps que le supérieur régulier. S'il y assiste personnellement, c'est à lui de présider, c. 506, § 2, 3.

Pour être élue abbesse, il faut être née de mariage légitime, avoir 40 ans accomplis, et avoir fait profession depuis au moins dix ans; on doit observer en outre les constitutions qui exigeraient un âge plus avancé ou d'autres qualités, c. 504. Ainsi que celle de l'abbé, l'élection de l'abbesse doit être confirmée par l'autorité compétente : évêque diocésain, supérieur régulier, ou pape, suivant le cas. C'est dans les huit jours qui suivent son élection que l'élue doit solliciter cette confirmation, c. 177.

2° C'est seulement après cette confirmation que l'abbesse peut gouverner avec pleins pouvoirs son monastère. Elle a sur ses religieuses un pouvoir *dominatif*, lui permettant de leur donner des ordres, de les obliger en conscience, dans les limites de la règle et des constitutions, en vertu de leur vœu d'obéissance; mais elle n'a sur elles aucun pouvoir de *juridiction*. Il ne lui appartient pas par conséquent ni de bénir ses religieuses en public, ni de prêcher au sens liturgique de ce mot. Elle n'est pas davantage autorisée à les entendre en confession. (On sait qu'il y eut sur ce point des abus au Moyen Age. Voir P. Laurain, *De l'intervention des laïques, des diacres et des abbesses dans l'administration du sacrement de pénitence*, Paris, 1893.) Elle ne peut pas non plus accorder des dispenses, commuer les vœux, régler ou interdire l'usage des communions, porter des censures, etc. Chaque année (et même plus souvent, si les constitutions l'exigent) l'abbesse doit rendre compte de l'administration de son monastère à l'Ordinaire du lieu et aussi au supérieur régulier, s'il en est un dont dépende le monastère, c. 535. Le consentement de l'Ordinaire du lieu, et, le cas échéant, du supérieur régulier, est également requis pour les aliénations, c. 534, les placements d'argent, c. 533, etc. Ce que nous avons dit de la destitution et de la démission de l'abbé s'applique également à l'abbesse. Ajoutons toutefois que le droit n'est pas favorable aux abbesses élues à vie. Le mot abbesse *(abbatissa)* n'est pas employé dans le Code de droit canonique, qui se sert toujours du mot plus général de supérieure de moniales *(antistita monialium)*.

F. Cimetier.

ABDIAS. — La prophète Abdias appartenait sans doute au royaume de Juda. L'écrit qui nous est resté de lui ne renferme que 21 versets. La ruine de l'Idumée et le triomphe de Jérusalem y sont prédits. Comme nous ignorons tout du prophète et que son livre est très court — le plus court de l'Ancien Testament, — on ne peut en déterminer la date d'une façon certaine. Abdias fut-il le plus ancien des petits prophètes, ou bien vivait-il du temps de la captivité ou même quelque temps après? Ces diverses opinions ont été et sont encore soutenues; mais aucune ne s'impose de préférence aux autres.

J. Bricout.

ABDON ET SENNEN (lat. *Abdon* et *Sennen*). — Ces deux nobles persans, venus à Rome comme réfugiés ou comme otages, furent dénoncés comme chrétiens au moment où sévissait la persécution de Dèce. Sur leur refus de sacrifier aux idoles, Valère, préfet de Rome (ou Dèce lui-même), les fit frapper avec des fouets garnis de plomb, puis exposer aux bêtes. Les ours et les lions déchaînés vinrent se coucher aux pieds des martyrs dans le Colisée. Des gladiateurs reçurent l'ordre d'égorger Abdon et Sennen (juillet 250). Un diacre, nommé Quirin, recueillit les corps des martyrs pour les enterrer dans sa demeure. Sous Constantin, ces deux martyrs révélèrent eux-mêmes le lieu de leur sépulture; on transporta leurs restes au cimetière de Pontien, désigné dans la suite sous le nom des Saints-Abdon-et-Sennen. Ceux-ci furent l'objet d'un culte dès la fin du IIIe siècle : leurs reliques sont maintenant sous le maître-autel de l'église Saint-Marc, derrière le palais de Venise, à Rome.

Cependant, au Xe siècle, des parties considérables furent données à Arnulphe, abbé bénédictin d'Arles-sur-Tech (Pyrénées-Orientales) : des aveugles furent guéris pendant le transport clandestin des reliques. Une chapelle fut consacrée à recevoir ces précieux restes; des pèlerins nombreux vinrent y demander diverses grâces. Les tonneliers prirent nos saints martyrs comme patrons, parce que leurs reliques avaient été apportées dans des barils. Les saints Abdon et Sennen sont patrons du diocèse de Perpignan, leur culte existe aussi en d'autres diocèses de France, Autun, Dijon, par exemple.

P. Allard, *Histoire des persécutions*, Paris, 2e édit., t. II, p. 312-314; Tolra de Bordas, *Histoire du martyre des saints Abdon et Sennen*, Paris, 2e édit., 1880.

J. Baudot.

ABEL ET CAIN. — Terrible et suggestive histoire que celle des deux premiers enfants d'Adam et Ève, telle qu'elle nous est contée dans la Genèse, IV, 1-16! La jalousie de Caïn, l'aîné, fait de lui un fratricide, et c'est ainsi que commence à se réaliser le châtiment infligé à la désobéissance de nos premiers parents, c'est ainsi que la mort commence à frapper les êtres humains. « Suis-je le gardien de mon frère ? » répond insolemment le meurtrier à Iahveh qui l'interroge. Et Iahveh le maudit, le chasse de la terre qu'il cultivait. Et Caïn s'enfuit de devant Iahveh, poursuivi par le souvenir de son crime.

On connaît le célèbre tableau de Prud'hon (1758-1823) : *La Vengeance poursuivant le Crime* (musée du Louvre), et celui, non moins remarquable, de Cormon (1845-1924) : *Caïn* (musée du Luxembourg).

On connaît surtout la poésie fameuse de la *Légende des siècles*, dans laquelle Victor Hugo compare « la conscience » de Caïn à

> ... un œil, tout grand ouvert dans les ténèbres,
> Et qui le regardait dans l'ombre fixement.

Caïn épouvanté s'enfuit, s'enfuit plus loin, se cache de mille façons. Mais l'œil est toujours là. Et Caïn se fait creuser une fosse.

> Puis il descendit seul sous cette voûte sombre.
> Quand il se fut assis sur sa chaise dans l'ombre
> Et qu'on eut sur son front fermé le souterrain,
> L'œil était dans la tombe et regardait Caïn.

Les Pères et les écrivains ecclésiastiques ont, fort naturellement, trouvé en Abel une figure, soit des justes persécutés par les méchants, soit de Notre-Seigneur, innocente victime si cruellement immolée pour nous.

J. Bricout.

ABEL DE REIMS (lat. *Abel*). — Écossais d'origine, il suivit sur le continent l'apôtre de Germanie, saint Boniface, qui le nomma archevêque de Reims. Cette nomination fut ratifiée vers 743 au concile de Soissons et confirmée ensuite par le pape saint Zacharie. Mais le diocèse de Reims était en proie aux factions : Abel fut obligé de se retirer à l'abbaye de Lobbes, où il fut coabbé de saint Ermin, suivant les uns, son successeur suivant les autres. Sa mort est placée à la date du 5 août, vers 750. Il est honoré dans le Hainaut. Il y eut en 1400 une translation de ses reliques de Lobbes à Buich.

Cerf, *Vies des saints du diocèse de Reims*, Reims, 1898, t. II, p. 420.

J. Baudot.

ABÉLARD. — Né au Pallet dans le pays de Nantes en 1079 et baptisé Pierre, Abélard est célèbre sous ce dernier nom qui semble avoir été un sobriquet dont le sens reste obscur. Il fut à Paris l'élève, puis le rival heureux de Guillaume de Champeaux, à Laon, l'adversaire d'Anselme aussitôt que son auditeur, et, s'étant vu imposer réglementairement silence, il revint enseigner à Paris. C'est alors qu'il connut les fabuleux succès qui groupèrent autour de sa chaire jusqu'à cinq mille étudiants accourus de toute l'Europe; c'est alors aussi qu'il s'abandonna à ses passions et eut de romanesques aventures. Abélard était aussi brillant poète et musicien que dialecticien illustre; il fut le professeur d'Héloïse et son amant. Bien qu'il l'eût épousée en secret après la naissance de leur fils Astralabe, le chanoine Fulbert, l'oncle joué d'Héloïse, se vengea barbarement par la mutilation d'Abélard. Les époux se séparèrent pour entrer en religion, lui à Saint-Denis, elle à Argenteuil. Abélard portait jusqu'alors le titre de chanoine, sans être dans les ordres.

Abélard ne resta pas à Saint-Denis, mais fonda le Paraclet près de Troyes, fut quelque temps abbé de Saint-Gildas en Bretagne et revint enseigner à Paris; toujours applaudi, mais âprement discuté aussi, et objet, pour ses erreurs théologiques, de mortifiantes condamnations. Il fut condamné au concile de Soissons en 1121; condamné à celui de Sens par les soins de saint Bernard en 1140; condamné enfin par le pape Innocent II auquel il en avait appelé. Mais sous l'heureuse influence de Pierre le Vénérable, abbé de Cluny, Abélard, qui avait opiniâtrément lutté, se soumit sincèrement. Il mourut pieusement à Saint-Marcel, près Chalon-sur-Saône, le 21 avril 1142; ses restes, après diverses translations, reposent avec ceux d'Héloïse à Paris, au Père-Lachaise. Héloïse était devenue abbesse du Paraclet et ce début de lettre d'Abélard montre bien que leurs relations mutuelles s'étaient changées en celles d'une religieuse affection : *Soror mea Heloissa quondam mihi in sœculo chara, nunc in Christo charissima.*

Abélard est un personnage devant lequel on ne reste pas indifférent; agité, batailleur, opiniâtre et passionné, il est sympathique par ses aventures et ses malheurs. Il faut savoir qu'il ne les a pas seulement racontés lui-même dans l'épître dite *Historia calamitatum*, mais qu'il les a supportés en chrétien : *Cum igitur totus in superbia atque luxuria laborarem, utriusque morbi remedium divina mihi gratia licet nolenti contulit.* Comme penseur il est aussi, malgré ses témérités doctrinales, un chrétien digne de son siècle et non le précurseur d'un rationalisme incroyant qu'on a parfois représenté. Ce qui est vrai, c'est l'opportunité de son esprit critique et l'heureuse influence des efforts de ce fougueux dialecticien pour raisonner le dogme. Il a été non l'initiateur, mais un des promoteurs influents de la méthode scolastique, et l'on peut dire en somme sans exagération que le meilleur de son œuvre, ce fut son enseignement lui-même et l'énorme influence qu'il exerça. Il a fait travailler ses contemporains. Nous pourrions ignorer sa *Dialectica* et les divers fragments que nous avons de lui; le principal, c'est que, profes-

seur incomparable, en critiquant avec acharnement et succès le réalisme (Roscelin) et le nominalisme (G. de Champeaux), il prépara la solution juste du problème des universaux, de laquelle du reste il semble avoir eu lui-même un sentiment assez confus.

Théologien, Abélard a laissé le *Tractatus de Unitate et Trinitate*, condamné à Soissons, repris et développé dans la *Theologia christiana;* l'*Introductio ad Theologiam*, vraie somme de théologie, mais qui fournit la matière des condamnations de Sens; surtout le *Sic et non* (Pour et contre) qui met en regard sur chaque question les autorités apparemment contradictoires. Cette compilation est une heureuse initiative comme méthode et souci de raisonner l'emploi des autorités doctrinales, bien qu'il manque encore la discussion et la mise au point telles que les feront les grands scolastiques.

Autres œuvres : des lettres, hymnes, sermons, opuscules ascétiques, le *Scito te ipsum* (morale), un dialogue apologétique.

Éditions : aucune absolument complète; dans Migne, *P. L.*, t. CLXXVIII. Consulter Vacandard, *Dict. hist. géog. eccl.*, pour histoire et bibliographie détaillée; Portalié, *Dict. théol.*, pour doctrine; pour la philosophie, un précis court et excellent : Gilson, *La philosophie au Moyen Age*, t. I.

P. Monnot.

ABERCIUS (INSCRIPTION D'). — Cette inscription, dont M. Ramsay a découvert, en 1883, une assez grande partie du texte original grec sur une colonne de pierre, est l'épitaphe en vingt-deux vers d'un Abercius d'Hiéropolis (Phrygie), que l'on peut croire avoir été évêque de cette ville. Elle est sûrement chrétienne et date de la fin du IIe siècle. En voici la traduction, P. Batiffol, *Dict. de théol. cath.*, t. I, col. 57, et *Dict. d'arch. chrét.*, t. I, col. 66 :

Citoyen d'une cité distinguée j'ai fait ce [tombeau]
de mon vivant, afin d'y avoir un jour pour mon corps une [place;]
mon nom est Abercius; je suis le disciple d'un pasteur pur,
qui paît ses troupeaux de brebis par monts et plaines,
qui a des yeux très grands qui voient tout.
C'est lui qui m'enseigna les écritures fidèles,
qui m'envoya à Rome contempler la [cité] souveraine
et voir la reine aux vêtements d'or, aux chaussures d'or.
Je vis là un peuple qui porte un sceau brillant.
J'ai vu aussi la plaine de Syrie, et toutes les villes, et Nisibe
par delà l'Euphrate. Partout j'ai eu des confrères,
j'avais Paul pour... Et la foi partout me conduisait.
Partout elle me servit un poisson de source,
très grand, pur, qu'a pêché une vierge pure.
Elle le donnait sans cesse à manger aux amis,
elle a un vin délicieux, elle le donne avec du pain.
Abercius, j'ai ordonné d'écrire ces choses ici
à l'âge de soixante et douze ans véritablement.
Que le confrère qui comprend prie pour Abercius.
On ne doit pas mettre un tombeau au-dessus du mien :
Sinon deux mille pièces d'or [d'amende] pour le fisc romain,
mille pour ma chère patrie Hiéropolis.

Sous le voile d'un allégorisme transparent, Abercius mentionne clairement, entre autres choses, le baptême, l'eucharistie et la prière pour les morts.

J. Bricout.

ABGAR. — L'un des rois d'Édesse qui portèrent ce nom aurait eu une correspondance épistolaire avec Jésus-Christ. Le roi, malade, écrit : « Abgar le Noir à Jésus, le bon médecin, qui à paru dans le pays de Jérusalem : mon Seigneur, salut! J'ai entendu dire de toi et de tes cures, que tu opères sans médicaments et sans plantes médicinales; mais que, par ta parole, tu fais voir les aveugles et marcher les paralytiques. Tu purifies les lépreux; tu chasses les esprits impurs; tu guéris les possédés et tu ressuscites les morts. Lorsque j'ai appris sur toi tout cela, je me suis mis dans l'esprit ou que tu étais Dieu descendu du ciel pour faire ces actes, ou que tu étais le fils de Dieu, toi qui fais toutes ces choses. C'est pourquoi je t'ai écrit pour te prier de venir chez moi, afin que tu guérisses une maladie dont je souffre. Car j'ai appris que les Juifs murmurent contre toi et veulent te faire du mal. Je possède une ville petite, mais belle, qui est suffisante pour nous deux. » Dans Eusèbe, *Histoire ecclésiastique*, I, 13, qui emprunte son récit aux archives d'Édesse, suit cette réponse de Notre-Seigneur : « Heureux es-tu, toi qui as cru en moi sans m'avoir vu. Car il est écrit de moi que ceux qui me verront ne croiront pas en moi, et que ceux qui ne me verront point croiront en moi. Quant à ce que tu m'écris de venir chez toi, l'œuvre pour laquelle j'ai été envoyé ici est désormais achevée, et je vais remonter chez mon Père, qui m'a envoyé. Lorsque je serai remonté vers lui, je t'enverrai un de mes disciples qui guérira la maladie dont tu souffres et procurera la vie à toi et aux tiens. » Eusèbe fait suivre ces lettres du récit de la mission de l'un des soixante-douze disciples, Thaddée. La légende a revêtu des formes diverses et pris des développements plus ou moins intéressants. On prétendit, entre autres choses, avoir le portrait de Jésus, et cette dernière légende trouva également grand crédit, chez les grecs plus encore que chez les orientaux. — Déjà saint Jérôme rejetait l'authenticité des lettres et le catalogue gélasien bientôt les condamnait expressément. De nos jours, presque tous les critiques déclarent la légende d'Abgar inacceptable. Cf. J. Parisot, *Abgar*, dans le *Dict. de théol. cathol.*, t. I, col. 67-73.

J. Bricout.

ABJURATION. — On appelle ainsi en droit canonique l'acte par lequel un chrétien adulte, baptisé dans l'hérésie ou le schisme, ou devenu publiquement apostat, hérétique ou schismatique, renonce officiellement à ses erreurs.

1° On ne demande l'abjuration qu'à un *baptisé*. Bien que les rituels contiennent, pour les baptêmes des adultes païens, juifs ou musulmans, des formules de renonciation à leurs erreurs *(horresce, respue...)*, ce ne sont pas à proprement parler des abjurations. « Pour abjurer, il faut d'abord avoir été chrétien. Il n'y a donc pas lieu de recevoir l'abjuration d'un infidèle, idolâtre, juif ou musulman qui se convertit au catholicisme. » E. Magnin, art. *Abjuration*, dans le *Dictionn. droit can.*, t. I, col. 86. Il peut y avoir lieu de faire abjurer le paganisme, le judaïsme ou l'islamisme, au cas où un *baptisé* aurait apostasié pour adhérer ou revenir à l'une de ces religions. Le pontifical romain le prévoit dans une de ses formules. Mais il reste entendu que l'infidèle n'a pas à abjurer pour entrer dans l'Église : la régénération baptismale suffit à tous dans ce cas. E. Magnin *art. cit.*, col. 92. A Paris toutefois, pour le baptême d'un juif, on juge utile de faire signer par le prêtre, le néophyte et ses parrain et marraine une formule dans laquelle il est dit que X... « ayant renoncé à l'aveuglement des juifs et reconnu Notre-Seigneur Jésus-Christ pour le Messie promis par les saintes écritures de l'Ancien Testament, de sa propre volonté et sans aucune contrainte, a fait profession de la religion catholique, apostolique et romaine, et a reçu le baptême. »

2° En second lieu, l'abjuration ne doit être demandée qu'aux *adultes*. Les enfants et même les impubères doivent faire la profession de foi avant de recevoir le baptême, mais n'ont pas à faire d'abjuration formelle, S. O., 8 mars 1882. Ils ne sont pas censés avoir pu donner à l'hérésie, au schisme ou à l'apostasie une adhésion personnelle si pleine et si entière qu'elle exige une rétractation en forme.

3° Les deux cas dans lesquels on doit demander l'abjuration à un baptisé adulte sont les suivants : avant de leur donner l'absolution au for externe de

l'excommunication portée par le droit contre les apostats, les hérétiques et les schismatiques; avant de les recevoir dans l'Église, lorsqu'il s'agit d'hérétiques qui se convertissent.

Premier cas. — D'après le canon 2314, tous les apostats, hérétiques ou schismatiques sont *ipso facto* excommuniés. Cette excommunication, *au for interne*, est spécialement réservée au Saint-Siège, et par conséquent (en dehors du péril de mort et des cas urgents, pour lesquels tout confesseur jouit de pouvoirs spéciaux, voir PEINES ECCLÉSIASTIQUES) nul ne peut, sans indult, souvent accordé du reste aux Ordinaires, absoudre de cette censure.

Mais il peut arriver que le délit d'apostasie, d'hérésie ou de schisme, qui a donné lieu à cette censure, soit traduit *au for externe* de l'Ordinaire du lieu. De quelque manière que cette hypothèse se réalise, même par le simple aveu volontaire du coupable, l'Ordinaire du lieu, juge de la foi, devient compétent et peut intervenir en vertu des pouvoirs ordinaires de sa charge. Il peut dès lors — mais lui seul et non pas son vicaire général, à moins d'un mandat spécial — absoudre *au for externe* de l'excommunication encourue. Mais au préalable il doit exiger du coupable une abjuration formelle, faite devant lui ou son délégué et devant au moins deux témoins. Ainsi absous au for externe, et par conséquent aussi au for interne, c. 2251, de sa censure, le coupable pourra ensuite demander à n'importe quel confesseur de l'absoudre de son péché.

Deuxième cas. — Lorsque des hérétiques se convertissent, il faut d'abord faire une enquête sur la validité du baptême qu'ils ont reçu.

a) Si ce baptême a été *certainement invalide*, on doit les baptiser sous forme absolue, et il n'y a ni abjuration, ni absolution sacramentelle : le sacrement de la régénération efface tout. Saint-Office, 20 juillet 1859.

b) Si le baptême est *douteux*, on doit le réitérer sous condition, mais le faire précéder de l'abjuration, et suivre de la confession sacramentelle avec absolution sous condition.

c) Enfin, si de l'enquête il résulte que le baptême reçu dans l'hérésie était *certainement valide*, il est défendu évidemment de le réitérer : mais on exigera l'abjuration (suivant la formule donnée par le Saint-Office en 1900) et, après l'absolution des censures encourues, la confession sacramentelle.

4° Le rituel à suivre pour l'abjuration *solennelle* se trouve dans le Pontifical romain : *Ordo ad reconciliandum apostatam, schismaticum, vel hæreticum.* Un cérémonial abrégé a été donné par le Saint-Office le 20 juillet 1859. L'Ordinaire garde du reste toute liberté, s'il le juge opportun, de prescrire une forme d'abjuration encore plus courte. Il pourrait se contenter, par exemple, de faire signer par les témoins, le néophyte et le prêtre délégué le procès-verbal suivant, en usage à Paris : « L'an ..., le ..., en présence des deux témoins soussignés, X... fils de ..., né à ..., le ..., ayant reconnu que hors de la véritable Église il n'y a point de salut, de sa propre volonté et sans aucune contrainte, a fait profession de la religion catholique, apostolique et romaine, et abjuré entre mes mains l'hérésie de... (Luther, Calvin... *ou* le schisme, *ou* rétracté en ma présence l'apostasie dont il s'est rendu coupable), de laquelle je lui ai donné l'absolution en vertu des pouvoirs que Mgr l'archevêque de ... m'a conférés à cet effet, en date du ... » Le cas échéant, on fait mention ici du baptême conféré sous condition, et on ajoute : « En foi de quoi, je ... ai signé le présent certificat avec ledit X... et ses témoins. » Voir E. Magnin, *loc. cit.*, col. 90-92.

F. CIMETIER.

ABOUT Edmond naquit à Dieuze (Meurthe) en 1828. Il fut élève de l'École normale et de l'École d'Athènes. A son retour de Grèce, il publia une étude plus amusante que profonde, *la Grèce contemporaine*, et un roman très passionné, *Tolla*, qui souleva de vives discussions. D'autres romans suivirent qui assurèrent la fortune littéraire de l'auteur : *Les mariages de Paris*, amusant, mais, comme tout ce qu'a écrit l'auteur, très superficiel; *Le roi des montagnes*, histoire de brigands qui intéressa énormément et ne se lit plus guère aujourd'hui sans un peu d'ennui, tant la psychologie est rudimentaire et l'intrigue factice; *Germaine*, *Les mariages de Province*, *Madelon*, *Le Turco*, etc., une dizaine de volumes où la religion n'est pas plus respectée que la morale, qui ne l'est pas du tout; *Maître Pierre*, *Le roman d'un brave homme*, dont les intentions vertueuses ne font pas plus de doute que l'impuissance radicale de l'auteur à les réaliser; *Trente et quarante*, *De Pontoise à Stamboul*, *Alsace*, qu'on se hâte de lire pour affirmer qu'ils sont honnêtes; *L'homme à l'oreille cassée*, *Le nez d'un notaire*, deux folies spirituelles qu'on relit toujours avec plaisir et qui sont peut-être ce qu'About a fait de mieux Il essaya du théâtre, mais ne réussit pas. La chute de *Gaëtana* sous les sifflets de la jeunesse des écoles est demeurée célèbre. Il fit aussi de la politique anticléricale. Ses deux pamphlets haineux, *Rome contemporaine*, *la Question romaine*, provoquèrent de spirituelles ripostes de Louis Veuillot; ce fut, et c'est leur seul mérite. En 1871, il fonda *Le XIX^e siècle*, journal républicain anticlérical. Élu en 1884 à l'Académie française, il n'eut pas le temps de lire son discours de réception. Il mourut en 1885.

Son style est pur, élégant, brillant, sa phrase courte, vive, entraînante, spirituelle, — trop spirituelle, car il y a tant de sous-entendus malicieux qu'à la fin on se sent fatigué, agacé. Quant à sa philosophie, si tant est qu'on puisse parler de philosophie à propos d'About, elle se borne à railler le surnaturel, à combattre l'Église, à prêcher l'honnêteté bourgeoise, l'amour modéré de la patrie, et le progrès. Sous l'Empire et dans les premières années de la République, il était de mode de comparer About à Voltaire. C'était bien de l'honneur pour tous les deux; car About était, je crois, incapable de certaines bassesses, et Voltaire était non seulement spirituel, mais intelligent.

Léon JULES.

ABRAHAM. — L'histoire d'Abraham est racontée dans la Genèse, XII, 1-XXV, 18. Le grand patriarche fut un modèle de foi et d'obéissance à Dieu, et Dieu l'en récompensa magnifiquement.

I. ABRAHAM MODÈLE DE FOI ET D'OBÉISSANCE A DIEU. — Il le fut en deux circonstances surtout.

1° Avec son père Tharé et sur l'inspiration de Dieu, Abraham avait quitté Ur en Chaldée pour aller au pays de Chanaan. Mais on s'était arrêté en chemin et établi à Haran, au nord de la Mésopotamie. Tharé étant mort, Iahveh ordonne de nouveau à Abraham de laisser son pays, sa famille, la maison de son père, et de se rendre dans le pays qu'il lui montrera. Gen., XII, 1. Et Abraham part sans savoir où il aboutira, Hebr., XI, 8. C'est seulement plus tard que Dieu lui apprend que la terre de Chanaan sera possédée, un jour, par sa postérité. Lui ne fera que la traverser en nomade et n'y aura d'autre propriété que son tombeau.

Dieu voulait préserver Abraham de l'idolâtrie dont sa famille elle-même était atteinte. « Vos pères, dit Iahveh aux tribus d'Israël, Tharé, père d'Abraham et père de Nachor, habitaient à l'origine de l'autre côté du fleuve (l'Euphrate), et ils servaient d'autres dieux. Je pris votre père Abraham de l'autre côté du fleuve et je le conduisis dans tout le pays de Chanaan. » Josué, XXIV, 2, 3. Peut-être l'invasion de la Chaldée, de la Mésopotamie par une tribu étrangère fut-elle

la cause occasionnelle du départ de Tharé et d'Abraham; mais le motif déterminant, pour Abraham du moins, en fut d'ordre religieux : Dieu entendait conserver le dépôt de la vraie foi par un peuple spécialement choisi à cet effet.

2° Sara avait enfin donné un fils à Abraham, et à ce fils, Isaac, se rattachaient les glorieuses espérances que Dieu avait mises au cœur du généreux croyant. Or, voici que pour le « tenter », pour l'éprouver, Dieu dit à Abraham : « Prends ton fils, ton unique, celui que tu aimes, Isaac, et va-t-en au pays de Moria, et là offre-le en holocauste sur l'une des montagnes que je t'indiquerai. » Et Abraham n'hésite pas, estimant, comme nous lisons Hebr., XI, 19, que Dieu a assez de puissance pour ressusciter Isaac d'entre les morts et tenir par ce miracle la promesse qu'il lui a faite. Ce n'était qu'une épreuve, et l'ange de Iahveh cria du ciel à Abraham : « Ne porte pas la main sur l'enfant et ne lui fais rien; car je sais maintenant que tu crains Dieu et que tu ne m'as pas refusé ton fils, ton unique. » Gen., XXII, 1-19.

De tout temps, non seulement on a cru que Dieu avait ainsi voulu préfigurer le sacrifice de son propre Fils, mais encore on a célébré la foi vive et l'héroïque soumission du noble patriarche. Quel croyant généreux, en effet, qu'Abraham, et comme il mérita bien d'être l'ami de Dieu!

II. Promesses de Dieu a Abraham. — « Va-t-en, dit Iahveh à Abraham, de ton pays, de ta famille et de la maison de ton père, dans le pays que je te montrerai. Je ferai de toi une grande nation, je te bénirai et je rendrai grand ton nom. Tu seras une bénédiction : je bénirai ceux qui te béniront, et celui qui te maudira, je le maudirai, et toutes les familles de la terre seront bénies en toi. » Gen., XII, 1-3. Plus tard, Iahveh, sur le point de détruire Sodome et Gomorrhe (voir Loth), renouvelle sa promesse. « Cacherai-je à Abraham, dit-il, ce que je vais faire ? Car Abraham doit devenir une nation grande et forte, et toutes les nations de la terre seront bénies en lui. » Gen., XVIII, 17, 18. Plus tard encore, après la terrible épreuve que nous avons rappelée, la grande promesse est faite une fois de plus. L'ange de Iahveh appelle de nouveau Abraham, en disant : « Je t'ai juré par moi-même, dit Iahveh : parce que tu as fait cela, et que tu ne m'as pas refusé ton fils, ton unique, je te bénirai; je multiplierai ta postérité comme les étoiles du ciel et comme le sable qui est au bord de la mer, et ta postérité possédera la porte de ses ennemis. En ta postérité seront bénies toutes les nations de la terre, parce que tu as obéi à ma voix » Gen., XXII, 15-18. D'autres textes pourraient être cités. Deux mille ans environ avant sa naissance, le Messie, ce descendant d'Abraham en qui tous les hommes, juifs ou païens, seront bénis, était ainsi prophétisé à son illustre aïeul. — Nous verrons, par la suite, que la promesse messianique faite à Abraham fut renouvelée, presque dans les mêmes termes, à Isaac et à Jacob. Gen., XXVI, 1-5; XXVIII, 13, 14.

III. Tombeau et « sein d'Abraham ». — 1° Abraham, nous apprend la Genèse, XXV, 7-10, vécut cent soixante-quinze ans. Il « mourut dans une heureuse vieillesse, âgé et rassasié de jours, et il fut réuni à son peuple. Isaac et Ismaël, ses fils, l'enterrèrent dans la caverne de Macpéla, dans le champ d'Ephron, fils de Séor le Héthéen, qui est vis-à-vis de Mambré : c'est le champ qu'Abraham avait acheté des fils de Heth. Là fut enterré Abraham, avec Sara, sa femme. » De même, Isaac et Rébecca, Jacob et Lia. Quand j'allai à Hébron (39 kilomètres au sud de Jérusalem) en 1914, les musulmans ne nous laissèrent pas pénétrer dans l'enceinte sacrée, le *haram*, où est sise la mosquée, qui recouvre la caverne de Macpéla. Depuis 1918, avec une lettre de recommandation du gouverneur anglais de Jérusalem pour le sous-gouverneur d'Hébron, on peut y pénétrer. Mais, « aujourd'hui encore, une dalle scellée, située dans la partie sud-est de la mosquée (ancienne basilique restaurée par les croisés), interdit aux musulmans eux-mêmes l'entrée de la crypte. » *La Palestine*, par des professeurs de Notre-Dame de France à Jérusalem, 3e édit., Paris, 1922, p. 335. Nos neveux seront-ils plus heureux que nous et pourront-ils aller, dans la crypte précieuse, vénérer les restes de notre illustre père dans la foi ?

2° Après tout, l'essentiel est que nous soyons réunis à lui dans ce paradis que l'antiquité chrétienne, les théologiens et la liturgie désignent souvent par l'expression « sein d'Abraham », *Sinus Abrahæ*. Cette expression se rencontre dans l'évangile de saint Luc, XVI, 22, 23 : le pauvre Lazare, étant mort, dit Notre-Seigneur, fut porté par les anges dans le sein d'Abraham, et c'est là que le mauvais riche, qui avait été enseveli dans l'enfer, ayant levé les yeux, l'aperçut en compagnie d'Abraham lui-même. Le Sauveur avait emprunté cette locution métaphorique à ses contemporains, pour qui elle signifiait le séjour des bienheureux, les limbes des patriarches. On aura l'occasion de parler plus en détail des limbes et du ciel. Mais il était bon de définir, dès maintenant, une expression que les fidèles lisent avec étonnement dans leur paroissien.

Le nom d'Abraham revient souvent dans les Livres saints et dans les prières de l'Église : puisse-t-il être un stimulant pour notre foi et notre généreuse soumission à la volonté de Dieu!

J. Bricout.

ABSOLUTION SACRAMENTELLE, acte par lequel le prêtre prononce sur les péchés qui lui sont soumis par la confession. I. Doctrine catholique. II. Questions de principe : fondements théologiques de l'absolution. III. Sens et valeur de l'absolution. IV. Question d'application : formule de l'absolution. V. Conséquences morales et religieuses.

I. Doctrine catholique. — Jusqu'au XVIe siècle, il n'y eut pas d'erreur grave sur l'absolution sacramentelle. Mais il était dans la logique du protestantisme de transformer cette donnée traditionnelle pour la mettre en rapport avec le reste de ses conceptions.

1° *Erreurs protestantes*. — Contrairement à ce qu'on pourrait supposer, les réformateurs n'ont tout d'abord pas nié l'absolution. Mais ils en ont plus ou moins gravement altéré le concept dans le sens de leurs systèmes.

Les positions officielles du luthéranisme primitif sont ainsi exprimées dans la confession d'Augsbourg. « Pour ceux qui ont péché après le baptême, il peut y avoir une rémission des péchés... et à ces pécheurs, quand ils reviennent à la pénitence, l'Église doit accorder l'absolution, » art. 11. « L'absolution privée doit être retenue dans les Églises, » art. 12. Mais cette absolution n'est qu'un rappel des promesses évangéliques, dont toute l'efficacité tient à la valeur de la parole divine pour éveiller la foi. C'est pourquoi on y admet la possibilité d'une absolution générale, encore que l'absolution particulière reste recommandée comme plus apte à répondre aux besoins de chacun.

De fait les formulaires liturgiques connaissent les deux types d'absolution. Voici celle qui fut adoptée par Luther. « Crois-tu que ma rémission est la rémission de Dieu ? » Et sur la réponse affirmative du pénitent : « Qu'il te soit fait comme tu crois. Et moi, sur l'ordre de Notre-Seigneur Jésus-Christ, je te remets tes péchés au nom de Dieu... » La formule de Nüremberg, 1533, accentue davantage le caractère purement déclaratif de l'absolution. « Notre-Seigneur Jésus-Christ te pardonne tous tes péchés, et moi, comme ministre appelé de l'Église chrétienne, par l'ordre de Notre-Seigneur Jésus-Christ, je t'annonce ce pardon. »

Mais cette absolution personnelle est depuis longtemps tombée en désuétude et les ministres luthériens n'usent plus que de formules collectives comme celle-ci, qui suit la confession générale des péchés avant la célébration de la Cène : « Sur votre confession, j'annonce à tous ceux qui de cœur se repentent de leurs fautes et qui se confient avec une foi véritable aux mérites de Jésus-Christ... la grâce de Dieu et la rémission de vos péchés. » *Agende* pour l'Église évangélique de Prusse, p. 211.

Chez les calvinistes, l'individualisme religieux est plus affirmé. Zwingle repoussait toute sorte d'absolution; moins radical, Calvin admet une absolution conditionnelle, et encore n'a-t-il pas osé en dresser de formule. Dans la *Confession helvétique*, l'absolution se confond avec la prédication de l'Évangile : « Les ministres absolvent en prêchant l'Évangile du Christ et la rémission des péchés qu'il contient. » Toute absolution privée est donc exclue. Elle est, au contraire, conservée dans le *Prayer Book* des anglicans et les pasteurs ritualistes l'ont remise en honneur. Partout ailleurs il n'existe plus que des formules vagues, qui, au cours de cérémonies collectives, annoncent ou promettent le pardon de leurs fautes aux pécheurs repentants.

2° *Enseignement de l'Église.* — Déjà Léon X avait condamné deux propositions de Luther (15 juin 1520), qui subordonnaient la valeur de l'absolution sacerdotale à la foi du pénitent. Prop. 10-11, dans Denzinger-Bannwart, n. 750-751. Plus tard le concile de Trente a réprouvé toute la conception protestante et défini en regard la doctrine catholique.

« Quoique l'absolution du prêtre soit la dispensation d'un bienfait qui lui est étranger, elle n'est pas seulement un simple ministère consistant à prêcher l'Évangile ou à déclarer la rémission des péchés, mais une sorte d'acte judiciaire, *ad instar actus judicialis*, où il intervient lui-même comme juge pour porter une sentence. » Sess. XIV, *De sacr. pæn.*, c. VI, Denzinger-Bannwart, n. 902. Cf. can. 9, *ibid.*, n. 919. Il faut ajouter que, plus haut, *ibid.*, c. III, n. 896, le concile, après le décret aux Arméniens, Denzinger-Bannwart, n. 699, avait donné l'absolution comme la « forme » du sacrement de pénitence, c'est-à-dire le principe essentiel de sa valeur. Rôle qui appelle, suppose et complète ce qui est dit ensuite de sa nature.

II. QUESTIONS DE PRINCIPE : FONDEMENTS THÉOLOGIQUES DE L'ABSOLUTION. — 1° Cette conception catholique de l'absolution est la seule qui réponde au pouvoir des clefs confié par le Christ à son Église. Matth., XVI, 19, et XVIII, 18; Joa., XX, 23.

Le sens exact de ces textes sera précisé à l'art. POUVOIR DES CLEFS. Il suffit de constater ici qu'il y est question d'une véritable juridiction sur les consciences, exprimée sous la double image des clefs et du lien. Juridiction de caractère religieux, puisque l'entrée dans le royaume des cieux en dépend, et d'une souveraine efficacité, puisque les actes de la terre sont ratifiés au ciel. Ce trait général suffirait à indiquer un pouvoir direct et actif dévolu à l'Église sur les destinées éternelles de ses membres : ce qui signifie déjà tout autre chose que la prédication générale de l'Évangile ou la simple annonce que les péchés sont remis à qui se repent.

Mais on remarquera de plus que ce pouvoir est à double forme : il vaut également pour lier et pour délier, pour remettre les péchés et les retenir. Le tout sous la responsabilité des apôtres et avec la garantie de la sanction divine. Ce qui suppose une véritable sentence, avec la double alternative normale de la miséricorde ou de la sévérité. Or, dans l'un et l'autre cas, l'action de l'Église a un caractère positif : en la personne des apôtres, c'est l'Église qui lie ou délie, qui remet ou retient les péchés. Qu'ailleurs les apôtres soient chargés de prêcher l'Évangile où est incluse la promesse du pardon divin, Luc., XXIV, 47, ce n'est pas en question; mais on ne saurait contester davantage qu'ici ils reçoivent la mission de l'interpréter et de le réaliser, sans qu'il y ait de différence entre le rôle de Dieu dans le ciel et celui de ses ministres ici-bas. C'est méconnaître le sens évident de ces textes, quand on accepte leur authenticité comme le faisaient les protestants, que de n'y pas voir un droit réel d'absolution à l'égard du péché.

2° A cette exégèse la pratique constante de l'Église vient ajouter son appui. Il sera question ailleurs des particularités de l'ancienne discipline pénitentielle : voir CONFESSION et PÉNITENCE. Mais, aussitôt qu'apparaît une organisation ecclésiastique de la pénitence, il est certain que l'Église y revendique une juridiction précise sur les consciences individuelles et qu'elle entend prononcer à leur endroit une sentence d'autorité.

Dès le début du IIIe siècle, les canons d'Hippolyte, document liturgique d'origine romaine et qui remonte évidemment à une plus haute antiquité, ont cette formule pour le sacre de l'évêque : « Accorde-lui, Seigneur, l'épiscopat... et le pouvoir de remettre les péchés. » *Can. Hipp.*, 17, dans Duchesne, *Les origines du culte chrétien*, p. 506. Vers la même époque, l'auteur des apocryphes clémentins prête à Pierre ces paroles à l'égard de son successeur : « Je donne à Clément le pouvoir de lier et de délier qui m'a été donné par le Seigneur. » Plus loin, tous les évêques sont appelés, en une image hardie dont l'Évangile est évidemment la source, « les clefs du ciel ». *P. G.*, t. I, col. 464, 478.

Ce pouvoir reçut, en ces premières années du IIIe siècle, une application retentissante dans le célèbre édit du pape Calliste, qui provoqua les protestations de Tertullien. Or le pape avait dit : « Aux fornicateurs et aux adultères qui font pénitence je remets leurs péchés. » Tertullien, *De pudicit.*, 1. Et il s'appuyait pour cela, non seulement sur le droit général qu'a l'Église de remettre les péchés, *habet potestatem Ecclesia delicta donandi*, mais sur le texte évangélique où ce pouvoir est accordé à Pierre. *Ibid.*, 21. Tertullien, son adversaire, n'a rien à dire contre ce texte, si ce n'est qu'il s'applique « non aux évêques mais aux spirituels, » ni contre ce pouvoir, si ce n'est qu'il n'est pas opportun d'en user. Son rigorisme veut restreindre le pardon ecclésiastique aux fautes légères; mais il admet sans peine que la rémission de celles-ci soit demandée à l'évêque... *levioribus delictis veniam ab episcopo consequi poterit. Ibid.*, 18. Ainsi l'acte du pape et les récriminations de son contradicteur montaniste s'accordent à attester le plein exercice de l'absolution ecclésiastique. Saint Cyprien témoigne pareillement qu'il faut, pour rétablir les pécheurs dans leurs droits, l'intervention de l'Église : *per manus impositionem episcopi et cleri jus communicationis accipiant;* et il s'indigne qu'on prétexte la persécution pour réconcilier les chrétiens faillis sans cette imposition des mains : *nondum manu eis ab episcopo et clero imposita. Epist.*, XVI, 2; édit. Hartel, p. 518-519. L'évêque de Carthage ne connaît qu'une pénitence régulière, celle qui aboutit à la *remissio facta per sacerdotes. De lapsis*, 29.

Le seul point sur lequel on ait pu hésiter, c'est le moment précis de l'absolution dans l'ensemble des exercices pénitentiels. Car on peut distinguer, dès cette époque primitive, deux interventions de l'Église : l'une au début, pour admettre le pécheur à la pénitence et déterminer sa peine; l'autre à la fin, pour prononcer sa réconciliation. La symétrie avec nos institutions actuelles a porté plusieurs théologiens à chercher l'absolution dans la première sentence : elle

semble plutôt s'identifier avec la seconde qui seule, d'après saint Cyprien, rendait aux pénitents, après l'accomplissement de leur pénitence, le « droit à la communion ». Plus tard, quand la discipline devint plus douce, l'absolution prit place avant la satisfaction. Ce régime semble avoir commencé par être exceptionnel : il a fini par devenir normal.

3° Bien que l'autorité divine, manifestée par l'Écriture et la tradition, soit ici le seul argument décisif, il n'est pas impossible de la corroborer par quelques inductions ou convenances théologiques.

Le pouvoir d'absolution s'harmonise fort bien avec la médiation générale de l'Église dans l'économie du surnaturel. Quand on lui reconnaît qualité pour nous accorder la vie de la grâce par le baptême, pourquoi lui refuser le droit de la rétablir ? En même temps que la logique abstraite, la conception catholique a pour elle la psychologie. Car l'absolution sacerdotale est un véritable besoin pour les âmes faibles qu'écraserait sans cela l'angoisse de leurs péchés; même pour les autres, elle devient une source inappréciable de réconfort et de paix. C'est tellement vrai que les premiers protestants conservaient encore la pratique de l'absolution privée et que les meilleurs d'aujourd'hui commencent à y revenir.

Objecter, d'après Marc, II, 7, que la rémission des péchés est un pouvoir qui passe l'homme est évidemment hors de propos. Car l'Église ne prétend absoudre qu'en vertu de l'autorité divine; mais rien n'empêche qu'à ce titre ministériel et délégué elle exerce un véritable droit.

III. Sens et valeur de l'absolution. — Une fois reconnue l'existence de l'absolution ecclésiastique, la question de sa valeur n'offre plus de difficulté. C'est à l'Église qui l'exerce qu'il faut demander la manière dont elle l'entend. Or elle l'a toujours regardée comme un acte positif à l'encontre du péché et de ses suites.

Les textes évangéliques sont d'une simplicité féconde et d'une richesse indéfinie. Il y est question de remettre ou de retenir les péchés, non point de les déclarer remis. Et cette rémission porte sur le péché lui-même, non pas seulement sur ses conséquences. C'est faire violence à ces paroles que de les transposer sur le plan subjectif d'une simple déclaration, ou encore de les restreindre à la peine du péché alors qu'elles en visent formellement la coulpe.

Dans la tradition chrétienne, l'absolution apparaît, au sens le plus général, comme la rémission du péché devant Dieu et devant les hommes. Plusieurs historiens protestants ne veulent lui reconnaître qu'une valeur purement ecclésiastique. Il est certain que le pénitent était exclu de la communion de l'Église, c'est-à-dire de la participation aux saints offices et aux sacrements, et que sa réconciliation avait pour but et pour résultat de lui en rendre le bienfait. Mais ce n'était là que le côté extérieur de la pénitence : le côté intérieur y correspond de tous points. Il est notoire que l'Église prétend traduire par ses actes la réalité même telle qu'elle existe devant Dieu. Calliste entendait proprement « remettre les péchés » : *Ego... delicta pœnitentia junctis dimitto.* En quoi Tertullien lui reproche d'usurper un pouvoir réservé à Dieu. Le pape et le sectaire sont d'accord pour rendre hommage au réalisme surnaturel des sentences portées par l'Église. Il apparaît non moins clairement dans l'assimilation qui est faite, et par Tertullien lui-même, entre la pénitence et le baptême : la portée de la première ne saurait donc être moindre que celle du second. « Dans le baptême il y a bien rémission de tous les péchés, écrivait saint Ambroise contre les novatiens. Qu'importe que ce soit par la pénitence ou par le baptême que les prêtres revendiquent ce droit ? » *De pæn.*, I, 8, 36, *P. L.*, t. XVI, col. 477.

Seulement l'efficacité de l'absolution restait encore liée à celle des actes du pénitent, sans que fût élaborée la théorie de leurs rapports. La scolastique aborda ce problème, mais tout d'abord avec l'idée fausse de chercher une action distincte à la contrition du sujet et à l'absolution du ministre. D'où la confusion qui règne sur les premiers essais de systématisation théologique. Ainsi Hugues de Saint-Victor enseignait-il que la contrition efface la coulpe, tandis que l'absolution remet la peine éternelle qui est pour lui le péché même. Pierre Lombard, au contraire, se rattachant après saint Anselme à Luc, XVII, 14, admet que la contrition efface également l'une et l'autre, mais que l'absolution a pour rôle de le proclamer.

Ces conceptions, entre lesquelles se partagent les écoles du XII^e siècle, étaient encore très imparfaites. Elles furent dépassées au XIII^e grâce au concept précis d'attrition et à une perception plus synthétique de l'action du sacrement. Dès lors l'effet global de la pénitence est la rémission des péchés. A cette fin les actes du pénitent contribuent comme matière et l'absolution comme forme. Le sacrement résulte de l'union indissoluble des deux éléments; mais c'est à la forme que revient le rôle principal. Ainsi la théologie aboutissait à une systématisation capable de donner toute sa valeur au pouvoir des clefs.

IV. Question d'application : formule de l'absolution. — Il n'y a pas de doute sur la formule actuelle de l'absolution. Le concile de Trente précise que la forme du sacrement de pénitence est contenue dans les paroles : *Ego te absolvo*, etc. Celles qui précèdent ou qui suivent sont de simples prières très louablement ajoutées par l'Église, mais qui n'appartiennent pas à la forme essentielle du sacrement. Sess. XIV, c. III, Denzinger-Bannwart, n. 896. Encore est-il admis chez les moralistes que les deux mots *te absolvo* sont suffisants pour la validité, parce qu'ils expriment la fin du sacrement et le rôle du prêtre à son endroit.

Sur cette donnée certaine une théorie d'école s'est constituée, qui requiert une formule indicative comme nécessaire à l'absolution. Cette doctrine est déjà développée par saint Thomas, *Sum. theol.*, III^a, q. 84, a. 3, pour qui « la forme, en principe, doit signifier ce qui se fait par rapport à la matière du sacrement. » D'où il suit qu'une forme déprécative ne serait pas suffisante parce que de telles paroles ne signifient pas que l'absolution se fait, mais demandent qu'elle se fasse.

En réalité cependant cette forme indicative est d'origine récente. Il est établi par les historiens, v. g. Morin, *De sacramento pœnitentiæ*, appendix, et Martène, *De antiquis Ecclesiæ ritibus*, I, 6-7, que les plus anciennes formules latines sont de type déprécatif, telle que celle qui est conservée par le sacramentaire gélasien, *P. L.*, t. LXXIV, col. 1096-1098, à moins qu'elles ne soient de type indéterminé comme celle du pénitentiel d'Egbert : « Sois absous de tous tes péchés par Dieu le Père, le Fils et le Saint-Esprit. » Morin, *Appendix*, p. 19. Il faut arriver au XI^e siècle pour trouver les premières formules où le prêtre parle en son propre nom. Ces formules indicatives avaient définitivement prévalu au XIII^e siècle; mais l'Orient continue encore aujourd'hui à employer une formule déprécative.

Cela étant, comme il est impossible de contester la validité de l'absolution conférée partout si longtemps avec de pareilles formules et tout autant de les ramener au type actuellement requis, l'hypothèse s'est imposée aux théologiens de formes diverses successivement valides au cours des âges. Ainsi le sacrement de pénitence offrirait un nouveau cas de cette détermination par l'Église des matières et des formes sacramentaires que tant d'autres permettent de constater.

V. Conséquences morales et religieuses. — Peu de doctrines ont avec la vie religieuse des rapports plus directs et plus profonds.

D'une part, l'absolution sacramentelle constitue un des plus nobles privilèges de l'Église. « Qui peut remettre les péchés si ce n'est Dieu seul ? » disaient à Jésus les pharisiens. Autant ce pouvoir choque la raison superficielle, autant il grandit dans l'ordre surnaturel l'Église qui le revendique et qui l'exerce. Par là elle s'affirme comme investie d'une mission divine, comme médiatrice autorisée entre Dieu et les âmes. Elle s'assimile d'une manière toute particulière à son divin chef en reproduisant une de ses fonctions les plus caractéristiques. Il n'est pas, au contraire, de pire abdication que celle des Églises qui ont laissé diminuer ou disparaître en elles la foi en cette juridiction sur les consciences.

Ce pouvoir abstrait de l'Église est détenu par le prêtre son ministre, qui trouve là une des sources les plus insignes de sa dignité. Ascètes et théologiens sont d'accord pour comparer cette puissance, qui atteint le corps mystique du Christ, à celle de la consécration qui porte sur son corps sacramentel. Les deux réunies forment l'auréole du sacerdoce chrétien. D'un point de vue pratique, le prêtre y trouve un motif pressant de maintenir vivace le sentiment de ses responsabilités, puisqu'il doit agir comme juge des âmes et prononcer sur elles des arrêts souverains. En même temps, comme c'est un ministère des plus délicats, il doit s'en montrer digne par une préparation en conséquence : préparation intellectuelle par l'étude de la loi divine qu'il a charge d'appliquer, préparation morale et professionnelle par la pratique de la sainteté et l'acquisition de l'expérience qui apparaissent là plus nécessaires que jamais. Le pouvoir d'absolution est un des pôles les plus puissants de l'ascétisme sacerdotal.

Enfin le fidèle qui en bénéficie est par là invité à la reconnaissance envers le don divin qui assure à ses détresses spirituelles la plus efficace consolation, à ses fautes le pardon le plus facile et le plus sûr. Il n'est que d'imaginer ce qu'il perdrait en le perdant pour en sentir le prix.

Dictionnaire de théologie catholique, art. *Absolution*, t. I, col. 138-252; Batiffol, *Les origines de la pénitence*, dans *Études d'histoire et de théologie positive*, 6e édit., 1920; saint Thomas, *Sum. theol.*, supplem. q. 17-20; Suarez, *De sacramento pœnitentiæ*, disp. XIX; Billot, *De sacram. pœn.*, th. I-III.

J. Rivière.

ABSOLUTION SACRAMENTELLE (FORMULE DE L'). — Elle est indiquée au rituel romain, tit. III, c. 2. « Lorsque le confesseur veut donner l'absolution à son pénitent, après lui avoir imposé une pénitence salutaire, il dit d'abord : *Misereatur tui omnipotens Deus, et dimissis peccatis tuis, perducat te ad vitam æternam. Amen.* » Puis, levant la main droite vers le pénitent, il ajoute : *Indulgentiam, absolutionem et remissionem peccatorum tuorum tribuat tibi omnipotens et misericors Dominus. Amen.* » Ainsi donc, d'après le rituel, ces deux formules, qui pratiquement sont récitées par le confesseur avant l'exhortation au pénitent, pendant que ce dernier achève le *Confiteor*, font partie de la formule intégrale de l'absolution et ne doivent pas être omises sans motif suffisant. Le prêtre dit ensuite : *Dominus noster Jesus Christus te absolvat.* Nous avons là, comme dans le *Misereatur* et l'*Indulgentiam*, une ancienne formule déprécative, suivie du reste aussitôt de la formule impérative : *et ego auctoritate ipsius te absolvo.* Cette absolution, donnée au nom de Notre-Seigneur, porte d'abord — dans la mesure où le pénitent en a besoin, dans la mesure aussi où le confesseur a le pouvoir d'en absoudre — sur les *censures* (excommunication, suspense, interdit) que le pénitent pourrait avoir encourues : *ab omni vinculo excommunicationis, suspensionis* (mot que l'on omet si le pénitent est un laïque, la suspense ne pouvant être encourue que par un clerc) *et interdicti, in quantum possum et tu indiges.* L'absolution des *péchés* vient ensuite : *Deinde* (ce mot n'est pas une rubrique, mais fait partie de la formule, S. C. R., 11 mars 1837) *ego te absolvo a peccatis tuis, in nomine Patris* ✝, *et Filii, et Spiritus Sancti. Amen.* Le prêtre abaisse alors la main, et continue : *Passio Domini nostri Jesu Christi, merita beatæ Mariæ Virginis, et omnium sanctorum, quidquid boni feceris, et mali sustinueris, sint tibi in remissionem peccatorum, augmentum gratiæ et præmium vitæ æternæ. Amen.* Cette dernière prière a pour effet de donner à toutes les bonnes actions du pénitent *(quidquid boni feceris et mali sustinueris)* une valeur satisfactoire spéciale, que plusieurs théologiens assimilent à celle de la pénitence sacramentelle.

Telle est la formule complète de l'absolution. Bien que les parties déprécatives *Misereatur, Indulgentiam, Passio...* ne soient pas essentielles, on ne doit pas les omettre sans motif suffisant (can. 885); d'après le rituel, on peut les omettre dans les confessions plus fréquentes et plus courtes; on le peut aussi pour toute autre raison semblable, comme le manque de temps, ou le nombre considérable de pénitents à entendre. Le rituel donne même, pour le cas d'un danger de mort pressant, une formule très courte : *Ego te absolvo ab omnibus censuris et peccatis, in nomine Patris* ✝ *et Filii, et Spiritus Sancti. Amen.*

F. Cimetier.

ABSTINENCE ET JEÛNE. — Bien que les deux notions d'abstinence et de jeûne soient distinctes, nous traiterons simultanément ces deux questions : *historiquement* en effet, l'abstinence apparaît plutôt comme partie intégrante du jeûne que voulue pour elle-même; et *pratiquement* les deux lois sont connexes. Le Code de droit canonique les explique du reste toutes deux en même temps, c. 1250-1254.

I. L'abstinence. — 1° Étymologiquement le mot abstinence *(abstinentia)* signifie éloignement (se tenir loin de) : v. g. s'abstenir du péché. Cf. II Petr., II, 11. Au sens spécial où ce mot est employé dans la langue ecclésiastique, il signifie l'exclusion à certains jours de certains aliments.

2° Le principal de l'abstinence a toujours été l'exclusion de la *viande*, et par suite du sang, de la graisse, du jus de viande. Mais on y comprit parfois (en Orient, et même en Occident) tout ce qui provenait de la chair (œufs, laitage, etc.), et même le vin et le poisson. Voir A. Villien, art. *Abstinence* dans le *Dictionn. de Droit canonique*, t. I, col. 129-131.

3° La *discipline actuelle* est ainsi formulée par le canon 1250 : « La loi de l'abstinence interdit de se nourrir de viande et de jus de viande, mais ne défend ni les œufs, ni les laitages, ni les condiments, quels qu'ils soient, même s'ils proviennent de la graisse des animaux. » Le canon indique donc ce qui est défendu, et ce qui est *permis*.

Ce qui est défendu : « la viande et le jus de viande. » Ces mots sont à interpréter selon l'usage et l'opinion commune, et non selon des déductions scientifiques. Or l'usage entend par là la chair des animaux dits à sang chaud, naissant et vivant sur terre ou ne pouvant longtemps demeurer sous l'eau. Ne sont donc compris dans la défense ni les poissons, ni les coquillages (huîtres, moules, écrevisses, etc.), ni même les escargots, tortues, grenouilles, langoustes, et en certaines régions les foulques et poules d'eau, voire les loutres et castors.

Ce qui est permis : « les œufs, les laitages et tous les *assaisonnements*, même *avec la graisse* des animaux

défendus. » Est de même supprimée par le Code, c. 1251, § 2, l'ancienne interdiction de manger de la viande et du poisson au même repas pendant le carême.

On pèche contre l'abstinence autant de fois qu'on enfreint la loi dans une même journée, par des actes moralement distincts. Pour qu'il y ait matière grave, la plupart des théologiens demandent plus de 60 gr. de nourriture prohibée. En cas d'oubli de la loi : si l'on s'en souvient alors que le repas est déjà préparé, on peut le prendre à moins que l'on puisse facilement le renvoyer au lendemain et en préparer un autre.

L'abstinence n'est obligatoire qu'après l'âge de sept ans accomplis, c. 1254, § 1. Elle est prescrite tous les vendredis de l'année, c. 1252, § 1, et de plus le mercredi des Cendres, les samedis de carême, le samedi saint jusqu'à midi, les jours des quatre-temps, et aux quatre vigiles de la Pentecôte, de l'Assomption, de la Toussaint et de Noël, c. 1252, § 2. L'abstinence des samedis de carême est reportée par indult au mercredi dans beaucoup de diocèses.

II. Le jeune. — Nous ne parlons pas ici du jeûne absolu, ou *naturel*, tel que le prescrit l'Église avant la réception de l'eucharistie, et qui comporte la privation totale de toute nourriture à partir de minuit; le jeûne dont nous parlons consiste essentiellement à *ne faire qu'un seul repas par jour*. Il est cependant permis de prendre, le matin et le soir, non pas un vrai repas mais un peu de nourriture, en se conformant, pour la qualité et la quantité des aliments, aux usages approuvés des lieux où l'on se trouve, c. 1251, § 1 : c'est ce que les théologiens appellent le *frustulum* (petit déjeuner du matin) et la *collation*.

1° *Repas principal*. — Il se prend d'ordinaire vers le milieu de la journée, mais il est permis de le renvoyer au soir, en prenant dans la journée la collation, c. 1251, § 2. A ce repas principal, on n'est plus tenu, comme autrefois, à l'abstinence de viande, à moins que l'abstinence elle aussi ne soit obligatoire ce même jour, et l'on peut y prendre, même pendant le carême, de la viande et du poisson, c. 1251, § 2. La quantité de nourriture n'y est pas limitée, ni le nombre des plats; ne sont pas interdits non plus les aliments recherchés. Il n'y a de règle à observer que la loi de la tempérance. « On peut manger à son appétit comme les jours ordinaires, et même un peu plus, pour se rendre plus facile l'observation du jeûne le reste de la journée. » *Jeûne et abstinence*, notions pratiques par un prêtre de diocèse de Lille, Paris, p. 8, 9. Ce serait violer la loi, dans sa lettre et dans son esprit, de faire durer outre mesure ce repas, ou, l'ayant interrompu à dessein, de le reprendre quelque temps après, en sorte qu'il représente non plus une seule mais deux réfections à peu près complètes. Mais ceci doit s'entendre moralement et selon l'estimation commune. Ainsi la durée de ce repas peut atteindre deux heures, et davantage si l'on a des convives. De même le repas peut être interrompu une demi-heure, et même une heure, s'il y a motif raisonnable.

2° Petit déjeuner ou *Frustulum*. — Il est permis à la condition d'observer les coutumes locales approuvées pour la *quantité* et la *qualité* des aliments. D'après l'usage français :

Pour la *qualité*. On peut prendre du pain, des légumes, de la soupe, du café, du chocolat, mais non du lait ou des œufs.

Pour la *quantité*. La quantité de nourriture solide ne doit pas dépasser au total environ soixante grammes; toutefois, on doit tenir compte du devoir d'état à remplir (le jeûne ne devant jamais empêcher de le remplir convenablement), du tempérament du sujet, de son appétit, comme aussi de la durée du jeûne.

3° A la *collation*, on doit observer également les coutumes locales approuvées soit pour la qualité, soit pour la quantité des aliments.

Pour la *qualité*, la viande est toujours défendue et cela partout, Com. du Code, 29 oct. 1919; dans beaucoup d'endroits les œufs et parfois les laitages, le poisson, le sont aussi; on peut toujours prendre pain, légumes cuits à l'eau, au beurre ou à la graisse, fruits, confitures, etc.

Pour la *quantité*, les théologiens français concèdent de deux à trois cents grammes. Mais là surtout il faut tenir compte des circonstances énumérées plus haut (devoir d'état, tempérament et appétit du sujet, durée du jeûne, etc.). Le jeûne étant de tous les jours en carême, on pourra prendre davantage, et de même si l'on prévoit le lendemain un surcroît de besogne.

4° Entre les repas, *le liquide ne rompt pas le jeûne*. On peut donc prendre (mais en respectant l'esprit de la loi, qui est un esprit de pénitence et de mortification) toute boisson pouvant servir de remède, de digestif ou de rafraîchissement (vin, thé, café, etc.); mais on ne peut prendre du lait, du chocolat, du jus de viande et autres boissons nourrissantes. « On tolère avec le vin une bouchée de pain *ne noceat potus*, selon l'adage. » A. Thouvenin, art. *Jeûne*, dans *Dictionn. théol.*, t. VIII, col. 1417.

5° Nous avons dit que le jeûne consiste essentiellement à ne faire qu'*un seul repas par jour*. Il s'ensuit que celui qui, sciemment ou par inadvertance, a rompu le jeûne en faisant même en plusieurs fois un deuxième repas véritable, ne peut plus jeûner le même jour. Il peut donc manger de nouveau, sans commettre de faute, en observant toutefois, s'il y a lieu, la loi de l'abstinence. De même, si quelqu'un prévoit que, dans la journée, il sera sur un territoire où le jeûne n'est pas de précepte — et qu'il aura par suite le droit d'y faire plusieurs repas — le jeûne ce jour-là n'est pas pour lui obligatoire, et il peut dès le matin déjeuner comme à l'ordinaire, sans les restrictions qui s'imposent les jours de jeûne.

6° La loi du jeûne oblige tous ceux qui ont achevé leur vingt et unième année, et jusqu'à l'âge de soixante ans commencés, c. 1254, § 2. Le jeûne est prescrit tous les jours du carême, sauf les dimanches, jusqu'au samedi saint à midi; et de plus, les mercredis, vendredis et samedis des quatre-temps, et aux vigiles de la Pentecôte, de l'Assomption, de la Toussaint et de Noël, c. 1252.

III. Exemptions et dispenses. — 1° Il n'y a ni jeûne, ni abstinence les dimanches, et, hors le temps du carême, les jours de fêtes de précepte, c. 1252, § 4. Par fêtes de précepte il faut entendre celles qui réellement subsistent comme telles (en France : Noël, l'Assomption, la Toussaint). De même les vigiles anticipées ne comportent ni jeûne ni abstinence. *Ibid.*

2° En raison de leur impuissance à observer la loi, sont *exemptés* du jeûne (ou de l'abstinence, ou des deux lois à la fois) tous ceux qui ne peuvent jeûner (ou faire abstinence) à cause de leur santé, de leur pauvreté, de leur profession, etc., sans s'exposer à un inconvénient grave. L'exemption du jeûne n'entraîne pas nécessairement l'exemption de l'abstinence.

3° Toutes les fois que l'on n'est pas certain d'avoir un motif suffisant pour pouvoir se considérer comme exempté du jeûne ou de l'abstinence, il faut recourir à l'autorité ecclésiastique pour exposer son cas, et obtenir (s'il y a lieu) la *dispense*.

Le *pape* peut dispenser dans toute l'Église, même sans motif. — Les *Ordinaires* et les *curés*, et dans leur couvent les supérieurs religieux exempts, pour de justes motifs et dans des cas particuliers, peuvent dispenser individuellement, même hors de leur territoire, les personnes ou les familles soumises à leur autorité, ainsi que les étrangers de passage sur leur territoire,

c. 1245, § 1. La dispense du jeûne et de l'abstinence peut même être accordée par l'Ordinaire à tout son diocèse, ou à un lieu déterminé, soit en raison d'une fête ou réunion attirant un grand concours de peuple (par exemple, pour une foire, un congrès), soit pour une cause générale intéressant la santé publique, c. 1245, § 2. — Les *confesseurs* n'ont par eux-mêmes aucun pouvoir de dispenser, mais les évêques leur délèguent ordinairement ce pouvoir dans leurs mandements de carême.

Dès que la cause qui a fait obtenir la dispense cesse certainement et totalement d'exister, la dispense cesse aussitôt de valoir, et la loi redevient obligatoire, c. 86. Suivant l'usage français, généralement rappelé par les évêques dans leurs mandements, tous ceux qui usent d'une dispense de jeûne ou d'abstinence sont invités à faire en compensation une aumône, dite aumône de carême, affectée d'ordinaire à une œuvre pie déterminée, par exemple à l'œuvre des séminaires.

F. Cimetier.

ABSTRACTION. — Les diverses théories relatives à l'abstraction et à la généralisation devant être nécessairement exposées et discutées à propos de la question de l'origine des idées (voir Idée), on se contentera dans cet article de préciser la notion et de distinguer les principales espèces d'abstraction dont il est question soit dans la philosophie scolastique, soit chez les modernes.

I. Dans la philosophie scolastique. — A. *Abstraction réelle, abstraction mentale.* — Étymologiquement, abstraire *(abstrahere,* tirer de), c'est séparer, détacher afin de retenir, extraire un élément de l'ensemble, du tout auquel il appartient. A cause de la généralité de ce sens étymologique les auteurs scolastiques commencent d'ordinaire leurs exposés sur l'abstraction en distinguant de celle dont ils ont à traiter une abstraction *réelle (matérielle, physique)* qui consisterait dans une extraction matérielle. Tel serait le cas d'un membre que l'on amputerait. Tel également celui des éléments qu'en vertu de leurs affinités les substances chimiques empruntent à d'autres pour former de nouvelles combinaisons ou que les végétaux tirent du sol pour se nourrir. Pareilles opérations ne portent pas en français le nom d'abstraction et c'est par un abus de mots qu'on les désignerait ainsi, à moins que l'on ne veuille précisément insister à l'occasion, comme le font parfois certains philosophes, sur l'analogie que l'abstraction proprement dite présente avec les autres activités naturelles. La seule abstraction au sens vrai du mot est donc l'abstraction *mentale (intentionnelle).* Elle consiste dans une opération de connaissance, qui ne modifie en rien la réalité physique des objets auxquels elle s'applique, mais qui se termine à la prise de possession par l'esprit, soit sous forme de connaissance proprement dite, perception ou conception, soit sous forme de détermination psychique préliminaire, requise pour la connaissance d'un ou de plusieurs éléments unis à d'autres dans la réalité. Les autres éléments ne sont considérés par là ni comme inclus dans l'objet, ni comme exclus; ils sont simplement ignorés ou négligés. D'où l'adage : « faire abstraction n'est pas mentir. » En effet concevoir séparément des éléments unis dans la réalité n'est pas nier leur union. La représentation sans doute est inadéquate; elle n'est pas fausse. — Peut-être est-il opportun de noter à ce propos que l'on *abstrait* d'un tout les éléments que l'on considère, mais que l'on *fait abstraction* des éléments que l'on néglige.

B. *Abstraction dans la connaissance sensible.* — Bien que les scolastiques aient peu insisté sur l'abstraction sensible, on trouvera cependant chez eux des allusions à une double abstraction.

1° Ils diront par exemple que le sens, à l'imitation de l'intelligence, *reçoit d'une certaine façon des éléments abstraits de la matière.* En effet, selon la théorie scolastique, la sensation suppose assimilation de la faculté sensible à la qualité perçue par la production dans le sens, sous l'action de l'objet, d'une espèce impresse, c'est-à-dire d'une détermination qualitative à la ressemblance de la forme accidentelle ou qualité de l'objet. Bien qu'il y ait, non pas transport physique de la forme de l'objet dans le sens, mais production d'une forme semblable, on dira que la forme de l'objet est reçue dans le sens. D'autre part le sens étant matériel reçoit cette forme dans sa propre matière et ne s'assimile pas, ce qui est impossible, la matière même de l'objet. Il y a donc dans le sens réception de la forme de l'objet sans sa matière et par là-même abstraction.

2° Les sens, remarquent en second lieu les scolastiques, ne saisissent dans un objet que les qualités à la perception desquelles ils sont ordonnés de par leur nature. *L'œil perçoit la couleur d'un fruit, mais n'en perçoit pas l'odeur.* De la même manière, un philosophe du XVIIIe siècle, Laromiguière, disait que l'on pouvait considérer les sens comme « des machines à abstraction. »

Ces deux abstractions sont d'ailleurs l'une et l'autre nécessaires, inconscientes, toutes spontanées. — On ne rencontre guère, semble-t-il, chez les auteurs scolastiques d'allusions à l'abstraction spontanée que réalisent la mémoire et l'imagination en fixant et reproduisant les données de la perception sensible d'une manière incomplète et toujours plus ou moins schématique. Ils ne paraissent guère non plus avoir souligné le rôle de l'attention qui, en nous permettant, dans une représentation donnée, d'insister (voir Attention) sur un élément, par exemple un profil et sa forme géométrique, en négligeant sa couleur..., opère des dissociations spontanées ou volontaires dont les résultats se fixent précisément dans la mémoire et l'imagination. L'étude de ce schématisme, poussée très loin par les modernes, n'a pas été esquissée par les scolastiques. Il n'y a cependant là rien qui soit contraire à leurs principes; à condition toutefois de remarquer qu'un schème, si pauvre et si décharné soit-il, n'en reste pas moins du sensible, du matériel, de l'individuel, essentiellement distinct par conséquent du concept, de la notion spirituelle et universelle. (Voir Idée.)

C. *Abstraction dans la connaissance intellectuelle.* — Tout autre est le résultat de l'abstraction pratiquée par l'intelligence dont il importe, beaucoup plus que pour l'abstraction sensible, de bien distinguer les formes.

1° *Abstraction directe ou de l'intellect-agent.* — Selon la théorie scolastique qui rejette les idées innées, l'intelligence est bien un pouvoir général de penser, mais de lui-même indéterminé par rapport à tel ou tel objet. Une détermination complémentaire qui l'assimile à l'objet lui est nécessaire pour qu'il soit en mesure de le concevoir. Cette détermination ne peut être produite directement par l'action matérielle impossible d'un objet matériel sur une faculté spirituelle. La représentation sensible elle-même, étant organique, c'est-à-dire encore d'ordre matériel bien que déjà psychique, intelligible en puissance et non en acte, ne peut non plus ni jouer directement ce rôle déterminateur, ni même, faute de proportion avec l'effet spirituel à produire, être la cause adéquate ou même principale de la détermination requise. Celle-ci sera donc produite par l'opération d'une faculté active, spéciale, d'ordre spirituel : l'intellect-agent, faculté qui n'est pas elle-même connaissante mais dont le rôle unique est d'élaborer, en collaboration avec les données de la perception sensible, l'espèce impresse intel

ligible qui reçue dans l'intellect proprement dit ou passif lui permettra de concevoir, de penser l'objet correspondant. En tant que cette opération, spontanée, automatique, inconsciente, dégage en quelque sorte des données sensibles l'élément intelligible qui y était contenu en puissance pour l'imprimer dans l'intellect passif, il y a abstraction. Par une conséquence de la théorie thomiste de l'individuation des formes par la matière (voir INDIVIDUATION), l'idée ainsi élaborée se trouve être immédiatement une idée universelle : soit l'idée d'homme en général et non pas de tel ou tel individu humain. L'intellect-agent, en même temps qu'il spiritualise la forme, réalise donc une abstraction totale ou universelle. Pour Suarez au contraire et les philosophes qui comme lui rejettent la thèse thomiste de l'individuation et admettent que notre connaissance débute par le singulier, l'abstraction universelle aura lieu tout entière dans l'ordre conscient.

2° *Abstraction réfléchie : totale ou universelle, formelle.* — Quoi qu'il en soit de cette controverse, tous les scolastiques admettent qu'une fois en possession d'idées déjà constituées, l'intellect est encore capable, grâce à des analyses et à des comparaisons, d'une double abstraction consciente. L'une, *abstraction totale ou universelle*, consiste à tirer une notion plus universelle, espèce ou genre, d'une notion qui l'est moins : espèce, genre subalterne ou même individu (Suarez). Par exemple, en comparant plusieurs sortes d'animaux, j'abstrairai en ne retenant que certains caractères communs : quadrupède..., vertébré..., animal... L'autre, *abstraction formelle*, considère les natures ou formes d'êtres dans leur essence, dans ce qui les constitue en propre, en les isolant de l'idée de sujet dans lequel elles se réalisent et des déterminations qui peuvent leur être adjointes dans ces sujets. Par exemple, dans l'homme ou sujet humain je considérerai ce qui le fait tel, à savoir : l'humanité; dans un objet blanc, la blancheur. Cette seconde espèce d'abstraction conduit à une notion dite abstraite, exprimée par un terme dit abstrait : humanité, blancheur; au contraire l'abstraction totale peut fort bien se terminer à une notion dite concrète, exprimée par un terme dit concret : homme, animal. Cette notion n'en sera pas moins, comme universelle, le résultat d'une abstraction.

Ce que nous avons dit jusqu'ici de l'abstraction scolastique s'applique à l'abstraction *simple* qui consiste dans une appréhension, sans affirmation ni négation. A cette abstraction les scolastiques en opposent une autre : abstraction *composée (judicative, négative)*, qui consiste dans un jugement par lequel on affirme la distinction de deux formes. L'abstraction simple est quelquefois dite *précisive;* cependant par *précision* on entend souvent une abstraction dans laquelle on insiste sur la stricte exclusion de tout ce qui est étranger à la forme abstraite, en tant que telle.

II. ABSTRACTION CHEZ LES MODERNES. — Toutes différentes des théories scolastiques sont les théories des modernes sur la sensation et plus encore sur l'intellection, qui n'est plus généralement distinguée essentiellement, comme spirituelle, de la sensation organique. Aussi n'est-il pas question d'abstraction sensible au sens 1°; encore moins de l'abstraction de l'intellect-agent. Par contre les modernes insistent beaucoup sur les associations et dissociations d'éléments sensibles qui peuvent, grâce au jeu de l'attention, être réalisées dans l'ordre de la mémoire et de l'imagination et aboutir ainsi à la constitution d'*images génériques, typiques*, de *schèmes* qui s'associeront aux mots et par lesquels ils espèrent pouvoir résoudre le problème de l'acquisition des idées générales. On trouve chez les modernes la distinction entre abstraction *spontanée* et abstraction *réfléchie;* ils notent que l'abstraction a des degrés, mais ne se préoccupent pas de distinguer abstraction universelle et abstraction formelle. Enfin la plupart, à raison de leur criticisme ou idéalisme, se refusent à parler de réalité objective dans la définition de l'abstraction. La réalité objective nous est inconnue ou nous la construisons; il nous faut donc partir pour définir l'abstraction, non pas de la réalité et de ce qui s'y trouve uni, mais de notre représentation. D'où la définition proposée par le *Vocabulaire de la Société française de philosophie : Action de l'esprit considérant à part un élément (qualité ou relation) d'une représentation ou d'une notion, en portant spécialement l'attention sur lui et en négligeant les autres.* Ne rentrent dans cette définition ni l'abstraction de l'intellect-agent, ni l'abstraction sensible au sens 1°, ni même le fait que l'œil saisit la couleur et ignore les autres qualités.

Quelques auteurs modernes proposent toutefois de distinguer deux sortes d'abstraction. Si je considère en effet la couleur de cette page sans faire attention à sa forme, j'abstrais la couleur, mais elle n'en reste pas moins la couleur blanche singulière de *cette* page et non d'une autre. On appellerait cette opération *dissociation.* Au contraire, si je considère la couleur en général, ou même la couleur blanche, mais en faisant abstraction aussi bien de la nuance de cette page que de toute autre, il y a plus que dissociation d'éléments singuliers inaltérés, il y a transformation, passage à un autre ordre : ce serait l'*abstraction.* — Cette distinction pourrait avoir l'avantage de replacer sur son vrai terrain dans la philosophie moderne, en corrigeant les confusions commises par les sensualistes, le problème de l'universel.

III. ROLE DE L'ABSTRACTION. — Ce sera suffisamment le caractériser et en souligner l'importance que faire remarquer que l'abstraction est pour nous condition de toute pensée distincte, de toute science et de tout langage. Sans elle, nous en resterions à la perception nécessairement confuse, parce que globale et trop complexe, des objets concrets. Faute également de pouvoir isoler de leurs caractères individuels les caractères communs des objets, aucune généralité, aucune unité dans notre connaissance; donc pas de généralisation de l'expérience, pas de science, mais l'indéfinie variété des cas singuliers. Les langues sont essentiellement composées de noms communs et l'attribution d'un prédicat à un sujet suppose l'abstraction.

L'abstraction comporte des degrés; à mesure qu'on s'élève, la compréhension des notions diminue et leur extension croît. Les scolastiques se basaient sur trois degrés essentiels d'abstraction, pour établir une classification générale des sciences. Le 1er degré consiste à négliger les conditions individuelles, mais en gardant l'idée d'êtres matériels déterminés par les qualités sensibles : résistance, température, couleur... C'est le degré d'abstraction des *sciences physiques* ou *de la nature.* Au 2e degré, on fait abstraction des qualités sensibles pour ne plus garder que l'idée de matière déterminée par la quantité : espace, temps, nombre, figures, rapports de grandeur... C'est le degré des *sciences mathématiques.* Au 3e degré, on abstrait de toute matérialité pour ne garder que les notions d'être, substance, cause... qui conviennent même aux êtres spirituels : c'est le degré des *sciences métaphysiques.*

R. VERNAY.

ABUS DE POUVOIR. — Le *Codex juris canonici* consacre un titre entier aux divers abus de pouvoir, lib. V, tit. XIX, c. 2404-2414. Tout abus de pouvoir, déclare-t-il d'abord, doit être puni par le supérieur légitime. Lorsque le Code a déterminé telle peine pour tel abus, il n'y a qu'à s'y tenir; sinon, c'est au supé-

rieur à fixer lui-même la peine suivant la gravité de la faute, c. 2404. Celui qui abuse d'un pouvoir qui lui a été conféré par privilège ne le perd pas *ipso facto*, mais doit être dénoncé au Saint-Siège par l'Ordinaire si l'abus est grave, et mérite en tout cas d'être privé par mesure spéciale de ce privilège, c. 78. Le canon 2207 fait de l'abus de l'autorité une circonstance aggravante du délit.

Les différents abus de pouvoir signalés par le Code dans la réception ou l'administration des sacrements, dans la collation des bénéfices et des fonctions ecclésiastiques, dans le gouvernement des diocèses, dans le gouvernement des religieux, etc., seront étudiés à l'occasion de ces différents points.

F. Cimetier.

ACARIE (Madame), en religion bienheureuse Marie de l'Incarnation. — De famille bourgeoise, Barbe Avrillot naquit à Paris le 1er février 1566. Son père, Nicolas Avrillot, était chancelier de la reine Marguerite de Navarre, femme de Henri IV; sa mère, Marguerite L'Huillier, appartenait à la vieille bourgeoisie parisienne. Baptisée le lendemain de sa naissance à l'église de Saint-Merry, sa paroisse, Barbe Avrillot, suivant la coutume du temps, fut confirmée à sept ans, fit sa première communion à douze. Une tante, religieuse à l'abbaye de Longchamp, veilla sur son éducation. La jeune enfant, vive, intelligente et gaie, fût restée volontiers au couvent, si ses parents l'eussent laissée dans cet asile. Elle avait à peine quatorze ans quand ils la rappelèrent auprès d'eux. Au milieu des agitations de la vie mondaine, Barbe conserva ses habitudes de piété; elle demanda, mais sans l'obtenir, la permission d'entrer chez les sœurs augustines de l'Hôtel-Dieu pour y soigner les malades. Ses tendances vers la vie religieuse furent pour la jeune fille l'occasion de vexations, de corvées matérielles, de souffrances physiques qu'on lui imposa et qu'elle supporta patiemment. A seize ans et demi, elle fut mariée à Pierre Acarie, vicomte de Villemore et autres lieux, fils d'un conseiller du roi, pourvu d'une charge de maître des comptes. Plein d'entrain, homme du monde, malgré sa piété et son ardent catholicisme, Pierre Acarie s'éprit vivement de sa femme et voulut la produire pour faire admirer ses charmes. La belle « Mademoiselle » Acarie, dut faire violence à ses goûts, paraître dans les grandes assemblées : tout en s'y faisant aimer, elle continua sa vie de piété et de bonnes œuvres; en secret elle pleurait amèrement les petits mouvements de complaisance en elle-même qu'elle éprouvait.

Six enfants, trois garçons et trois filles, vinrent égayer le foyer conjugal et permettre à Mme Acarie de se montrer une mère vigilante et affectueusement inquiète. Pour un peu, sa dévotion eût été compromise par la lecture des romans de chevalerie qui la passionnaient, si son mari par un stratagème assez curieux n'y eût porté remède en substituant à ces romans des livres de piété élégamment reliés. La réaction dépassa les vues de Pierre Acarie : bientôt il trouva que sa femme était trop dévote. Maîtresse de maison accomplie, Mme Acarie fut en même temps l'objet de manifestations particulières de la grâce divine, de faveurs célestes qu'elle travailla à dissimuler de son mieux. Sa réputation de sainteté fut telle que l'on commença à lui demander des avis et des conseils de perfection chrétienne. Un religieux capucin, le P. Benoît de Canfeld, la rassura sur des phénomènes intérieurs et extérieurs qui l'inquiétaient et lui certifia que ces phénomènes venaient de Dieu.

Mais une heure critique allait sonner pour la famille. Nicolas Avrillot et Pierre Acarie, ardents catholiques, se compromirent dans l'affaire de la Ligue et se trouvèrent à peu près ruinés en même temps qu'ils subissaient la peine du bannissement après le triomphe de la cause royale. Résolue à sauver ce qu'elle pourrait du naufrage, la dévote Mme Acarie se mit à l'œuvre, étonna les contemporains par la netteté et la décision avec lesquelles elle rétablit les affaires de son mari. Bientôt il lui fallut se dérober à l'honneur et à la considération dont elle fut l'objet de la part de tout Paris. A l'hôtel Acarie on vit paraître les grandes dames de la cour, saint François de Sales, le modeste M. Vincent, etc.

C'est alors qu'ayant lu une traduction de la vie de sainte Thérèse, Mme Acarie devint l'instrument dont Dieu se servit pour introduire en France l'ordre du Carmel réformé. Avertie de cette mission par une vision de sainte Thérèse, l'humble dame voulut se dérober; elle consulta les théologiens qui lui conseillèrent de « s'ôter cela de l'esprit. » Dans une seconde apparition, sainte Thérèse insista, lui commandant de travailler à la fondation des carmélites en France, et lui donnant l'assurance qu'elle triompherait de tous les obstacles. Deux princesses, Mlle de Longueville et Mlle d'Estouteville, mises au courant du projet, prêtèrent leur appui, la première acceptant le titre de fondatrice; elles persuadèrent au roi Henri IV qu'il fallait faire venir des religieuses espagnoles. Le 18 juillet 1602, le roi signa les lettres patentes autorisant la nouvelle fondation. Huit jours après, au couvent des Chartreux, se réunit l'assemblée décisive concernant et la fondation et les moyens de la réaliser : M. de Brétigny fut invité à rédiger la demande de religieuses au général des carmes, saint François de Sales voulut bien rédiger en latin la lettre dans laquelle on demandait au pape Clément VIII d'autoriser l'entreprise. La nouvelle maison destinée à recevoir les religieuses serait pourvue de revenus, elle aurait pour supérieurs ecclésiastiques MM. Duval, Gallemant et Bérulle, on obtint rue Saint-Jacques la cession de l'ancien prieuré de Notre-Dame-des-Champs et Mlle de Longueville fit une donation considérable. En 1603, Clément VIII accorda la bulle d'institution; MM. de Bérulle et de Brétigny firent le voyage d'Espagne pour en ramener des religieuses. Six carmélites d'une vertu éprouvée, et parmi elles la Mère Anne de Jésus, la Mère Anne de Saint-Barthélemy, formées par sainte Thérèse, quittèrent le couvent d'Avila le 29 août 1604. Le 15 octobre suivant, elles entraient dans Paris par la rue Saint-Jacques et on leur montrait de loin la maison qu'elles devaient occuper : avant d'en prendre possession, il leur fallait aller vénérer les reliques de saint Denis durant l'octave de sa fête, faire un stage d'un jour et d'une nuit chez les bénédictines de Montmartre. Enfin, le 17 octobre 1604, les religieuses entraient dans la maison de la rue Saint-Jacques; à l'église, la Mère Anne de Jésus entonna le psaume : *Laudate Dominum, omnes gentes*, suivant l'usage de sainte Thérèse dans ses fondations. On choisit, dans la petite communauté de Sainte-Geneviève préalablement formée par Mme Acarie, les trois premières postulantes qui devaient entrer comme novices dans l'ordre du Carmel réformé : ce furent Mlle d'Hannivel, fille du grand audiencier de France, Mme Jourdain, veuve d'un bourgeois de Paris, Andrée Levoix, femme de chambre de Mme Acarie. On leur donna l'habit le jour de la Toussaint. Durant les semaines qui suivirent, de nouvelles recrues vinrent les rejoindre.

Mme Acarie eut une grande part aux fondations qui suivirent celle du grand couvent; souvent même elle dut aller sur place présider au nouvel établissement. Le 14 janvier 1605, moins d'un an après la première fondation, une petite caravane quittait Paris pour conduire à Pontoise les religieuses du nouveau monastère; trois religieuses espagnoles, dont la Mère Anne

de Saint-Barthélemy, étaient conduites par la prieure du couvent de Paris, Mme Acarie et ses trois filles, les supérieurs du Carmel les accompagnaient également. A la fin de 1605, on fit une nouvelle fondation à Dijon; Mme Acarie n'y alla point à cause de la trop grande distance, mais elle aida aux préparatifs du voyage. En 1606, elle dut beaucoup s'occuper du nouveau monastère d'Amiens. Elle eut part enfin à la fondation de Tours en 1608, ainsi qu'à celle de Rouen en 1609; sa participation fut moins directe aux autres fondations qui se firent encore de son vivant et qui furent très nombreuses; l'ordre comptait vingt-sept maisons en 1618. Avant de se donner elle-même à l'ordre, elle lui donna ses filles, ou plutôt les lui laissa prendre.

Dans le monde, malgré elle, et à son insu, sa situation était grande. Sans exagération, on peut dire que Mme Acarie fut pour beaucoup dans la résolution définitive que prit M. de Bérulle de fonder l'Oratoire; elle travailla à introduire les ursulines dans Paris. Lorsque, en 1613, M. Acarie tomba malade, sa femme le soigna elle-même jusqu'au dernier moment avec la plus vive tendresse, et l'aida à bien mourir. Libre désormais de suivre son attrait persistant pour la vie religieuse, elle alla se cacher comme sœur converse dans l'ordre du Carmel sous le nom de Marie de l'Incarnation. Du couvent d'Amiens, elle passa dans celui de Pontoise où elle mourut le 18 avril 1618.

Ce fut bien l'une des figures les plus originales de la société religieuse au XVI^e^ et au XVII^e^ siècles : elle fut une mère de famille accomplie, pratique en affaires, et en même temps un modèle de la vie intérieure la plus élevée. La cause de sa béatification, introduite dès 1627, eut à subir bien des lenteurs; elle aboutit cependant le 5 juin 1791, jour où Pie VI présida la cérémonie de la béatification dans la basilique de Saint-Pierre.

E. de Broglie, *La bienheureuse Marie de l'Incarnation; Madame Acarie*, 1566-1618, collection « *Les saints* », Paris, 1903. La bibliographie donnée à la fin du volume dispense d'entrer ici en d'autres détails.

J. Baudot.

ACCEPTION DE PERSONNES. — Faire acception de personnes, c'est tenir compte *indûment*, dans ses décisions, de la situation et des qualités des personnes. *Injustitia qua præfertur persona personæ propter causam indebitam.* Van Espen, *Jus eccles. univ.*, II p., tit. XXXI, c. 1, n. 1. Le Code condamne l'acception de personnes dans la collation des offices, c. 153, et la nomination aux paroisses, c. 459. Signalons aussi les canons établissant des garanties contre l'acception de personnes : v. g., le can. 232, § 2, n. 3, qui écarte du cardinalat les consanguins au 1^er^ et au 2^e^ degré d'un cardinal vivant; le can. 367, § 3, qui interdit à l'évêque de prendre comme vicaire général un de ses parents (surtout frère, oncle ou neveu); enfin le can. 1613 qui défend au juge, au défenseur du lien et au promoteur de la justice de prendre part à une affaire où ils seraient intéressés en vertu de la parenté, de l'intimité, ou pour des raisons d'argent. L'acception de personnes s'oppose directement à la justice *distributive*, mais parfois aussi indirectement à la justice *commutative*. Par exemple, si par acception de personnes un supérieur confère un office, une paroisse à un sujet certainement inapte ou indigne, il peut nuire gravement à l'Église et aux fidèles et être tenu à des réparations à leur égard, comme aussi parfois (en vertu de conventions particulières) à l'égard d'un candidat plus digne *injustement* évincé. De même le juge qui, par acception de personnes, aurait favorisé une partie aux dépens de l'autre, serait tenu de réparer, c. 1625, § 2.

F. Cimetier.

ACCIDENTS DU TRAVAIL. — La loi sur les accidents du travail (9 avril 1898) est une loi de la plus haute importance puisqu'elle intéresse des millions d'hommes et qu'elle leur distribue annuellement, en cas d'accidents, plusieurs centaines de millions de francs. En 1921, les salaires assurés se sont élevés à 22 milliards 603 millions pour 667 millions de primes. Les capitaux constitutifs créés ou versés en cette même année se sont élevés à 127 millions, les indemnités journalières payées à 145 millions, les frais médicaux et pharmaceutiques à 83 millions. Il y a eu, en 1920, plus d'un million d'accidents. C'est dire l'ampleur et l'envergure de cette loi qui mérite une étude sérieuse.

1. *Le principe nouveau.* — Avant la loi de 1898, l'accident était régi par l'article fameux du Code civil, l'art. 1382, ainsi conçu : « Tout fait quelconque de l'homme qui cause à autrui un dommage oblige celui par la faute duquel il est arrivé à le réparer. »

Par la faute duquel : il fallait donc que l'ouvrier blessé par une machine prouvât qu'il y avait eu faute du patron. D'où procès continuels aboutissant souvent à des résultats négatifs et plongeant ainsi d'innombrables familles dans la misère noire, comme si elles étaient responsables des inventions mécaniques, des redoutables engins accumulés dans les grandes entreprises modernes et à côté desquels ils doivent gagner leur vie. Plus de 75 % des accidents restaient ainsi à la charge de l'ouvrier.

La loi de 1898 introduisit dans notre droit une nouvelle théorie juridique, celle du risque professionnel. Désormais c'est le chef de l'exploitation qui devient normalement responsable; ayant le profit de l'entreprise, il en a les charges. Tout accident non intentionnel, même causé par la faute lourde de la victime, donne droit à une indemnité forfaitaire.

2. *Les établissements assujettis.* — Ce ne furent d'abord que les exploitations où il est fait usage d'une machine mue par une force autre que celle de l'homme ou des animaux. Puis successivement (loi de 1906) les entreprises commerciales; les entreprises agricoles, mais uniquement pour les accidents causés par l'emploi de machines mues par des moteurs inanimés (loi de 1899); les exploitations forestières (15 juillet 1914); tout établissement agricole, quelle que soit la cause des accidents (loi du 15 décembre 1922); enfin toute maison qui a des gens de services, domestiques, cochers, jardiniers, chauffeurs d'auto, etc. (loi du 3 août 1923).

3. *Les droits de l'accidenté.* — L'employeur doit payer, quelle que soit la durée de l'interruption du travail : 1° tous les frais médicaux et pharmaceutiques, visites, opérations, médicaments; 2° en cas de mort, les frais funéraires jusqu'à concurrence de 200 francs; 3° les frais d'hospitalisation; 4° le demi-salaire jusqu'à la consolidation de la blessure; 5° une rente, à partir de la consolidation de la blessure, quand il reste une incapacité permanente de travail.

Trois cas peuvent se présenter : cas de mort, cas d'incapacité permanente absolue, cas d'incapacité permanente partielle. Dans le premier cas, 20 % du salaire sont payés au conjoint; 15 % à l'enfant unique âgé de moins de seize ans; 25 % s'il y a deux enfants; 35 % s'il y en a trois; 40 % pour quatre et au delà; — dans le 2^e^ cas (cécité, paralysie), une rente équivalente aux 2/3 du salaire annuel perdu; — dans le 3^e^ cas, la moitié de la réduction que l'accident aura fait subir au salaire.

4. *L'accident qui crée ces droits.* — L'accidenté doit d'abord être un salarié, lié par un contrat de travail régulier. Quant à l'accident, il doit avoir lieu « par le fait du travail, ou à l'occasion du travail. » « Par le fait du travail, » par exemple explosion d'une chaudière, chute d'un poids lourd, écroulement d'échafaudage. « A l'occasion du travail, » par exemple projectile

lancé contre un ouvrier par un de ses camarades; blessure d'un ouvrier traversant la rue pour aller, sur l'ordre du patron, au domicile d'un client, etc. Sont donc exclus les accidents ne se rattachant par aucun lien à l'exercice du métier, v. g. les accidents dus aux forces de la nature, foudre, ouragan, tremblement de terre.

La faute inexcusable de l'ouvrier permet au juge de diminuer le taux de la pension d'invalidité, comme la faute inexcusable du patron permet de l'augmenter.

5. *Comment fixer le salaire de base pour l'indemnité de demi-salaire et pour la rente.* — 1° C'est le salaire *journalier* qui est la base de l'indemnité de demi-salaire. Si ce salaire est variable, on prend la moitié du salaire moyen des journées de travail pendant le mois qui a précédé l'accident (le total de la paye mensuelle divisé par le nombre de jours où l'on a travaillé). Par salaire on entend la somme d'argent fixée par le contrat de travail, mais aussi les gratifications et les primes, les participations aux bénéfices, si elles fonctionnent dans l'entreprise, les allocations en nature (logement, aliments, chauffage, éclairage).

Il faut même ajouter les pourboires des clients, s'ils sont habituels, et les indemnités de déplacement, si elles sont accordées comme supplément de traitement.

Les cours d'appel de Riom (1920), de Limoges (1921) et de Rennes (1921) ont rendu des arrêts aux termes desquels l'indemnité de vie chère fait partie intégrante du salaire de base.

Et les allocations dites familiales ? Si le sursalaire familial est alloué à l'ouvrier en vertu d'une stipulation du contrat de travail, il doit faire partie intégrante du salaire de base (Cassation, civ., 24 juillet 1918). Mais la jurisprudence n'a pas encore statué sur le cas où ces allocations sont versées par une caisse centrale.

2° C'est le salaire *annuel* qui est la base de la rente. La loi du 5 août 1920 a élevé de 2 400 à 4 500 francs la partie du salaire qui se compte intégralement dans le salaire de base; pour le surplus jusqu'à 15 000 francs, il n'est compté que pour 1/4, et au delà de 15 000 francs pour 1/8.

Pour les ouvriers étrangers. — Sont bénéficiaires de la loi de 1898 les ouvriers, employés, apprentis, ingénieurs, liés par un contrat de travail, qu'ils soient ou non de nationalité française. Mais l'art. 3 de la loi de 1898 comporte deux réserves :

a) Les ouvriers étrangers, victimes d'accidents, qui cesseraient de résider sur le territoire français, recevront pour toute indemnité un capital égal à trois fois la rente qui leur avait été allouée. Il en sera de même pour les ayants droit étrangers cessant de résider sur le territoire français.

b) Les représentants étrangers d'un ouvrier étranger ne recevront aucune indemnité si, au moment de l'accident, ils ne résidaient pas sur le territoire français.

Ces deux réserves ont disparu par suite d'accords spéciaux, pour les ouvriers des nationalités suivantes : Belgique, Italie, Luxembourg, Pologne, Tchéco-Slovaquie.

6. *Les formalités et la procédure.* — Le chef de l'entreprise doit déclarer l'accident au maire de la commune dans les quarante-huit heures et en fournir tous les détails. Celui-ci en donne un récépissé, avertit l'inspecteur du travail et transmet les pièces au juge de paix du canton. Pour toutes les indemnités en dehors des rentes, les parties restent libres de les traiter à l'amiable. Pour les rentes, l'intervention de la justice s'impose, même si les intéressés sont d'accord. Le juge en est le président du tribunal civil.

La victime a, de plein droit, l'assistance judiciaire.

7. *Les maladies professionnelles.* — La loi du 25 octobre 1919 a étendu aux maladies professionnelles la loi des accidents de travail; elle est entrée en vigueur le 9 janvier 1921. La loi n'en reconnaît encore que deux : le saturnisme (plomb et ses composés) et l'hydrargyrisme (mercure et ses composés). Mais elle en prévoit l'augmentation.

8. *Les défauts de la loi et les réformes.* — On se plaint beaucoup des lenteurs de la procédure et des difficultés de l'expertise qui doit fixer la réduction de la capacité de travail, fondement de l'indemnité allouée à l'accidenté. Il y a des contentieux de compagnies d'assurances qui abusent parfois. On se plaint qu'en cas d'incapacité *presque* totale du travail (80 à 90 %), la rente allouée ne soit que la moitié de la réduction apportée au salaire par l'accident. Entre ce mutilé et l'homme atteint d'incapacité *totale*, il ne semble pas y avoir tant de distance qu'elle justifie une aussi grande disparité de traitement.

Plusieurs demandent que les différends soient enlevés aux tribunaux ordinaires et déférés à un *tribunal spécial* composé de patrons, d'ouvriers mutilés du travail, et présidé par un juge, assisté d'un expert médical; — que le salaire annuel de base pour le calcul de la rente soit élevé de 4 500 francs à 7 000 francs; — que le rachat d'une rente, interdit si elle est supérieure à 100 francs, soit autorisé jusqu'à 300 francs; — qu'on étende l'application de la loi aux jeunes frères et sœurs de leur aîné tué dans son travail, quand il est reconnu que cet aîné était leur seul ou principal soutien; — que la rééducation des mutilés du travail soit rendue obligatoire et assurée par les offices de rééducation des mutilés de la guerre; — que le point de départ de l'indemnité journalière ne soit pas le 5e jour après l'accident, mais le 3e au moins, et même plutôt le 1er jour, etc.

On voit qu'il faudra tôt ou tard travailler à une refonte importante de la loi.

Le 14 avril 1924, la Chambre, sur la proposition de M. Daniel Vincent, a adopté sans débat le projet qui ouvre aux victimes d'accidents du travail des allocations temporaires fixées aux taux suivants :

20 fr. par mois pour une invalidité de 30 à 49 %
30 fr. par mois pour une invalidité de 50 à 59 %
40 fr. par mois pour une invalidité de 60 à 69 %
50 fr. par mois pour une invalidité de 70 à 79 %
60 fr. par mois pour une invalidité de 80 % et plus

Les conjoints et les ascendants recevront une allocation égale au montant de leur rente s'ils justifient qu'ils sont infirmes ou atteints d'une maladie incurable ou âgés de plus de 55 ans, s'ils sont du sexe féminin, ou de 60 ans, s'ils sont du sexe masculin.

Enfin les maxima de 300 francs prévus pour les orphelins par l'article 5 de la loi du 15 juillet 1922 sont portés à 500 francs.

Ces dispositions nouvelles prendront effet à partir du 1er janvier 1924.

9. Il nous faut ajouter quelques mots à propos de l'application de la loi de 1898 : *a)* aux exploitations agricoles (loi du 15 décembre 1922 entrée en vigueur depuis le 1er septembre 1924); *b)* aux gens de maison (loi du 3 août 1923 applicable depuis le 3 février 1924).

a) Les exploitations agricoles. — L'article premier de la nouvelle loi déclare que les travailleurs bénéficiaires sont les « ouvriers, employés et domestiques autres que ceux exclusivement attachés à la personne, occupés dans les exploitations agricoles de quelque nature qu'elles soient, ainsi que dans les exploitations d'élevage, de dressage, d'entraînement, les haras, les entreprises de toute nature, les dépôts ou magasins de vente se rattachant à des syndicats ou exploitations agricoles lorsque l'exploitation agricole constitue le principal établissement. » Sont même assimilés aux

ouvriers agricoles ceux qui, n'étant pas petits patrons, sont occupés par des entrepreneurs ou par des particuliers à l'entretien et à la mise en état des jardins. »

Quant aux exploitants assujettis et responsables, la loi apporte une restriction très importante en faveur des exploitants qui travaillent d'ordinaire seuls ou avec l'aide des membres de leur famille, ascendants, descendants, conjoints, frères, sœurs ou alliés au même degré. Ils ne sont pas assujettis à la présente loi, « même s'ils emploient occasionnellement un ou plusieurs collaborateurs, salariés ou non. »

Dans les cas particuliers où « le propriétaire n'exploite pas lui-même, le fermier, le métayer ou tout autre exploitant est seul responsable des indemnités vis-à-vis des victimes d'accidents ou de leurs ayants droit, » sauf leur recours dans certains cas contre le propriétaire.

L'intérêt des assujettis est donc de s'assurer sans délai. Ils peuvent s'adresser — et on le leur conseille beaucoup — aux sociétés ou caisses d'assurances et de réassurances mutuelles agricoles constituées dans les termes de la loi du 4 juillet 1900. Ces sociétés, pourvu qu'elles se soumettent aux mesures de garanties imposées aux sociétés d'assurances mutuelles, auront droit aussi aux subventions de l'État.

Nous n'avons plus à exposer ici les avantages —indemnités ou rentes — accordés aux travailleurs agricoles, puisqu'ils sont les mêmes que ceux prévus par la loi de 1898.

Il y aura évidemment des difficultés spéciales à résoudre à propos de la détermination du salaire — salaire fixe, salaire variable. — Les tribunaux auront à créer une jurisprudence, comme ils l'ont dû faire d'ailleurs sur d'autres détails aussi délicats pour la loi de 1898.

On ne peut donc qu'engager les conseils des syndicats et toutes les autorités religieuses et sociales, locales et régionales à prendre connaissance d'une législation qui permet de rendre d'immenses services à la classe si nombreuse des travailleurs de la terre.

b) Les gens de maison deviennent désormais les bénéficiaires de la loi sur les accidents de travail.

Par « gens de maison », on entend tous les salariés qui sont attachés, moyennant gages ou salaires, au service d'une personne : tels sont les domestiques, bonnes d'enfants, cuisinières, valets ou femmes de chambre, concierges, cochers, jardiniers, personnes de compagnie, etc. La condition *sine qua non* est d'être lié au maître par un véritable « contrat de louage d'ouvrage ».

Les gens de maison jouissent alors, en cas d'accidents, de tous les avantages de la loi de 1898.

Ici encore quelques détails seront à préciser par la jurisprudence, par exemple pour les femmes de journée, les lessiveuses, les extras.

Pour le calcul du salaire de base, on devra tenir compte uniquement de la rémunération en argent et en nature allouée par le maître : salaire, nourriture, logement, chauffage, etc. En cas d'incapacité permanente ou de mort, on devra y ajouter les rétributions accessoires et habituelles : étrennes, cadeaux de fête, etc. Mais les pourboires donnés par des visiteurs, et les remises des fournisseurs, ne devront pas entrer en ligne de compte dans le calcul du salaire de base.

Dossiers de l'Action populaire; Société de Saint-Vincent de Paul, *Manuel pratique des lois sociales et ouvrières*, 2e édit., Paris, 1923; Dalloz, *Petit Code des accidents de travail*, Paris, 1924; Instruction interministérielle du 28 septembre 1923, dans la *Documentation catholique*, t. XI, col. 1441-1463, 1649-1664.

Paul Six.

ACCLAMATIONS LITURGIQUES. — Nous étudions sous ce titre une série de formules qui expriment brièvement une prière, un souhait, une affirmation de la foi : 1. *Alleluia.* 2. *Amen.* 3. *Benedicamus Domino.* 4. *Deo gratias.* 5. *Dominus vobiscum.* 6. *Gloria tibi Domine.* 7. *Laus tibi Christe.* 8. *Laus tibi Domine Rex æternæ gloriæ.* 9. *Pax vobis.*

1. Alleluia. — Le mot alleluia est un mot hébreu, composé lui-même d'un verbe qui signifie : louez, et de la syllabe *Ia*, abréviation de Iahveh, Dieu. Ce mot commence plusieurs psaumes, les psaumes de louange ou *Hallel*, que les juifs récitaient ou chantaient en plusieurs circonstances solennelles, par exemple après avoir mangé la pâque : Notre-Seigneur les récita avec ses disciples, Mat., XXVI, 30, après la dernière cène, et ce précieux souvenir peut nous rendre plus cher encore l'alleluia.

Les chrétiens héritèrent ce mot des juifs, et le gardèrent en sa forme originelle. Ils s'en servaient, en dehors de la liturgie, comme d'un cri de joie. Dans la liturgie, l'alleluia était chanté à l'ambon par un clerc, notamment le jour de Pâques et durant le temps pascal. Le martyrologe romain porte cette mention au 5 avril : « En Afrique, passion des saints martyrs qui durant la persécution du roi arien Genséric, le jour de Pâques, furent égorgés dans l'église : l'un d'eux, lecteur, alors qu'il chantait l'alleluia à l'ambon, une flèche lui perça la gorge. »

Dans la liturgie actuelle, l'alleluia termine de nombreuses antiennes dans le temps pascal et même hors de ce temps. Et il est chanté à la messe, après le graduel, sous la forme d'un répons : un soliste l'exécute, le chœur le répète aussitôt et le reprend encore après le verset. On dit adieu à l'Alleluia aux vêpres du samedi avant la septuagésime en ajoutant un double alleluia au *Benedicamus Domino.* Dom Cabrol a cité, d'après un manuscrit, un bien touchant adieu que l'ancienne liturgie ambrosienne disait à l'alleluia le premier dimanche de carême : « Alleluia, fermez et scellez cette parole, alleluia; qu'il reste en repos dans le secret de votre cœur, alleluia, jusqu'au temps fixé, et avec grande joie vous direz quand le jour viendra : alleluia, alleluia, alleluia. »

2. Amen. — Amen est aussi un mot hébreu. Il peut accentuer une affirmation, et il se trouve souvent, avec ce sens, sur les lèvres de Notre-Seigneur : *amen amen dico vobis*, en vérité en vérité je vous le dis. Les juifs emploient aussi l'amen comme acclamation liturgique de tout le peuple : il est noté, à la fin du psaume 105, que tout le peuple devra répondre : *Amen!* Dans l'assemblée solennelle du peuple que raconte le second livre d'Esdras, c. VIII (c'est l'épître du mercredi des quatre-temps de septembre), il est rapporté qu'après la lecture de la loi, Esdras, debout sur une estrade et dominant tout le peuple, prononça une formule d'action de grâces au Seigneur Dieu, et tout le peuple, élevant les mains, répondit : *Amen, amen!*

Saint Paul emploie l'amen à la fin d'un souhait ou d'une bénédiction : Frères, que la grâce de notre Seigneur Jésus-Christ soit avec votre esprit! Amen! Gal., VI, 18. ... les Israélites, de qui est issu le Christ selon la chair, lequel est au-dessus de toutes choses Dieu, béni éternellement. Amen! Rom., IX, 5.

L'amen passa ainsi dans la liturgie chrétienne où il achève la plupart des prières. La liturgie l'a même ajouté au texte évangélique du *Pater* et au texte conciliaire du *Credo*. Nous en signalerons deux usages particulièrement solennels que nous a légués l'antiquité.

Saint Justin, dans la description qu'il nous a laissée de l'eucharistie au milieu du IIe siècle, nous dit qu'après les lectures et les prières on apporte le pain et le vin: celui qui préside prononce l'action de grâces, et l'assemblée s'unit à lui en disant quand il a terminé : *Amen!* C'est l'amen final de la grande prière eucharistique qui va du *Vere dignum* au *Pater*, et au cours

de laquelle le mystère s'accomplit. Le peuple chrétien aujourd'hui encore chante ou dit cet amen : il s'associe de la sorte au mystère, il en fait siennes les fins; il s'approprie les dernières paroles de la grande prière, qui en ramassent tout le sens : avec le prêtre il demande et il veut que par le Seigneur Jésus devenu présent au milieu des siens, tout honneur et gloire remonte vers le Père.

Le rite de la communion comportait aussi l'amen. L'évêque ou le prêtre, en remettant entre les mains du fidèle le corps du Seigneur, disait : *Corpus Christi.* Et le fidèle répondait : *Amen*, affirmant ainsi sa foi. Il reste dans la liturgie une trace de ce rite : à l'ordination, les diacres, sous-diacres, minorés et tonsurés, quand l'évêque les communie, disant : *Corpus Domini*, répondent : *Amen.*

3. Benedicamus Domino. — L'avertissement : *Ite, missa est*, « Allez, c'est le renvoi, » semble dans l'antiquité avoir été employé pour marquer la fin non seulement de la messe, mais aussi d'autres offices. La généralité de la formule comportait d'ailleurs cet emploi non exclusif.

Puis, sans qu'on puisse préciser de date, sans doute à mesure que le mot *missa* prenait sa signification nouvelle, l'*Ite missa est* cessa d'être employé aux autres offices que la messe; on les termina par le *Benedicamus Domino*, que suivait la réponse du peuple : *Deo gratias*, les deux formules exprimant la même idée de bénédiction au Seigneur.

Jean Beleth, dans son *Rational des divins offices*, témoigne de l'usage du *Benedicamus Domino* dans l'office, à la fin du XII^e^ siècle. Il observe que déjà aussi le *Benedicamus Domino* a remplacé l'*Ite missa est* à la fin de la messe, les jours où l'on ne chante pas le *Gloria in excelsis* et l'*Alleluia.* Quant à la raison de cette substitution, il serait difficile de l'indiquer de façon certaine.

La rubrique concernant le *Benedicamus Domino* est restée à peu près la même qu'au temps de Jean Beleth. On le chante, sauf bien entendu les messes de Requiem, aux messes qui ne comportent pas le *Gloria in excelsis.* Le prêtre ou le diacre le chante tourné vers l'autel; et il convient de noter qu'à la grand'messe, le prêtre, qui ne doit pas dire l'*Ite missa est* chanté par le diacre, doit dire le *Benedicamus Domino.*

4. Deo gratias. — Le *Deo gratias* est lié souvent au *Benedicamus Domino*, mais il est aussi employé seul et doit donc être étudié à part.

La formule est de saint Paul. Elle se trouve souvent dans ses épîtres sous des formes équivalentes, et deux fois de façon expresse : *Deo autem gratias qui dedit nobis victoriam per Dominum nostrum Jesum Christum*, « Grâces à Dieu qui nous a donné victoire par Notre Seigneur Jésus-Christ, » I Cor., XV, 57. Et : *Gratias Deo super inenarrabili dono ejus*, « Grâces à Dieu pour son don inénarrable, » II Cor., IX, 15.

Sur les lèvres chrétiennes, le *Deo gratias* servit souvent, en dehors même de la liturgie, à exprimer la joie spirituelle et la reconnaissance à Dieu. Les *Actes proconsulaires* de saint Cyprien terminent ainsi la comparution de l'évêque devant le proconsul Galère-Maxime :

« Galère Maxime ayant conféré avec son conseil... lut l'arrêt sur une tablette : Thascius Cyprien sera mis à mort par le glaive.

« Cyprien évêque dit : *Deo gratias!* »

Saint Augustin rappelle cet épisode à la fin de son panégyrique de saint Cyprien prononcé à Carthage, le jour de sa fête, dans la basilique du martyr, et l'évêque d'Hippone conclut : « Gardant donc de ce grand événement et le mémorial en ce lieu, et la très solennelle festivité en ce jour, et le très salutaire exemple, de toutes nos forces disons nous aussi : *Deo gratias!* » Serm. CCCIX.

Dom Cabrol a justement noté que l'Afrique chrétienne affectionna cette formule. Le diacre à qui saint Augustin dédie son *De catechizandis rudibus* s'appelle *Deo gratias.* Le martyrologe romain, au 22 mars, commémore un évêque de Carthage, au temps des Vandales, qui s'appelait aussi *Deo gratias.*

Dans la liturgie le *Deo gratias* s'emploie à la fin des leçons, soit à l'office soit à la messe, à la fin des capitules, de l'épître. Il termine les heures, en réplique au *Benedicamus Domino.* Il était jadis le dernier mot de la messe, en réplique à l'*Ite missa est*, et il la termine encore, quoique d'une manière moins solennelle, puisque les ministres répondent : *Deo gratias*, à la fin du dernier évangile. *Deo gratias!* n'est-ce pas le mot qu'il faut avoir sur les lèvres et dans le cœur quand on vient de prendre part à la messe ?

Signalons une dernière et touchante utilisation de cette formule. A l'ordination, quand l'évêque revêt les jeunes prêtres de la chasuble, disant : « Reçois le vêtement du sacerdoce... » chacun d'eux répond : *Deo gratias!*

5. Dominus vobiscum. — On trouve dans la Bible latine la salutation : *Dominus vobiscum*, au livre de Ruth, II, 4; elle traduit l'hébreu : Iahveh soit avec vous : « Et voilà que Booz vint de Bethléem et il dit aux moissonneurs : Iahveh soit avec vous, et ils lui dirent : Iahveh te bénisse. » Mais ce n'est sans doute pas là qu'il faut chercher l'origine de notre formule liturgique; elle serait plutôt dans les salutations du début des lettres de saint Paul, où *Dominus*, Seigneur, désigne Notre-Seigneur Jésus : « Grâce et paix à vous de la part de Dieu notre Père et du Seigneur Jésus-Christ. » Encore le rapprochement est-il assez lointain.

Quoi qu'il en soit, le *Dominus vobiscum*, salutation de l'évêque ou du prêtre au peuple, avec la réponse du peuple : *Et cum spiritu tuo*, s'introduisit de bonne heure dans la liturgie. En 561, le concile de Braga en Lusitanie (Portugal) mentionne le *Dominus vobiscum* comme un usage antique et général dans l'Église.

Le *Dominus vobiscum* se dit aujourd'hui à la fin de l'office et de la messe avant le *Benedicamus Domino* ou l'*Ite missa est.* Mais l'usage le plus ancien de cette salutation est celui qui la fait prononcer avant l'évangile, et surtout avant les oraisons, et avant la grande prière eucharistique ou préface : c'est en effet le *Dominus vobiscum* qui ouvre le dialogue d'avant la préface, car l'amen n'est que la finale de l'oraison dite secrète.

La place même du *Dominus vobiscum* en indique, semble-t-il, l'esprit profond. Le Seigneur soit avec vous, dit le célébrant au peuple, et le peuple lui retourne le même souhait : Et avec ton esprit, c'est-à-dire avec toi. Le Seigneur, c'est Notre Seigneur Jésus-Christ. Quel moment mieux choisi pour souhaiter qu'il soit avec nous, que celui où nous allons le retrouver aux pages de son Évangile! Et plus encore faut-il qu'il soit avec nous quand nous allons prier le Père par lui, comme l'indique la finale des oraisons : *Per Dominum nostrum Jesum Christum.* Mais surtout souhaitons qu'il soit avec nous quand nous entrons par la grande prière eucharistique au mystère de la messe; quand nous allons rendre grâces à Dieu, comme dit la solennelle préface, *per Christum Dominum nostrum;* quand lui-même, le Christ Seigneur, pour rendre grâces au Père, va venir avec nous.

6. Gloria tibi Domine. — Saint Germain de Paris (VI^e^ siècle), dans l'ouvrage connu sous le nom d'*Exposition de la liturgie gallicane*, nous dit que les clercs acclament le Christ, avant la lecture de l'évangile, par ce cri : *Gloria tibi Domine*, Gloire à toi, Seigneur. Le rite ainsi attesté pour les Gaules se généralisa, s'il ne l'était déjà, dans l'Église latine. Innocent III, *De*

sacro altaris mysterio, l. II, 46, dit justement que la reconnaissance se mêle à l'hommage dans cette acclamation : « Le peuple glorifie le Seigneur pour lui avoir envoyé la parole de salut. »

On sait que le *Gloria tibi Domine* répond toujours à l'annonce du texte de l'Évangile qui va être lu : *Initium* ou *sequentia sancti Evangelii secundum Matthæum...* Toutefois il n'est rien répondu à l'annonce des quatre récits de la Passion, *Passio Domini nostri Jesu Christi...*, le jour des Rameaux et les mardi, mercredi et vendredi saints.

7. Laus tibi Christe. — Cette acclamation : *Laus tibi Christe*, et celle que nous allons étudier ensuite : *Laus tibi, Domine, rex æternæ gloriæ*, ont certainement, comme le note Dom Cabrol, une saveur antique. Il ne paraît pas toutefois que la liturgie primitive ait salué la fin de l'évangile du *Laus tibi Christe;* à l'évangile comme aux autres leçons le peuple répondait : *Amen*, ou *Deo gratias*, ou encore : *Laus Deo, Deo laudes*. Au XIIIe siècle, Durand de Mende, dans son *Rational*, l. IV, c. XXIV, 30, signale seulement, avec l'*Amen* et le *Deo gratias*, l'usage assez rare du : *Benedictus qui venit in nomine Domini*. Il n'est pas douteux cependant que le *Laus tibi Christe* fût déjà usité en certaines églises, et il allait bientôt se substituer aux autres acclamations. Il est d'ailleurs bien en place à la fin de l'évangile et répond à l'acclamation du début : *Gloria tibi Domine*.

Le *Laus tibi Christe* se dit toujours à la fin de l'évangile de la messe; les rubriques générales du missel le prescrivent même à ces évangiles qui suivent la lecture de la Passion et qui se disent sans titre et sans *Gloria tibi Domine;* le *Laus tibi* n'est supprimé que le vendredi saint. Quant au dernier évangile, nous avons vu qu'il s'achève, avec la messe, par le *Deo gratias*.

8. Laus tibi Domine rex æternæ gloriæ. — Au début de toutes les heures de l'office on chante le *Deus in adjutorium;* ce chant est suivi du *Gloria Patri*, qui se termine ordinairement par l'*Alleluia*. Mais à partir de la Septuagésime jusqu'à Pâques, l'alleluia supprimé est remplacé en cet endroit par l'acclamation : *Laus tibi, Domine, rex æternæ gloriæ*, Louange à toi, Seigneur, roi de gloire éternelle. Cet usage était courant avant la fin du VIIIe siècle. Amalaire explique à ce sujet qu'auprès de l'hébreu le grec et le latin sont des langues pauvres, et qu'en un temps de tristesse il convient d'employer une langue pauvre pour dire en beaucoup de mots ce que l'hébreu disait de façon éclatante dans le seul *Alleluia*. *De ecclesiasticis officiis*, I, I. L'explication ne sera sans doute pas du goût des latinisants ou des hellénistes; mais il est vrai que le *Laus tibi* fait regretter et désirer l'éclatant *Alleluia*.

9. Pax vobis. — Le *Pax vobis* est une salutation biblique. Dans la Genèse, l'intendant de Joseph salue ainsi les frères de son maître : « La paix soit avec vous! » On sait que c'est la salutation du Seigneur ressuscité à ses apôtres, dans les deux apparitions du Cénacle.

Ce souhait de paix passa dans l'usage chrétien. Dans la messe romaine antique, la première parole que l'évêque adressait à son peuple, avant la collecte, était le : *Pax vobis;* on lui répondait : *Et cum spiritu tuo*. Cette formule semble avoir été réservée à l'évêque. Aujourd'hui encore, l'évêque dit : *Pax vobis* avant la collecte.

Le *Pax Domini sit semper vobiscum* n'est qu'un développement du *Pax vobis;* c'est la salutation par laquelle l'évêque ou le prêtre annonçait la paix avant la communion. Elle se retrouve à peu près littéralement dans la messe des *Constitutions apostoliques*, qui témoignent pour l'usage oriental du IVe siècle et des temps antérieurs : Que la paix de Dieu soit avec tous. Le peuple répondait comme en Occident : Et avec ton esprit. Aujourd'hui encore celui qui donne la paix, dans le rite romain, dit à celui qui la reçoit : *Pax tecum*. Que la paix soit avec toi.

F. Cabrol, *Le livre de la prière antique*, Paris et Poitiers, 1900; *Acclamations*, dans le *Dictionnaire d'archéologie chrétienne et de liturgie*.

P. Paris.

ACCOMPAGNEMENT. — 1. On désigne habituellement sous ce nom l'ensemble des parties harmoniques, généralement confiées aux instruments, qui laissent prédominer, en le soutenant ou en le mettant en relief, un chant, ou le récit d'un autre instrument. Dans l'antiquité, l'accompagnateur paraît tout d'abord s'être borné à redoubler le chant, en l'agrémentant de quelques broderies, ou de consonances qui en ponctuaient les principales divisions; l'invention de l'orgue amena la création d'un contrepoint continu, qui persista longtemps sous le même nom, *organum*. A partir environ du XIIe siècle de notre ère, prit naissance l'habitude de soutenir une mélodie par des consonances variées, accompagnement soit improvisé par les troubadours et les trouvères, ou les simples jongleurs, sur la vielle ou la rote, la harpe ou le luth, soit écrit par les maîtres, dès le XIVe siècle, pour un ou plusieurs instruments. Dans l'antiquité et le haut Moyen Age, on s'est également abondamment servi d'instruments de percussion : crotales, sistres, cymbales, tambourins. Pour l'exécution du chant grégorien même, jusqu'à une époque assez avancée, le soliste ou le chef de chœur ponctuait l'exécution par des *tabellæ*, analogues aux claquettes servant de nos jours à donner des signaux.

2. Malgré l'introduction de l'orgue dans les églises latines, au IXe siècle, et bientôt son emploi dans l'accompagnement des pièces harmoniques, tels les motets, le chant liturgique était habituellement exécuté par les voix seules. Seulement à l'époque moderne on introduisit, timidement d'abord, l'emploi d'un unique basson, trompette, cornet, serpent, et plus tard ophicléide, qui se bornait à soutenir le chant à l'unisson. Parfois cependant, au XIXe siècle, l'instrument se laissait aller à un contrepoint plus ou moins fantaisiste : A. Guilmant racontait à ses élèves comment il avait entendu un ophicléide brodant la psalmodie lente d'un *De profundis*, de fragments mélodiques divers, y compris un air de *la Dame blanche;* lorsque le futur Pie X arriva à Venise comme patriarche, des trombones accompagnaient d'arpèges variés le récit de la Préface; plus récemment encore, en de petites églises d'Espagne, un accordéon(!) et un tambourin soutenaient le prêtre dans le chant de la Préface et du *Pater*. Cependant, lorsque l'on chantait certaines pièces harmonisées, telles que l'ordinaire de la messe ou les hymnes, l'orgue soutenait les voix diverses : on a plusieurs mentions de cet usage dès le Moyen Age. C'est seulement vers 1830, à Paris, que l'on confia définitivement à l'orgue le soin d'accompagner toutes les pièces de plain-chant; Adrien de La Fage introduisit le premier cette innovation à l'église Saint-Étienne-du-Mont. L'invention et la diffusion de l'harmonium répandirent rapidement cette habitude : on doit convenir que si, parfois, elle fut justifiée par la nécessité de soutenir des voix timides ou ignorantes, par contre, elle contribua fort à la corruption finale du plain-chant, sa mélodie placée à la basse, parfois doublée d'une contrebasse, en valeurs lentes, supportant autant d'accords que de notes. L'oubli complet de la modalité ecclésiastique, y introduisant force dièses et altérations chromatiques, faussa encore plus le goût. Cependant, vers 1860, Niedermeyer et d'Ortigue réagirent; ils placèrent la mélodie à la partie supérieure, respectèrent en général les échelles modales

diatoniques, mais continuèrent à employer des accords « note contre note ». Bientôt les travaux de restauration du chant grégorien par Dom Pothier à l'abbaye de Solesmes montrèrent l'impossibilité de maintenir un pareil système. Déjà Gevaert avait bien indiqué comment l'on pouvait traiter l'accompagnement du plain-chant avec des « notes mélodiques ». Sur la demande des bénédictins de Ligugé, plusieurs maîtres français et belges, parmi lesquels Lemmens et Guilmant, tentèrent, vers 1880, les premiers essais d'accompagnement où fut complètement respecté l'ensemble de la ligne mélodique, tonale et rythmique des chants ecclésiastiques. De 1892 à 1895, le P. Ant. Lhoumeau, de la Compagnie de Marie, publia toute une série d'essais d'accompagnements, puis en traita *ex professo* dans son livre intitulé *Rythme, exécution et accompagnement du chant grégorien*. Ce fut le signal d'un grand nombre de publications qui sont allées se multipliant, traités spéciaux et collections d'accompagnements nouveaux. Tous les auteurs en sont d'ailleurs unanimes à constater que, le chant grégorien n'ayant pas été fait pour être accompagné, l'entreprise est ardue et, du reste, sans doute à peu près inutile, sinon dans un but essentiellement pratique ou pour répondre à une habitude de l'oreille moderne.

3. Liturgiquement, on peut légitimement accompagner toute pièce de chant exécutée dans les offices divins, excepté les récitatifs des célébrants. Les canonistes estiment qu'il vaut mieux éviter tout accompagnement quand les rubriques interdisent l'emploi de l'orgue. On sait d'ailleurs que telle est depuis longtemps la règle pour tous les offices célébrés par le souverain pontife, dans lesquels les instruments ne se font entendre qu'à l'entrée, à l'élévation, à la sortie.

En résumé, il conviendrait de n'employer l'accompagnement à l'église que pour les pièces harmoniques qui ont été écrites à cette intention, ou pour soutenir la foule dans les chants d'ensemble. En tout cas, l'accompagnement doit toujours rester discret, éviter les jeux bruyants, ne donner que juste ce qu'il faut pour l'équilibrer avec le chant auquel il est joint.

Les rites orientaux n'ayant jamais admis d'instrument mélodique ou polyphone dans leur liturgie, la question de l'accompagnement ne se pose pas pour eux. Mais les syriens, les arméniens, les coptes, emploient, à l'occasion, des cymbales et le disque orné de clochettes, pour marquer les accents musicaux de certains chants, en diverses fêtes solennelles.

A. Gastoué.

ACHE ET ACHEUL (lat. *Acius, Agius, Accus; Acheolus, Acciolus*). — Le premier diacre, le second sous-diacre, furent, si l'on en croit la tradition populaire, originaires d'Amiens (et non de Grèce, comme ont prétendu plusieurs historiens confondant Acheul avec Andéol du Vivarais). Ils furent mis à mort pour la foi par ordre de Rictiovare sous Maximien Hercule, le 11 mai 303. On les ensevelit à Abdalène, près de saint Firmin, le fondateur de l'Église d'Amiens au IIIe siècle. Un peu plus tard, vers le milieu du IVe siècle, un autre Firmin, dit le confesseur, fit bâtir une église sur le tombeau, et ce fut le premier oratoire chrétien d'Amiens. Cette église, dédiée à la sainte Vierge et à saint Firmin, fut ensuite désignée sous le nom de saint Ache et de saint Acheul (à cause de leur tombeau); puis le nom de saint Acheul prévalut. Elle servit de cathédrale jusqu'au VIIe siècle. En 1085, elle fut le siège d'un prieuré de saint Augustin érigé en abbaye l'an 1145.

J. Baudot.

ACHETEURS. — Si l'on produit, c'est pour vendre ce qu'on n'utilise pas soi-même, c'est pour trouver des acheteurs. Or ceux-ci n'ont pas seulement à s'efforcer, très légitimement du reste, d'acheter aux meilleures conditions. Voir Coopératives de consommation et aussi Prix. Ils ont encore, comme tels, des devoirs, plus ou moins rigoureux, à remplir. On a donc eu raison de montrer « comment la puissance économique de l'acheteur pouvait intervenir dans les conditions du travail industriel. » C'est ce qu'a fait, entre beaucoup d'autres, A. de Morsier, *Le rôle de l'acheteur dans les conflits économiques*, Roubaix, 1907. Citons, de cette brochure, quelques lignes où chacun trouvera matière à examen de conscience :

L'acheteur est responsable :
Quand il achète aux dernières heures de la soirée;
Quand il fait livrer, parfois au loin, en dehors des heures de travail;
Quand il fait des commandes qui entraînent la veillée des ouvrières;
Quand il fait ses achats de nouvel an au dernier moment;
Quand il fait ses achats de nouvelle saison à la dernière minute;
Quand il exige une rapidité d'exécution qui fait emporter le travail à domicile par l'ouvrier ou l'oblige à travailler le dimanche, etc.;
Quand il exige le déballage de tout un rayon pour ne rien acheter;
Quand il marchande jusqu'à ce que le vendeur ait cédé;
Quand il laisse accumuler des factures non payées que le vendeur n'ose réclamer de peur de perdre une clientèle;
Quand il demande du travail à bas prix pour alimenter les bazars des œuvres de charité.

Que d'autres cas pourraient être énumérés, où sa conscience est également engagée : par exemple, quand il se fait livrer tel ou tel article avec l'intention de le faire reprendre!

Et ce n'est encore là que la partie négative, si l'on peut dire, de ses obligations : ce qu'il ne doit pas faire. Mais il a d'autres devoirs qu'il n'est pas plus en droit de négliger et qu'il omet pourtant sans aucun scrupule. Les acheteurs peuvent et, jusqu'à un certain point, doivent « exiger de leurs fournisseurs — couturières, chemisiers, pâtissiers, blanchisseurs, etc. — qu'ils accordent à leur personnel des conditions de travail humaines, des ateliers salubres, des salaires suffisants... : les ligues d'acheteurs leur ont montré qu'ils étaient indirectement responsables d'injustices sociales que leur effort aurait pu empêcher. » Action populaire, *Guide social 1909*, p. 274. Il y a là toute une éducation de l'acheteur à poursuivre.

Évidemment, ce n'est pas un acheteur, pris isolément, qui peut, d'ordinaire, exercer une grande influence sur les fournisseurs. Mais, ici comme partout, l'union fait la force. Que les acheteurs s'unissent, se liguent en aussi grand nombre que possible, et ils obtiendront de bons résultats. Les *listes blanches* que ces ligues dresseront, portant les noms des fournisseurs qui font à leur personnel des conditions de travail acceptables, — listes absolument inattaquables du point de vue légal comme du point de vue moral, — ne passeront pas inaperçues. Acheteurs et acheteuses, adhérons à la Ligue sociale d'acheteurs de France, fondée, en 1902, par M. J. Brunhe : 28, rue Serpente, Paris (6e); 41, rue de la Charité, Lyon.

— M. de Mortier parlait de la responsabilité de l'acheteur « quand il laisse accumuler des factures non payées... » Dans une de ses conférences de Notre-Dame, *Les charges sociales de la propriété*, carême de 1896, Paris, 1896, p. 169-171, Mgr d'Hulst n'hésitait pas à insister sur ce point. Il faut citer ces pages très justement remarquées.

Point de retards, imposés par le caprice, la négligence ou la cupidité, dans le paiement du prix dû au travail; car ce retard est une souffrance pour l'homme dont l'existence est précaire. S'il n'a pas de réserves, de quoi vivra-t-il tandis que vous le faites attendre ? Et s'il en a quelque peu, de quel droit l'obligez-vous à les consumer ? Si c'est

un petit marchand, le délai de votre paiement menace son crédit. Il a, lui aussi, des échéances; peut-être allez-vous l'empêcher d'y faire honneur, et c'est en vain que plus tard vous viendrez acquitter votre dette : vous aurez été la cause de sa ruine.

Hélas! que ce péché est fréquent dans le monde et qu'on le commet aisément! Sous le plus futile prétexte, pour éviter un dérangement insignifiant, on fait revenir deux ou trois fois l'humble créancier qui comptait sur une rentrée certaine. Celui-ci n'ose se plaindre, il craindrait de perdre sa clientèle. Il dévorera donc son chagrin en silence; et si demain la saisie vient déshonorer sa maison et briser entre ses mains l'instrument de sa fortune, pensez-vous que cette ruine soit légère à qui en aura été l'artisan ? L'apôtre saint Jacques ne le pense pas; et c'est du riche, plus encore que du pauvre, qu'il a pitié. « Pleurez maintenant, lui dit-il, et gémissez sur votre sort, *agite nunc, divites, plorate ululantes in miseriis vestris :* vous avez amassé contre vous des trésors de colère pour le dernier jour; le salaire que vous n'avez pas payé crie contre vous, et cette clameur est entrée dans les oreilles du Tout-Puissant. » Jac., v, 1-4.

La loi de Moïse ne voulait pas qu'on fît attendre au journalier le prix de sa journée jusqu'au lendemain. « Cet argent, dit le Lévitique, xix, 13, ne doit point passer la nuit chez toi, » *Non morabitur opus mercenarii tui apud te usque mane.* Sans pousser aussi loin la rigueur, le chrétien véritable a horreur des dettes; il règle sa dépense, non sur ses fantaisies, mais sur ses ressources; il se croit obligé, non d'égaler le luxe d'un voisin plus riche que lui, mais de faire bonne et prompte justice à tous; il ne diffère jamais ses paiements au delà des limites qu'assignent, à défaut d'échéance fixe, les usages de chaque profession.

Apprenons ici, Messieurs, à être sévères avant tout pour nous-mêmes. Nous nous plaignons souvent, et non sans cause, des exigences outrées de certains commerçants. Mais ne sommes-nous pour rien dans l'habitude qu'ils ont prise de demander plus qu'il ne faudrait à ceux qui paient, pour compenser la perte que leur font subir ceux qui paient tard ou ceux qui ne paient pas ?

Mgr d'Hulst s'adressait à un auditoire d'hommes. Mais peut-être les femmes ont-elles plus besoin encore qu'on leur rappelle hardiment leurs devoirs d'acheteuse...

J. Bricout.

ACHILLE (lat. *Achilius* ou *Achillius*). — Achille, né de pieux parents sous le règne de Constantin le Grand, fut élevé dans la piété, instruit des sciences profanes, et s'appliqua à la méditation des saints livres. Monté sur le siège de Larisse en Thessalie, il acquit comme évêque la réputation d'un pasteur éloquent, actif et zélé, il opéra divers miracles. Il fut, dit-on, l'un des pères réunis à Nicée en 325 pour condamner l'erreur d'Arius, et excita l'admiration de tous par son ardeur à défendre la doctrine orthodoxe. Rentré à Larisse, il y fit de nouveaux miracles, éleva des sanctuaires à la gloire de Dieu et en l'honneur des saints. Il mourut paisiblement vers 330. *Ménologe de Basile* et *Synaxaire de Constantinople.*

C'est à tort que Le Quien, *Orient chrétien*, II, col. 28, a voulu en faire un évêque de Thessalonique.

J. Baudot.

ACHILLÉE. — Voir Nérée et Achillée.

ACTE ET PUISSANCE. — I. Préambule historique. II. Analyses scolastiques.

I. Préambule historique. — Ce qui est, est; ce qui n'est pas, n'est pas. L'être ne devient pas puisqu'il est déjà. Le néant ne devient pas, puisqu'il n'est rien, ni ne peut rien être... Et pourtant quelque chose devient dans le monde; le monde n'est pas figé : l'expérience nous le montre successif, ondoyant, divers. Qu'est-ce qui devient ? Comment s'explique le devenir ?

Tel est le premier problème qui s'offre à la pensée philosophique naissante, en Grèce, au vi^e^ siècle avant Jésus-Christ. Pour le résoudre, on cherche d'abord, comme constitutif premier du monde, un élément très mobile; Thalès de Milet par exemple choisit l'eau; mais ce ne sont là que bégaiements.

Les deux Éléates, Parménide et Zénon son disciple, nient tout simplement le problème en niant la réalité du changement : pour les raisons que nous indiquions en débutant, ils déclarent le « devenir » impossible et le réduisent à une vaine apparence; ils sacrifient donc les données de l'expérience aux exigences dialectiques d'une raison non encore assouplie.

Au contraire, pour Héraclite, tout ce qui existe est radicalement soumis au devenir perpétuel. Le principe de toutes choses, c'est le feu; il est le dieu artisan des choses; l'âme est une étincelle du feu divin. Mais en un pareil monde, il n'y a rien de fixe, d'immuable, d'absolu; il n'y a pas de normes auxquelles se conforment les choses; dès lors la connaissance intellectuelle reste sans objet : pour sauver le donné expérimental, Héraclite met en péril le plus précieux trésor, la plus haute perfection, la pensée.

Platon distingue dans les changements le sujet réel, conforme à l'archétype ou *idée* dont il participe, et les perfections diverses, accidentelles, qui apparaissent et s'évanouissent dans ce sujet. Il distingue encore dans les êtres corporels « ce qui devient » et « ce en quoi cela devient. » « Ce qui devient, » c'est l'imitation d'une quelconque des idées exemplaires; « ce en quoi cela devient, » c'est le sujet déterminable, matière, dont Aristote précisera la nature, capable de donner corps à l'une quelconque de ces idées, comme l'or en fusion est capable de recevoir n'importe quelle forme. Voilà une première esquisse de la doctrine de l'acte et de la puissance.

Aristote donne enfin la solution du problème : le devenir, le changement est possible puisqu'il existe. Ce qui devient, ce n'est pas le pur néant; ce n'est pas non plus ce qui est pleinement en acte selon une perfection, qui acquiert cette perfection et devient selon elle : il l'a déjà. Non, ce qui devient, ce qui acquiert une perfection, c'est ce qui ne l'avait pas, mais pouvait l'avoir : c'est la *puissance.* Le réel se dédouble en acte et puissance. Changer, devenir, c'est passer de la puissance à l'acte. Ce changement se fait sous l'influence de la cause : Aristote construit sa doctrine des quatre causes. Cette « analyse consciencieuse et expérimentale du fait horriblement banal de la causalité et du devenir,... schéma de l'univers intelligible » (Baudin), est reprise et complétée par la philosophie scolastique.

II. Analyses scolastiques à partir des concepts d'acte et de puissance. — 1° *Acte et puissance.* — En général la *puissance*, c'est ce qui est capable d'une perfection; l'*acte*, c'est cette perfection dont la puissance est capable. Par exemple, le bloc de pierre prêt à être taillé, voilà de la puissance; la statue de la Vierge en pied, sortant des mains de l'artiste, voilà de l'acte par rapport à une seule et même perfection, qui est d'être cette statue de la Vierge. Le bloc de pierre avait la puissance de *recevoir* cette perfection : c'est une *puissance passive.*

L'artiste, avant de prendre son ciseau, avait la puissance d'*exécuter* dans ce bloc de pierre l'image idéale qu'il avait conçue : il possédait la *puissance active.* En lui, elle est acte, plénitude de perfection, réserve d'énergie. Elle n'est dite puissance que par rapport à la réalisation de son effet : « la puissance active ne se distingue pas de l'acte; au contraire, elle s'appuie sur lui, se fonde sur lui. »

L'élève qui se met en devoir de comprendre un théorème de géométrie est en acte par rapport à sa perfection d'homme intelligent et capable par ses connaissances antérieures d'aborder cette étude; il est en puissance par rapport à la science de ce théorème en particulier. Sa perfection substantielle d'homme, sa faculté intellectuelle, et tout son acquis,

voilà l'*acte premier;* l'opération même par laquelle il étudie et comprend le théorème, voilà l'*acte second* par rapport à la connaissance de ce théorème.

L'acte premier est *prochain,* si toutes les conditions requises pour le passage à l'acte second sont données. Il est *éloigné,* si une ou plusieurs conditions manquent : si par exemple l'élève au lieu d'étudier part en promenade. Application : la liberté consiste en ce que, toutes les conditions requises pour passer à l'acte second étant données, nous pouvons encore nous abstenir, ou faire A, B ou C.

2° *Matière et forme.* — Jusqu'ici nous avons considéré un être déjà constitué dans sa perfection substantielle (celle qui fait de lui cette chose, argent, chêne ou homme) et passant à l'acte d'une perfection accidentelle, par exemple la science de la géométrie.

Nous appelons *acte accidentel* toute détermination ultérieure d'un être déjà constitué dans sa perfection substantielle. Voir CATÉGORIES; SUBSTANCE, ACCIDENTS.

Mais un sujet matériel peut aussi passer à l'acte d'une perfection substantielle : cet atome d'oxygène dans une goutte d'eau absorbée par un chien est assimilée par lui et devient substance vivante. Nous appelons *acte substantiel* ce constituant intrinsèque qui détermine le sujet matériel à être cette chose, oxygène, chien; c'est la chose elle-même considérée dans son principe d'unification, d'activité, de spécification. C'est l'*entéléchie* d'Aristote, la *forme* substantielle des scolastiques.

La puissance qui répond à cet acte, c'est la *matière,* constituant substantiel déterminable, principe de l'inertie et de la diffusion dans l'espace des parties homogènes du sujet. Voir MATIÈRE ET FORME.

3° *Acte pur.* — Tout acte qu'elles soient, les formes même spirituelles (âmes et anges) sont encore potentielles : elles ont passé du non-être à l'être, elles ne se suffisent pas à être.

Le moins ne donne pas le plus : tout ce qui ne se suffit pas argue l'existence de Celui qui se suffit à lui-même par la plénitude et l'indépendance de son être; c'est l'acte pur. En lui, aucune potentialité : il réalise toutes perfections possibles : c'est l'infini. Il les réalise sans défaillance possible : c'est l'immuable; pour lui et pour lui seul valent les arguments de Parménide contre le changement. Voir DIEU.

4° *Acte d'être et puissance objective.* — En dehors de lui, il n'y a que perfections participées; il les conçoit éternellement comme imitations possibles et fragmentaires de sa perfection infinie et il les réalise s'il le veut. D'où une nouvelle opposition corrélative d'acte et puissance qui s'étend à tout ce qui n'est pas Dieu. Ce qui existe de par son décret libre, son action créatrice et conservatrice, possède l'*acte d'être;* la même chose considérée dans l'état de simple possibilité n'a que la *puissance objective,* puissance de l'objet à être réalisé. En elle-même, elle n'a aucune existence : si on veut la raccrocher à quelque chose d'existant, elle est l'essence divine en tant qu'imitable au dehors. Une *puissance subjective,* au contraire, par exemple la puissance du bloc de pierre à être taillée en statue, est puissance dans un sujet existant. Pour un thomisme d'interprétation suarézienne, l'acte d'être, c'est la chose même en tant qu'existante; la puissance corrélative n'est que puissance objective. Pour le thomisme strict, l'acte d'être dans la chose existante, c'est l'acte des actes de cette chose, c'est-à-dire ce constituant réellement distinct des autres, par lequel les autres sont actués dans le tout concret; la puissance qui lui est corrélative est puissance subjective. Voir cette discussion aux mots ESSENCE ET ÊTRE.

5° *Le changement, le mouvement,* c'est le passage de la puissance à l'acte, ou, comme dit Aristote, « l'acte de ce qui est en puissance en tant qu'il est en puissance. »

C'est un acte : « ce qui est en puissance pure ne se meut pas... Par ailleurs, l'acte qu'on appellera mouvement ne peut pas être l'acte achevé où l'on conçoit que le mouvement se termine : ce qui est achevé ne se fait plus. Reste que le mouvement soit un acte imparfait; acte en tant que réalisant le pouvoir selon lequel le mobile était dit transmutable; acte imparfait en ce que, ne posant point cette réalisation dans son terme, il connote à l'égard de ce dernier un nouveau pouvoir. » Sertillanges, *Saint Thomas,* t. II, p. 31. Ainsi se décrit le mouvement qui progresse de façon continue dans le temps.

La création, elle, a été le passage instantané du non-être à l'être du monde : puisque rien ne préexistait, puisque le monde a surgi du néant à l'appel de Dieu, il a bien fallu que la première réalité fût posée d'un seul coup. Le changement *in instanti* est aussi le fait des générations substantielles : on n'est pas plus ou moins homme ou chien; on le devient d'un seul coup, quoiqu'on se perfectionne depuis l'état d'homme conçu jusqu'à celui d'homme adulte.

« Tout ce qui change est mû par un autre; » car s'il avait en soi la pleine raison suffisante de la perfection qu'il acquiert, il la posséderait en acte et ne tendrait plus vers elle. L'*autre,* c'est la cause, puissance active qui suscite l'acte nouveau dans la puissance passive du patient. Voir CAUSE.

Conclusion. — La puissance est réelle, réellement distincte de l'acte, et la puissance subjective est permanente sous l'acte; par exemple, la matière n'est pas la forme; elle est néant de forme, mais elle compose avec la forme pour constituer une seule nature concrète déterminée. L'homme qui peut penser n'est pas sa pensée, mais, s'il y est déterminé, il produit sa pensée comme acte second, réellement distinct, qui compose avec le sujet pour constituer un homme pensant.

« L'acte prime la puissance : » tout se fonde sur l'acte pur, source de toute réalité et de toute intelligibilité.

Aristote, *Métaphysique,* l. IX, traduct. Barthélemy-Saint-Hilaire, Paris, 1879; S. Thomas, *In IXm Metaph.* Abbé Baudin, *L'acte et la puissance dans Aristote.* Les antécédents historiques, la théorie, les applications, 4 articles, dans la *Revue thomiste,* 1899; A. Valensin, *Notes de philosophie,* dans la *Revue de philosophie,* novembre-décembre 1922; Ch. Lahr, *Cours de philosophie,* 23e édit., Paris, 1920, t. II, p. 350-357.

Joseph MERTENS.

ACTES DES APOTRES. — Le livre canonique désigné sous ce titre ne rapporte que certains actes de quelques apôtres; il constitue néanmoins la plus précieuse histoire de l'Église à ses débuts. I. Analyse. II. Authenticité. III. Date. IV. Valeur historique. V. Conclusions.

I. ANALYSE. — Après un prologue, I,1-3,qui relie les Actes à l'Évangile, l'auteur rappelle ce commandement de Jésus à ses apôtres : « Lorsque le Saint-Esprit descendra sur vous, vous serez revêtus de force et vous me rendrez témoignage à Jérusalem, dans toute la Judée, dans la Samarie, et jusqu'aux extrémités de la terre. » Véritable programme d'action qui fournit le cadre et les divisions du livre.

Ire partie : La fondation de l'Église et la prédication de l'Évangile à Jérusalem, I, 4-VII, 60. — 1. *Les préparatifs :* ascension du Sauveur, I, 4-12; élection de Mathias, I, 13-26. — 2. *La fondation de l'Église æ Jérusalem :* descente du Saint-Esprit le jour de la Pentecôte, II, 1-13, et première prédication de saint Pierre, II, 14-47. — 3. *Le développement et l'affermissement de l'Église de Jérusalem :* nouveau discours de

saint Pierre et nouvelles conversions, III, 1-IV, 4 ; fermeté des apôtres qui répliquent aux membres du sanhédrin : « Nous ne pouvons pas ne pas dire ce que nous avons vu et entendu, » IV, 5-31; ferveur des premiers fidèles « qui n'ont qu'un cœur et qu'une âme » et punition exemplaire d'Ananie et de Saphire, IV, 32-V, 11; succès croissant des apôtres, qui, arrêtés encore une fois, répondent à leurs persécuteurs : « On doit obéir à Dieu plutôt qu'aux hommes, » II, V, 12-42. — 4. *Nouvel élan donné à l'Évangile dans le groupe des hellénistes par la prédication des diacres.* Étienne, le plus illustre d'entre eux, devient le premier martyr de la foi chrétienne, VI, 1-VII, 60.

II^e partie : La diffusion de l'Église et la prédication de l'Évangile en dehors de Jérusalem, VIII, 1-XII, 25. Une persécution générale disperse les fidèles, VIII, 1-3. L'Évangile est alors annoncé : 1. *dans la Samarie,* par le diacre Philippe, qui convertit aussi sur la route de Gaza l'eunuque éthiopien, VIII, 4-40; — 2. *à Damas,* par saint Paul, miraculeusement converti et devenu l'instrument choisi pour porter le nom du Christ aux païens, IX, 1-30; — 3. *à Césarée,* par saint Pierre qui, averti par une vision céleste, reçoit les gentils dans l'Église en la personne du centurion Corneille, IX, 31-XI, 18 ; — 4. *à Antioche,* où bientôt prospéra une Église, composée de païens convertis, XI, 19-30, et transformée comme en une seconde métropole après que la persécution d'Hérode Agrippa eut chassé les apôtres de Jérusalem, XII, 1-25.

III^e partie : L'extension du christianisme dans le monde païen, XIII, 1; XXVIII, 31. Saint Paul est désormais au premier plan. — 1. *Première mission,* XIII, 1-XIV, 27. Après l'évangélisation de Chypre, il aborde avec Barnabé en Pamphylie et de là va fonder, malgré les persécutions, les Églises d'Antioche de Pisidie, d'Iconium, de Lystres et de Derbé. Au retour, inquiété par les judaïsants qui veulent le contraindre à imposer aux Gentils les observances mosaïques, il est approuvé par les apôtres assemblés à Jérusalem, XV, 1-34. — 2. *Deuxième mission,* XV, 35-XVIII, 22. Il visite avec Silas les Églises qu'il a fondées, puis, poussé par l'Esprit Saint, il passe en Macédoine et y fonde des communautés à Philippes, à Thessalonique et à Bérée. Toujours persécuté, il vient à Athènes, prêche le vrai Dieu « au milieu de l'Aréopage » et va ensuite évangéliser Corinthe. Enfin il retourne à Antioche par Éphèse et Jérusalem. — 3. *Troisième mission,* XVIII, 23-XXI, 16. A travers la Galatie et la Phrygie, il se rend à Éphèse et y séjourne, puis il parcourt encore une fois la Macédoine et la Grèce avant de revenir à Jérusalem. Sur le chemin du retour, à Milet, à Tyr, à Césarée, il répond aux adieux émouvants des disciples. A noter, en particulier, cette belle parole : « Pourquoi pleurer ainsi et me briser le cœur ? Pour moi, je suis prêt non seulement à porter des chaînes, mais encore à mourir à Jérusalem pour le nom du Seigneur Jésus. » — 4. *La captivité,* XXI, 17-XXVIII, 31. Arrêté par les Juifs dans le temple, il est transféré par le tribun Lysias à Césarée. Là, devant les gouverneurs romains Félix et Festus et devant le roi Agrippa, il plaide habilement sa cause; mais, comme il en a appelé au tribunal de César, il est conduit à Rome. Après une traversée difficile, il arrive dans la capitale de l'empire où pendant deux ans, étant encore enchaîné, il peut prêcher le royaume de Dieu.

II. Authenticité. — Les Actes des apôtres ont pour auteur unique l'évangéliste saint Luc.

Premier argument : La tradition ecclésiastique prouve que saint Luc est l'auteur des Actes. — 1. Saint Irénée (vers 180), qui est un des témoins les plus importants de la tradition, parce qu'il représente à la fois l'enseignement des Églises d'Asie, des Gaules et de Rome, cite près de 50 fois le livre des Actes et souvent il attribue explicitement tout l'ouvrage à saint Luc. *Adv. Hær.,* I, XXIII, 1; III, XIV, 1; etc. — 2. Le canon de Muratori, canon romain des Saintes Écritures entre 170-200, est aussi un témoin très net de la même attribution. — 3. A Carthage, Tertullien (vers 210), cite fréquemment les Actes, en les désignant parfois comme « le commentaire de Luc, » *De jej.,* 10. — 4. En Égypte, à la même époque, Clément d'Alexandrie, v. g. *Strom.,* V, 12, et, un peu plus tard, Origène, v. g. *c. Celsum,* VI, 11, n'hésitent pas à reconnaître plusieurs fois saint Luc comme l'auteur du livre des Actes. — Il existe donc dans l'Église, dès la fin du second siècle, une tradition unanime en faveur des Actes, œuvre de saint Luc. Or des attestations aussi nombreuses, aussi formelles, aussi indépendantes ne peuvent être que l'écho d'une tradition primitive sérieuse, d'autant que les premiers écrivains ecclésiastiques eux-mêmes connaissent le livre des Actes : saint Clément, *I Cor.,* II, 1; saint Ignace, *Smyrn.,* III, 3; saint Polycarpe, *Phil.,* I, 2, et que la légende ne pouvait être tentée d'exploiter le nom d'un personnage assez obscur.

Deuxième argument : A considérer le livre des Actes en lui-même, on a la preuve qu'il a été composé par saint Luc. En effet, une lecture attentive montre que l'ouvrage n'a pu être écrit que par un Grec cultivé, issu de la gentilité, — médecin ou, du moins très au courant des choses de la médecine, — compagnon et disciple de saint Paul. Or, d'après les données scripturaires et traditionnelles, saint Luc remplit ces trois conditions et nous ne voyons que lui pour les remplir. — 1. L'homme cultivé se révèle dans les Actes par un style plutôt riche et correct et par sa connaissance d'une foule de questions administratives, sociales ou géographiques. — 2. Le médecin apparaît dans l'emploi approprié qu'il fait des termes médicaux : V, 5; IX, 40... — 3. Seul un compagnon de saint Paul a pu noter ainsi dans leurs moindres détails les divers incidents survenus au cours des voyages de l'Apôtre; seul un de ses disciples, ayant vécu en commerce intime avec lui, a pu mettre en un tel relief certaines expressions, certains thèmes courants de la prédication de son maître, comme la justification par la foi sans les œuvres mosaïques. — 4. Au surplus, d'une part, l'Écriture, Col., IV, 14; Philem,, 24; II Tim., IV, 11 et toute la tradition représentent saint Luc comme païen d'origine, comme médecin, donc personnage cultivé, comme un compagnon et un disciple de saint Paul, et, d'autre part, aucun autre nom ne peut être mis sérieusement en avant avec les mêmes caractères.

Troisième argument : A considérer le livre des Actes dans ses rapports avec le troisième évangile, on doit reconnaître que saint Luc en est l'auteur. Il existe, en effet, entre ces deux ouvrages, de telles ressemblances de vocabulaire, de grammaire, de style, de doctrine, qu'elles ne peuvent s'expliquer que s'ils ont été rédigés par le même écrivain. Cette proposition ne saurait être établie que par une comparaison minutieuse dont voici les très grandes lignes. — 1. Beaucoup d'expressions, de périphrases, de tournures ne se retrouvent aussi fréquemment que dans ces deux livres canoniques. — 2. Certaines constructions grammaticales (par exemple : l'usage de l'optatif), rares dans le Nouveau Testament, sont employées ici avec une faveur marquée. — 3. De nombreux passages ont, de part et d'autre, la même facture littéraire, en particulier les deux prologues qui désignent, en outre, le même personnage Théophile et qui ont entre eux une étroite connexité. — 4. Des deux côtés également, certaines idées théologiques,

comme l'universalité de la rédemption, qui certes appartiennent à l'enseignement le plus authentique de Notre-Seigneur, sont reprises et soulignées, comme chez saint Paul, avec une insistance spéciale. — En somme, de cet examen que les critiques ont poussé dans le détail, il se dégage une si parfaite ressemblance entre les Actes et le troisième évangile que la plupart des rationalistes eux-mêmes admettent aujourd'hui la rédaction des deux ouvrages par le même auteur. Or nous aurons l'occasion, à l'article Luc, de prouver que ce personnage a composé le troisième évangile. On devra donc conclure qu'il a composé aussi les Actes.

La *principale objection* faite à la thèse traditionnelle est tirée de la présence dans le livre des Actes d'un certain nombre de fragments qui de prime abord font contraste, parce qu'ils sont rédigés à la première personne du pluriel : xvi, 10-17; xx, 5-15; xxi, 1-18; xxvii, 1-xxviii, 16. Mais, en réalité, bien loin de contredire l'unité littéraire de l'ouvrage, ils en sont une confirmation éclatante, car ils gardent avec le reste du livre une intime parenté, soit au point de vue philologique (par exemple, 64 mots ou locutions sont communs à ces courts fragments et aux *seuls* Actes des apôtres), soit au point de vue doctrinal (par exemple : même souci de raconter les guérisons, les manifestations de l'Esprit, les apparitions d'anges). Bien plus, ces divers morceaux sont à leur manière une preuve de l'authenticité des Actes, parce qu'ils émanent évidemment d'un compagnon de saint Paul qui, d'après l'étude du contexte, ne peut être ni Barnabé, ni Tite, ni Silas, ni aucun autre disciple sinon saint Luc.

III. Date. — Saint Luc a rédigé les Actes sur la fin de la première captivité de saint Paul à Rome, vers 62. Trois raisons principales à l'appui de cette thèse. — 1° *La conclusion brusque du livre des Actes.* L'ouvrage, en effet, se termine ainsi : « Paul demeura deux ans entiers dans une maison qu'il avait louée et il recevait tous ceux qui venaient chez lui, prêchant le royaume de Dieu et enseignant ce qui concerne le Seigneur Jésus-Christ, en toute liberté, sans empêchement. » Comment peut-on croire que saint Luc, après avoir décrit longuement les travaux apostoliques de saint Paul et les péripéties préliminaires de l'arrivée à Rome : arrestation, accusation, appel à César, n'ait pas également raconté, s'il les avait connus, les débats du procès devant le tribunal de l'empereur et la sentence finale, qui formaient pour son livre une conclusion toute naturelle ? Si donc il n'a pas mentionné le verdict d'acquittement et la délivrance de son maître, c'est qu'il écrivait avant ces événements, vers 62. — 2° *La manière dont les Actes nous parlent de saint Pierre, des Juifs et du pouvoir romain.* Dans l'ensemble du livre on ne découvre aucune allusion aux persécutions ordonnées par Néron en 64 contre les chrétiens; les fonctionnaires y apparaissent comme des magistrats faibles, mais ils ne sont pas ouvertement hostiles au christianisme. Aucun trait ne laisse soupçonner que le Prince des Apôtres a déjà consommé son martyre (67) et certains verbes employés au présent, iv, 13, indiquent au contraire d'une façon très nette qu'il vit encore. Rien non plus ne nous permet de supposer que les Juifs viennent d'être dispersés après la ruine de leur temple (70); bien loin de faire figure de rebelles et de persécutés, ils se montrent toujours en excellents termes avec la puissance romaine. Or, comment la narration de saint Luc n'aurait-elle pas gardé quelque trace, si légère fût-elle, d'événements aussi graves, s'ils avaient eu lieu avant la composition des Actes ? Celle-ci doit donc se placer avant l'an 64. — 3° *Le fait que les épîtres de saint Paul ne sont pas utilisées par saint Luc dans son ouvrage.* Vers 62, la plupart des épîtres sont rédigées, mais elles sont encore peu répandues en dehors des Églises particulières auxquelles elles ont été adressées. Plus tard seulement, peu après la mort de l'Apôtre, elles acquièrent rapidement une large diffusion et se trouvent, à l'état de collection, dans les principales communautés. Si saint Luc avait écrit à Rome vers 70, il n'aurait pas manqué d'utiliser de tels documents d'une importance capitale pour le sujet qu'il avait à traiter. Les Actes doivent donc avoir été composés plusieurs années auparavant et précisément, en l'an 62, vers la fin de la première captivité de saint Paul à Rome, il y eut une période de tranquillité tout à fait favorable à cette rédaction.

IV. Valeur historique. — Pour écrire les Actes, saint Luc a puisé à des sources dignes de foi, en historien avisé et consciencieux, si bien que son œuvre possède une parfaite autorité historique. Trois parties dans cette démonstration.

1° Saint Luc *a pu* être exactement renseigné. — 1. *Il a été fréquemment en relation avec les premiers et principaux fondateurs de l'Église de Palestine.* Il a connu saint Jacques le Mineur, chef de l'Église de Jérusalem, lorsque, au retour de la troisième mission, il accompagna saint Paul dans cette ville. xxi, 18. Il s'est trouvé en rapport avec Jean Marc, Col., iv, 10-14; Philem., 24, autre membre influent de la même Église, xii, 12, qui, après avoir travaillé à Antioche avec Barnabé, xii, 25, participa à la première mission de saint Paul en Chypre, xiii, 5. Il s'est rencontré aussi, au cours de la seconde mission, avec Silas, xv, 40, et xvi, 10, « personnage considéré parmi les frères, » xv, 22, qui fut chargé de notifier aux fidèles d'Antioche les décisions de l'assemblée de Jérusalem. xv, 22-34. Il a logé pendant plusieurs jours à Césarée chez le diacre Philippe, xxi, 8-10, qui joua un rôle si important dans l'évangélisation de la Palestine, viii, 4-40. C'est dire combien il eut de sérieux informateurs parfaitement à même de le documenter sur les premiers chapitres de son ouvrage. — 2. *Saint Luc a eu des relations fréquentes et faciles avec saint Paul dont il fut le compagnon et le collaborateur.* Pour les autres chapitres des Actes, saint Luc a pu être directement informé par l'Apôtre des Gentils dans la familiarité duquel il a vécu de nombreuses années. Avec lui, il va de Troas à Philippes, xvi, 10-17 (2e mission), de Philippes à Milet, xx, 5-15, de Milet à Jérusalem, xxi, 1-18 (3e mission). Il séjourne avec lui dans cette ville ainsi que plus tard à Césarée. Il est sur le navire qui emporte l'apôtre à Rome, xxvii, 1-xxviii, 16, et nous le retrouvons encore auprès de lui au cours de la seconde captivité, II Tim., iv, 11. En somme, pour tout ce qui concerne le ministère apostolique de son maître, saint Luc a été, soit un témoin oculaire, soit un confident de sa pensée et de ses souvenirs. Toutes conditions excellentes pour écrire l'histoire.

2° Saint Luc *a dû* se renseigner exactement et sa sincérité égale son exactitude. — 1. *L'auteur des Actes n'était pas homme à négliger d'aussi précieuses sources d'information.* Lui qui, dans l'Évangile, confiait à son correspondant Théophile le soin avec lequel il avait poursuivi sa première enquête historique, Luc., i, 3, et qui montrait dès lors une haute idée de son rôle d'historien, n'a pas dû agir avec moins de diligence pour réunir et contrôler les faits consignés dans son second ouvrage et il a certainement apporté à cette œuvre son habituelle sagacité, soit en recherchant les témoins, soit en voyant les choses de ses propres yeux. — 2. *On ne peut douter, en outre, de sa probité irréprochable.* Elle a, en particulier, pour garantie la manière dont il raconte avec

simplicité, sans recherche, ni parti pris. On a l'impression qu'il décrit toutes les choses fidèlement, comme il les sait.

3° Saint Luc se montre, *en fait*, exactement renseigné et sa véracité s'impose partout où nous pouvons la contrôler. Signalons simplement parmi les principaux moyens de contrôle : — 1. *L'accord admirable du livre des Actes avec les épîtres de saint Paul non utilisées cependant par saint Luc.* A nous en tenir à la biographie de l'Apôtre des Gentils, nous constatons cet accord jusque dans les moindres détails. Saint Paul est juif, XXI, 39; II Cor., XI, 22, pharisien et fils de pharisiens, XXIII, 6; Phil., III, 5-7, partisan jaloux des traditions de ses ancêtres, XXVI, 5; Gal., I, 14. Converti par une apparition du Seigneur sur le chemin de Damas, il séjourne quelque temps dans cette ville. IX, 3-9; I Cor., IX, 1; Gal., I, 15-17. Il s'en échappe dans une corbeille descendue le long des remparts. IX, 23-25; II Cor., XI, 32-33. De Damas il se rend à Jérusalem où Pierre et Jacques apparaissent au premier rang. IX, 26-30; XV, 7, 13; Gal., I, 18-19. Pendant sa première mission il est persécuté par les judaïsants à Antioche de Pisidie, à Iconium et à Lystres. XIII, 50; XIV, 5-6, 18; II Tim., III, 11. En Macédoine et en Grèce les mêmes scènes se renouvellent, soit à Philippes, XVI, 20-40; Phil., I, 30, soit à Thessalonique. XVII, 5-9; I Thes., II, 14-15. Il a soin de souligner son désintéressement et la gratuité de son apostolat. XX, 34; II Cor., XI, 9. A Corinthe, il reçoit l'hospitalité de Priscille et d'Aquila et s'embarque avec eux pour Éphèse. XVIII, 1-3, 18, 26; I Cor., XVI, 19. Et combien d'autres points de concordance! On pourrait, en effet, passer en revue tous les éléments biographiques de ses principaux compagnons de route : Timothée, Silas, Apollos, etc., et l'on verrait qu'ici encore les Épîtres de saint Paul attestent formellement l'autorité historique de saint Luc. — 2. *L'accord évident du livre des Actes avec les monuments les plus véridiques de l'histoire.* M. Vigouroux, dans *Le Nouveau Testament et les découvertes archéologiques modernes*, Paris, 1896, p. 195-350, a développé avec beaucoup de science cet argument qui peut se résumer ainsi. Les nombreuses données chronologiques, précisions géographiques ou particularités administratives, contenues dans le livre des Actes, sont en accord parfait avec les documents profanes que nous possédons, en particulier avec les inscriptions récemment découvertes. Or cette exactitude minutieuse doit être le fait d'un témoin oculaire, car une erreur était facile non seulement au sujet de telle indication précise de temps ou de lieu, mais encore relativement à tel détail de l'administration provinciale très compliquée à cette époque. Ainsi Chypre est gouvernée par un proconsul, XIII, 7; Philippes, « colonie romaine », par des stratèges, ayant à leur service des licteurs, XVI, 12, 35; Thessalonique par des politarques, XVII, 6, Corinthe par le proconsul Gallion, XVIII, 12 : autant de circonstances dont l'épigraphie a mis en éclatante lumière la précision rigoureuse. De même encore, il n'est pas un trait du récit consacré à la révolte des orfèvres d'Éphèse, XIX, 23-40, qu'on ne puisse appuyer de multiples citations d'inscriptions contemporaines. Citons seulement le titre de néocore d'Artémis dont se glorifiait la ville, 35, le cri de la foule en l'honneur de la déesse, 28, les nombreux ex-voto reproduisant le sanctuaire vénéré, 24, l'allusion à la vieille statue de bois que l'on croyait tombée du ciel, 35, l'indication relative au grammate, 35, et aux asiarques, 31, magistrats du pays, sans compter d'autres passages concernant la législation ou les coutumes locales. Un tel accord, qui acquiert une force d'autant plus probante qu'il serait facile de l'étendre à quantité de curieux détails, témoigne de l'incontestable historicité des Actes.

V. Conclusions. — 1° *L'exégète* catholique aura toujours le souci, dans ses études et dans son enseignement sur les Actes, de se conformer aux décisions suivantes de la Commission biblique en date du 12 juin 1913 :

Art. 1. Eu égard tout spécialement à la tradition de l'Église universelle qui remonte jusqu'aux premiers écrivains ecclésiastiques, et en tenant compte des caractères internes du livre des Actes considéré en lui-même ou en relation avec le troisième évangile, principalement en ce qui touche à l'affinité et à la connexité mutuelle des deux prologues, Luc., I, 1-4; Act., I, 1-2, on doit regarder comme certain que le livre intitulé Actes des Apôtres a pour auteur l'évangéliste Luc.

Art. 2. Par des arguments critiques, que suggèrent aussi bien la langue, le style, la forme du récit que l'unité de but et de doctrine, on peut démontrer que le livre des Actes ne doit être attribué qu'à un seul auteur. Dès lors, il est possible de regarder comme dénuée de tout fondement l'opinion de critiques récents suivant laquelle ce livre n'a pas saint Luc pour auteur unique, mais provient de plusieurs auteurs distincts.

Art. 3. Particulièrement, les péricopes remarquables des Actes où, abandonnant le discours à la troisième personne, on parle à la première personne du pluriel, n'infirment pas l'unité de composition et l'authenticité des Actes. Nous devons même plutôt considérer que, historiquement et philologiquement, elles la confirment.

Art. 4. Du fait que le livre des Actes, après une mention rapide des deux ans de la première captivité de Paul à Rome, se ferme brusquement, on n'a pas le droit de conclure, pour reporter la date de la composition des Actes longtemps après cette captivité, que l'auteur a écrit un autre volume aujourd'hui perdu ou que du moins il a voulu l'écrire. Mais il convient plutôt de retenir, en tout droit et justice, que saint Luc a terminé son ouvrage vers la fin de la première captivité de saint Paul à Rome.

Art. 5. Si l'on considère tout à la fois les relations fréquentes et faciles que saint Luc eut certainement avec les premiers et principaux fondateurs de l'Église de Palestine, avec Paul, l'Apôtre des Nations, dont il fut le collaborateur dans la prédication évangélique et le compagnon de voyage; si l'on observe, par ailleurs, l'habituelle sagacité et le soin qu'il apporte à rechercher les témoins, à voir les choses de ses yeux; si l'on constate, enfin, et fréquemment, l'accord évident et admirable du livre des Actes avec les épîtres de saint Paul et les monuments les plus véridiques de l'histoire, on doit tenir pour certain que saint Luc a eu en mains des sources absolument dignes de foi, qu'il les a utilisées avec soin, probité et fidélité, et qu'il peut revendiquer, dès lors, une parfaite autorité historique.

Art. 6. Quant aux difficultés qu'on soulève, de-ci, de-là, du fait des miracles racontés, de la transcription de certains discours rapportés en abrégé et semblant de l'invention de l'auteur qui les aurait adaptés aux circonstances, ou de certains passages en désaccord apparent avec l'histoire profane ou biblique, ou de quelques récits enfin qui semblent en contradiction avec l'auteur même des Actes ou avec d'autres écrivains bibliques, elles ne sont pas de nature à mettre en doute l'autorité historique des Actes ou du moins à la diminuer de quelque manière.

2° *L'historien*, pour reconstituer les trente premières années de l'Église, devra utiliser les renseignements d'une valeur incomparable renfermés dans le livre des Actes, et, en harmonisant ces données avec celles que lui fournissent les Épîtres de saint Paul et l'histoire profane, il pourra établir le tableau chronologique de l'âge apostolique

3° *L'apologiste et le théologien* sauront trouver dans les Actes, en même temps, une preuve de la divinité du christianisme tirée de l'histoire de l'Église naissante (propagation rapide au milieu des plus grandes difficultés, courage des apôtres et des disciples, intervention miraculeuse de Dieu en leur faveur, etc.) et une démonstration du caractère dogmatique du christianisme primitif, puisque nos dogmes chrétiens (Trinité, divinité de Jésus-Christ, grâce, sacrements, hiérarchie, etc.) y font partie, dès l'origine, du dépôt de la Révélation.

4° *Les prêtres et les fidèles* continueront de retremper leur foi au souvenir édifiant de la ferveur et de la générosité de la primitive Église et de s'inspirer du spectacle si réconfortant de la vie surnaturelle des premiers apôtres et de leur dévouement absolu au Christ.

En dehors des ouvrages généraux sur le Nouveau Testament et des articles de revues et de dictionnaires, on pourra consulter utilement sur les Actes, parmi les travaux récents d'auteurs catholiques : Knabenbauer, *Commentarius in Actus apostolorum*, Paris, 1899; Ceulemans, *Commentarius in Actus apostolorum*, Malines, 1903; Rose, *Les Actes des apôtres*, Paris, 1905; Pirot, *Les Actes des apôtres et la Commission biblique*, Paris, 1919; Van Steenkiste, Camerlynck, Van der Heeren, *Commentarius in Actus apostolorum*, 7e édit., Bruges, 1923.

Léon Vaganay.

ACTES DU SAINT-SIÈGE. — On appelle ainsi tout écrit manifestant d'une manière authentique une décision doctrinale ou disciplinaire du Saint-Siège. Ces actes peuvent émaner soit du souverain pontife (encycliques, *motu proprio*, constitutions apostoliques, bulles, brefs, etc.), soit des congrégations, offices ou tribunaux de la Curie romaine (décrets, réponses, rescrits, sentences, etc.).

I. Décisions disciplinaires. — Si ces décisions ne visent que des cas particuliers (par exemple, une sentence judiciaire proprement dite, un rescrit), elles n'obligent que les personnes intéressées, c. 17, § 3, à moins que de l'ensemble des décisions et des réponses ne résulte une véritable jurisprudence. Si au contraire il ne s'agit pas de décisions particulières, mais de décisions universelles, elles obligent dans toute l'Église.

II. Décisions doctrinales. — Ces décisions émanent soit du souverain pontife lui-même, soit du Saint-Office, soit de la Commission biblique.

1° *Le souverain pontife* est infaillible « lorsque, remplissant sa charge de pasteur et de docteur de tous les chrétiens, il *définit*, en vertu de sa suprême autorité apostolique, qu'une doctrine sur la foi et les mœurs doit être tenue par l'Église universelle. » Conc. Vatic., sess. iv, c. 4. C'est ce qu'on appelle les définitions *ex cathedra*, v. g., la définition de l'Immaculée Conception par Pie IX, en 1854.

Mais il ne faut pas s'imaginer que le pouvoir doctrinal du pape, le droit d'enseigner l'Église entière, droit qu'il tient de sa charge même, soit limité à ces définitions infaillibles. C'est un droit ordinaire, de tous les instants, et le bien des fidèles peut demander qu'il s'exerce fréquemment, même quand il n'est pas opportun de donner une définition solennelle. C'est ainsi que Léon XIII, notamment, dans ses admirables encycliques, a su nous indiquer, avec sûreté et précision, les grands principes qui doivent servir de règle à nos jugements et à notre conduite.

A ces décisions doctrinales authentiques, mais non infaillibles, nous devons « l'*assentiment religieux* fondé sur l'autorité du gouvernement de l'Église universelle : un assentiment d'ordre religieux qui n'est pas la foi, mais qui relève pourtant de la vertu de foi. L'autorité du magistère suprême et universel est si sainte, si sacrée, que, lorsqu'elle prend une décision, nous ordonne par exemple de suivre ou de rejeter telle doctrine, nous lui devons *respect* et *obéissance*, non seulement le silence respectueux, mais l'*assentiment intérieur* de l'esprit, même lorsque cette décision n'est pas garantie par le charisme de l'infaillibilité. » L. Choupin, *Valeur des décisions doctrinales et disciplinaires du Saint-Siège*, Paris, 1907, p. 27.

2° La même doctrine, toutes proportions gardées, est à appliquer aux décisions doctrinales *du Saint-Office ou de la Commission biblique*, avec cette réserve toutefois que l'infaillibilité est un privilège personnel et incommunicable du pape. Ces décisions doctrinales, même approuvées *in forma specifica* et devenant vraiment par cette approbation actes pontificaux, ne sont donc pas infaillibles; *a fortiori*, si l'approbation n'ayant été donnée que *in forma communi*, l'acte demeurait l'acte d'une congrégation, et ne devenait pas un acte pontifical. Dans l'un et l'autre cas toutefois, nous devons à ces décisions le respect, l'obéissance et même l'assentiment religieux intérieur dont il a été question plus haut. Car « il est prudent et sûr de nous en tenir aux décisions de l'autorité la plus haute, la plus compétente, qui (même lorsqu'elle n'est pas infaillible) jouit d'une assistance spéciale de la Providence. » L. Choupin, *loc. cit.*

Depuis 1909, le Saint-Siège publie à Rome un Bulletin officiel (*Acta apostolicæ Sedis*) destiné à la promulgation des lois et à la publication des Actes du Saint-Siège (déclarations, interprétations, décisions, règlements, etc.) qui ne sont pas des lois, mais qu'il importe de faire connaître à l'ensemble de l'Église. Ce Bulletin paraît au moins une fois par mois.

Le can. 2333 déclare encourir *ipso facto* une excommunication spécialement réservée au Saint-Siège : 1. ceux qui recourent au pouvoir civil pour mettre opposition aux lettres ou actes quelconques émanés du Siège apostolique ou de ses légats; 2. ceux qui en empêchent directement ou indirectement la promulgation ou l'exécution; 3. ceux qui, à cause de ces lettres ou actes, lèsent ou menacent gravement leurs destinataires ou même d'autres personnes.

F. Cimetier.

ACTES HUMAINS. — Nous les envisagerons sous trois aspects : nature, moralité, mérite. Les autres points de vue seront traités ailleurs. L'acte humain est l'objet matériel de la théologie morale : c'est lui qu'elle étudie, qu'elle juge, qu'elle règle.

I. Nature et division. — On le définit communément : l'acte qui procède d'une volonté délibérée. Saint Thomas, Ia IIæ, q. 1, a. 1 *in corp.*, dit que c'est celui que l'homme fait, en tant qu'homme. Ce qui distingue l'homme, c'est sa volonté libre et sa raison. Les actes qui lui sont propres sont donc ceux qui proviennent de l'action associée de ces deux puissances. Un acte humain est la même chose qu'un acte moral, celui dont on est responsable, parce qu'on l'a accompli en connaissance de cause et librement. Ceux que l'homme fait sans volonté ni liberté, on les appelle, pour les distinguer des autres, des actes de l'homme, *actus hominis*, suivant l'expression de saint Thomas. Ils sont de l'homme, et, cependant, ne sont pas des actes *humains*, parce qu'ils ne sont pas spécifiquement de lui, mais communs aux animaux. Ce ne sont pas des actes moraux, mais instinctifs, automatiques, sans conscience, par exemple ceux que l'on fait dans le sommeil, ou dans l'ivresse complète, ou dans la folie, ou dans le délire, ou dans l'enfance avant l'âge de raison. On les nomme actes indélibérés, mouvements *primo-primi*.

Quelques-uns ont voulu donner une définition différente de saint Thomas : par exemple Rosmini, qui n'exige pas la volonté pour l'acte humain. Ce sont là tentatives oiseuses, et seulement propres à engendrer la confusion. On peut les écarter sans plus.

On divise les actes humains de diverses manières : 1° en actes *propres* et *commandés*, *elicitos* et *imperatos*. Les premiers sont ceux qui procèdent immédiatement de la volonté et sont consommés en elle. Les autres sont commandés par la volonté, mais exécutés par d'autres puissances. Les actes propres sont : le vouloir, l'intention, la jouissance rationnelle, l'élection, le consentement, le désir, l'amour, l'espérance, la joie,

et leurs contraires : la haine, l'aversion, le désespoir, etc. Les actes *commandés* sont tous ceux des autres facultés, internes ou externes, et qui procèdent de la volonté. 2° Actes *bons, mauvais* et *indifférents*. Les *bons* sont ceux qui sont conformes à la règle des mœurs, qui commande ou conseille. *Mauvais* sont ceux qui ne s'accordent pas avec la règle préceptive. Les *indifférents* sont appelés ainsi en raison de leur objet, lequel, n'est ni conforme, ni contraire à la loi, mais ils deviennent bons ou mauvais suivant la fin pour laquelle ils sont posés. Il y en a qui définissent l'acte bon : celui qui est conforme à la loi qui *commande;* ils oublient que celui-là est bon aussi, qui s'accorde avec la loi qui *conseille*. Mais il n'y a d'acte mauvais, que celui qui est en désaccord avec la loi préceptive, car le conseil ne rend pas mauvais l'acte qui lui est contraire. Nous répondrons un peu plus loin à la question, s'il y a des actes indifférents quant à leur moralité. 3° Actes *naturels et surnaturels*. Les premiers sont ceux qui sont produits par les seules facultés naturelles; les seconds sont posés avec le secours de la grâce, et sont méritoires pour le ciel : mais leur objet peut être naturel ou surnaturel. 4° Actes *internes* et *externes*. Les internes sont ceux qui dérivent des facultés internes et ne paraissent nullement au dehors; les autres tombent sous les puissances externes ou se révèlent par quelque signe sensible. Certains, comme Suarez et Vasquez, définissent les internes ceux qui sont produits par la volonté et les externes ceux qui proviennent des autres facultés. Ces dénominations se confondent ainsi pour eux avec les termes : actes *propres* et actes *commandés*. 5° Actes *valides* et *invalides*. L'acte valide est celui qui possède tout ce qui est essentiellement nécessaire à sa valeur; il est invalide dans le cas contraire. Les conditions requises à la validité sont fixées, soit par le droit naturel, soit par le droit positif. Pour le mariage, par exemple, le droit naturel exige le consentement des parties; le droit positif veut la présence du curé et de deux témoins.

II. Moralité. — Les théologiens diffèrent sur l'essence de la moralité. Quoi qu'il en soit, l'on peut, suivant l'usage, définir celle-ci : le rapport des actes humains à la règle de l'honnêteté : de sorte qu'ils sont bons ou mauvais, suivant qu'ils s'accordent ou non avec cette mesure. La moralité dont il s'agit ici est la moralité *formelle*. Suarez dit qu'elle est quelque chose de très obscur, et on peut l'en croire. Il n'est pas étonnant que saint Thomas ne la définisse nulle part. Les uns en font un être réel, d'autres un être de raison, d'autres une dénomination extrinsèque : *pratiquement* cela n'importe pas. L'on peut distinguer une moralité *matérielle :* celle qui ne regarde pas la nature de l'agent et les conditions rationnelles ou humaines de son acte, mais seulement la matérialité de cet acte : dans ce sens, les *actes de l'homme* ont aussi une moralité. Nous avons dit : la règle de l'honnêteté, et non la règle de la loi : la première dépasse de beaucoup la seconde, car elle comprend non seulement ce qui est commandé, mais encore ce qui est de conseil.

Trois choses déterminent la moralité de l'*acte humain :* l'objet, les circonstances, la fin; certains les appellent, pour cette raison, les éléments ou les principes de la moralité.

1° L'*objet* est ce que veut la volonté, ce vers quoi elle tend, tout d'abord. Il influe sur la moralité, non pas matériellement, mais formellement, c'est-à-dire en tant qu'il est cherché avec connaissance de sa valeur morale. Le vol, par exemple, n'est un acte moral que s'il est connu comme un vol et une action mauvaise. L'objet est bon ou mauvais, suivant qu'il est conforme ou non à l'honnêteté. Sa bonté ou sa malice est *intrinsèque*, quand elle sort de sa nature même; elle est *extrinsèque*, lorsqu'elle vient d'une loi positive. Si l'objet n'est ni conforme, ni contraire à l'honnêteté, on le dit indifférent. Ces définitions conviennent aussi aux circonstances et à la fin. L'objet intrinsèquement mauvais est défendu pour lui-même, par suite toujours, comme : le blasphème, le mensonge, le parjure, etc. L'objet extrinsèquement mauvais n'est mauvais que parce qu'il est défendu par une loi positive : il peut devenir bon par le changement de la législation, comme le travail dominical, l'usage de la viande le vendredi, etc. La moralité intrinsèque repose sur un ordre que personne ne peut changer.

2° La *fin* se définit : ce pour quoi une chose est faite. La fin à laquelle une œuvre tend de soi est dite intrinsèque; celle que poursuit l'agent s'appelle extrinsèque. Tantôt ces deux fins coïncident, tantôt elles diffèrent. On nomme fin dernière celle qui ne se rapporte à aucune autre. On distingue aussi la fin primaire : celle qui joue le rôle principal, et suffit à mouvoir l'agent; celle qui ne remplit pas ces conditions est secondaire. La fin occupe en moralité la première place.

Voici quelques règles pratiques qui déterminent son influence sur la moralité : *a*) si la fin est gravement mauvaise, toute l'action est mauvaise, parce que l'on ne peut nullement plaire à Dieu par un acte qui l'offense gravement : l'aumône faite pour détourner de la foi est, par exemple, totalement mauvaise; *b*) une fin légèrement mauvaise, mais qui est la raison totale de l'acte, le vicie complètement : par exemple la prière faite *uniquement* pour être vu des hommes; *c*) si la fin légèrement mauvaise n'est pas la raison totale, l'acte sera partie bon, et partie mauvais; *d*) l'acte n'est pas corrompu si la fin accessoire est ou est tenue pour indifférente : par exemple, si quelqu'un va à l'église pour prier, et aussi pour entendre la musique. Ces règles expliquent l'axiome : « Le bien vient d'une cause totalement bonne, le mal de n'importe quel défaut. »

3° Les *circonstances* sont toutes conditions en dehors de la substance de l'acte, mais qui touchent de quelque manière à celui-ci. L'on en énumère communément sept : Qui ? Quoi ? Où ? Par quels moyens ? Pourquoi ? Comment ? Quand ? Les circonstances influent sur la moralité de trois manières : *a*) en changeant l'espèce théologique, c'est-à-dire en rendant léger ce qui est objectivement grave, ou le contraire; *b*) en changeant l'espèce morale, ou en y ajoutant une malice spécifiquement différente; par exemple la haine des parents diffère d'espèce de la haine du prochain en général; un vol sacrilège renferme double malice : contre la religion et contre la justice; *c*) en aggravant ou en diminuant la malice de l'acte, sans la changer d'espèce.

Ici se place la question, s'il y a des actes indifférents, des actes qui n'ont aucune moralité, n'étant ni bons, ni mauvais. Problème vivement et depuis longtemps controversé. Posons-le d'abord clairement. Il ne s'agit pas des actes pris spécifiquement, mais individuellement, savoir non pas l'acte d'écrire ou de parler en général, mais celui qui est réellement fait. Ensuite il n'est pas question des actes de l'homme, mais des actes humains. Enfin l'on ne cherche pas directement si tout acte humain a un mérite ou un démérite surnaturel : il est manifeste qu'il peut y avoir à cet égard des actes indifférents, par exemple les actes naturellement bons accomplis par celui qui n'a pas la grâce. La question ainsi précisée, nous répondons : il est plus probable qu'il n'y a pas d'actes indifférents : ainsi saint Thomas, Suarez et la plupart des théologiens, contre Scot, Lessius, Vasquez,

Sporer. La principale raison est celle que donne saint Thomas, 1-2, q. 18, a. 9 : Tout acte humain est fait pour une fin; or une fin a toujours une moralité, qu'elle communique à l'acte. Cette fin n'est pas toujours explicitement voulue; il suffit qu'elle le soit implicitement. L'on objecte qu'il est impossible d'avoir toujours une fin honnête pour certains actes, comme manger, boire, marcher. Mais si toute finalité, au moins implicite, est absente, ce n'est pas un acte humain, ce n'est qu'un acte de l'homme. On dit encore : s'il n'y a pas d'actes indifférents, il n'existe plus de différence entre ce qui est de conseil et ce qui est de précepte. Réponse : l'omission d'un conseil peut être bonne, si c'est pour une bonne raison, bien que son observation soit meilleure. Comme dit saint Paul, I Cor., VII, 38 : *qui matrimonio jungit virginem suam bene facit, et qui non jungit, melius facit.*

III. MÉRITE. — Cette question est plutôt dogmatique; cependant il sera pratique d'en dire ici quelque chose. Le mérite, en général, est un droit à obtenir une récompense pour une œuvre faite en faveur d'un autre. L'on pourrait étudier le mérite naturel des actes humains, mais, puisque nous vivons dans l'ordre surnaturel, c'est le mérite surnaturel dont il sera seulement question. On le divise en mérite de *condignité*, et mérite de *convenance*. Le premier est un droit en justice à la récompense; le second est un droit fondé seulement sur la bonté du rémunérateur. L'objet du mérite de condignité a été défini par le concile de Trente contre les protestants : « Le juste mérite, par ses bonnes œuvres faites avec la grâce, l'augmentation de la grâce, la vie éternelle et l'augmentation de la gloire, » Sess. VI, can. 32. L'objet du mérite de convenance, ce sont les autres grâces et secours que l'homme peut obtenir pour lui-même ou pour les autres : par exemple la première justification et la persévérance finale. Les conditions du mérite de condignité sont : 1° *du côté de l'homme*, qu'il soit sur la terre et jouisse de l'état de grâce; 2° *du côté de l'acte*, qu'il soit humain, moralement bon et surnaturel, c'est-à-dire fait sous l'influence de la grâce. Une intention actuelle ou virtuelle, procédant de la foi ou d'un motif surnaturel, est-elle aussi requise ? C'est l'opinion plus commune des théologiens qu'on appuie sur plusieurs passages de l'Écriture, par exemple : *qui recipit prophetam in nomine prophetæ, mercedem prophetæ accipiet.* Matth., X, 41. Cependant d'autres pensent qu'il suffit de l'intention habituelle de foi, c'est-à-dire d'avoir ordonné à Dieu toutes les œuvres de sa vie par un acte de charité non rétracté. Ainsi Ballerini, Génicot, etc., dans leurs *Manuels* de morale. Ils croient pouvoir étayer ce sentiment sur saint Thomas, qui dit : « Tout acte de celui qui a la charité est méritoire, ou est un péché, ou est indifférent. » *Opusc. de malo*, q. 2, a. 5, obj. 10. Il semble, en effet, que l'action de la foi reste suffisante avec cette intention habituelle. Cela n'empêche pas qu'on doive exhorter les fidèles à renouveler souvent leur intention surnaturelle, surtout celle de la charité envers Dieu. D'abord, parce que la première opinion est plus sûre, et que dans la question du mérite la probabilité ne suffit pas, mais la vérité seule. En outre, même si la seconde opinion est vraie, la répétition des intentions surnaturelles est toujours une source abondante de mérites. 3° *Du côté de Dieu*, le mérite de condignité requiert la promesse divine de conférer telle récompense pour telle œuvre. Sans cette promesse, comment exiger en justice une récompense surnaturelle, puisque la surnature, de par son essence, est un don gratuit ? Une œuvre bonne, faite sans la grâce sanctifiante et la promesse de Dieu, ne peut avoir qu'un mérite de convenance. François GIRERD.

ACTION. — L'homme, le chrétien ne peut pas se contenter de penser et de croire; il doit encore agir. Malheur à la « connaissance stérile » qui ne s'achève pas dans un acte d'amour de Dieu! Il n'est pas toujours nécessaire que cet acte soit extérieur, qu'il se traduise au dehors par une œuvre bonne. Mais, normalement, le cœur et la volonté doivent suivre ou accompagner l'intelligence.

La foi qui n'agit point, est-ce une foi sincère ?

demandait Joad à Abner. Racine, *Athalie*. Le juste doit vivre de sa foi, conformément à sa foi, et trouver dans sa foi le principe d'une vie toute chrétienne. Non, dit le catéchisme, il ne suffit pas de croire pour être sauvé, il faut encore observer les commandements de Dieu et de l'Église. Si votre foi est vive et profonde, elle tendra comme d'elle-même à s'exprimer en actes intérieurs, extérieurs aussi, de vertu et de sainteté. Extérieurs aussi, ai-je dit, car l'homme est un corps en même temps qu'un esprit, et il est fait pour vivre en société, pour agir avec ou sur ses semblables. Quand on parle d'action, c'est même, d'ordinaire, cette action extérieure et publique que l'on entend surtout désigner.

L'action, pour être sagement ordonnée et fructueuse, doit être éclairée. Et c'est pourquoi nous ne devons pas être de ces agités qui se démènent à tort et à travers, sans avoir, au préalable, appris ce qu'implique ou suppose le travail, l'œuvre, l'entreprise dont ils se chargent peut-être fort à la légère et témérairement. On dit que beaucoup discourent de toute chose, même de haute politique, sans en connaître le premier mot. Il en est, également, beaucoup qui se livrent à un métier, à un art, ou à quelque œuvre de charité et d'apostolat, sans s'y être suffisamment préparés par une étude ou un apprentissage suffisants. Savoir pour agir : que ce soit notre devise. Et n'oublions jamais que le mot « savoir » y précède le mot « agir ».

Est-il besoin d'ajouter que notre activité extérieure doit chercher dans notre vie intérieure comme un foyer, toujours chaud et toujours rayonnant, de lumière et de force ? A certaines heures il faut que, dans le recueillement, la méditation, la prière, nous nous ressaisissions nous-mêmes; que nous contemplions à nouveau le but à atteindre et les moyens les plus propres à y mieux parvenir; que dans notre pureté d'intention, dans notre foi et notre amour de Dieu, nous puisions l'énergie nécessaire pour persévérer en dépit des difficultés et des déceptions, en dépit des calomnies peut-être et des ingratitudes On ne doit pas s'imaginer que, pour un homme d'action, le temps passé dans la retraite ou l'oraison soit nécessairement du temps perdu. Bien au contraire. A un chrétien qui en douterait, je me bornerais à dire : « Voyez Notre-Seigneur. Voyez les saints qui ont exercé une si puissante et si féconde action (François de Sales, Vincent de Paul, etc.). Voyez aussi les instituts « actifs » de religieux ou de religieuses. Comme la vie intérieure tient une large place dans leurs biographies et dans leurs journées! »

J. BRICOUT.

ACTION CATHOLIQUE. — I. Ce qu'elle comprend. II. Conditions d'efficacité. III. Relations avec l'autorité ecclésiastique. IV. Participation du clergé. Pour traiter ces diverses questions il nous suffira d'analyser et de citer la lettre encyclique de Pie X aux évêques d'Italie « sur l'action catholique », en date du 11 juin 1905. Cette lettre commence par les mots : *Il fermo proposito*. Nous reproduisons la traduction de la Bonne Presse : *Actes de S. S. Pie X*, t. II, p. 90-104.

I. CE QU'ELLE COMPREND. — « Immense est le champ de l'action catholique : par elle-même, elle

n'exclut absolument rien de ce qui, d'une manière quelconque, directement ou indirectement, appartient à la mission divine de l'Église. » Or cette mission comprend non seulement la « sanctification des âmes » ou tout ce qui peut contribuer à « répandre et toujours mieux développer le règne de Dieu dans les individus, les familles et la société, » mais encore ce qui, dans le domaine naturel, dérive de cette action proprement religieuse. Il est, en effet, un grand nombre de biens de l'ordre naturel, « qui, sans être directement l'objet de la mission de l'Église, en découlent cependant comme une de ses conséquences, » au simple point de vue de la science, de la morale naturelle et du bien-être matériel. C'est que l'Église « est devenue la première inspiratrice et la promotrice de la civilisation. » Fût-il limité à cet objet indirect de la mission de l'Église, qu'il est vaste déjà, le champ de l'action catholique! Pie X en fait comme l'inventaire : « Combattre par tous les moyens justes et légaux la civilisation antichrétienne; réparer par tous les moyens les désordres si graves qui en dérivent; replacer Jésus-Christ dans la famille, dans l'école, dans la société; rétablir le principe de l'autorité humaine comme représentant celle de Dieu; prendre souverainement à cœur les intérêts du peuple et particulièrement ceux de la classe ouvrière et agricole, non seulement en inculquant au cœur de tous le principe religieux, seule source vraie de consolation dans les angoisses de la vie, mais en s'efforçant de sécher leurs larmes, d'adoucir leurs peines, d'améliorer leur condition économique par de sages mesures; s'employer, par conséquent, à rendre les lois publiques conformes à la justice, à corriger ou supprimer celles qui ne le sont pas; défendre enfin et soutenir avec un esprit vraiment catholique les droits de Dieu en toutes choses et les droits non moins sacrés de l'Église. » Tout un monde est compris dans cette énumération, qui n'a rien d'exclusif ni d'exhaustif; et c'est ce monde, c'est « l'ensemble de toutes ces œuvres, dont les principaux soutiens et promoteurs sont des laïques catholiques, et dont la conception varie suivant les besoins propres de chaque nation et les circonstances particulières de chaque pays, » qui « constitue précisément ce que l'on a coutume de désigner par un terme spécial et assurément très noble : *Action catholique* ou *Action des catholiques*. Elle est toujours venue en aide à l'Église, et l'Église l'a toujours accueillie favorablement et bénie, bien qu'elle se soit diversement exercée selon les époques. »

Qu'on remarque ces derniers mots. Comme Léon XIII, comme Pie IX, comme tous les papes, Pie X, sans faire fi du passé, demande qu'on ne se contente pas de le répéter servilement. « Et ici, écrit-il, il faut remarquer tout de suite qu'il est aujourd'hui impossible de rétablir sous la même forme toutes les institutions qui ont pu être utiles et même les seules efficaces dans les siècles passés, si nombreuses sont les modifications radicales que le cours des temps introduit dans la société et dans la vie publique, et si multiples les besoins nouveaux que les circonstances changeantes ne cessent de susciter. Mais l'Église, en sa longue histoire, a toujours et en toute occasion lumineusement démontré qu'elle possède une vertu merveilleuse d'adaptation aux conditions variables de la société civile : sans jamais porter atteinte à l'intégrité ou à l'immutabilité de la foi, de la morale, et en sauvegardant toujours ses droits sacrés, elle se plie et s'accommode facilement, en tout ce qui est contingent et accidentel, aux vicissitudes des temps et aux nouvelles exigences de la société. » Et donc l'action catholique, tout en restant « toujours la même dans les principes qui la dirigent et le but très noble qu'elle poursuit, » n'hésitera pas à « varier, quand il est opportun, ses formes extérieures et ses moyens d'action. » Le catholique d'action, comme le grand Apôtre, se fait tout à tous et, comme le sage, il sait tirer de son trésor le nouveau aussi bien que l'ancien, *nova et vetera*.

II. Conditions d'efficacité. — Cette sagesse d'adaptation, cette souplesse nécessaire est une première condition que doit remplir l'action catholique si elle veut être vraiment efficace. Il en est d'autres.

« Avant tout, déclare le pape, il faut être profondément convaincu que l'instrument est inutile s'il n'est approprié au travail que l'on veut exécuter... Tous ceux qui sont appelés à diriger ou qui se consacrent à promouvoir le mouvement catholique, doivent être des catholiques à toute épreuve, convaincus de leur foi, solidement instruits des choses de la religion, sincèrement soumis à l'Église...; ils doivent être des hommes d'une piété véritable, de mâles vertus, de mœurs pures et d'une vie tellement sans tache qu'ils servent à tous d'exemple efficace. Si l'esprit n'est pas ainsi réglé, il sera non seulement difficile de promouvoir les autres au bien, mais presque impossible d'agir avec une intention droite, et les forces manqueront pour supporter avec persévérance les ennuis qu'entraîne avec lui tout apostolat, les calomnies des adversaires, la froideur et le peu de concours des hommes de bien eux-mêmes, parfois enfin les jalousies des amis et des compagnons d'armes. » Que tout cela est vrai, d'une observation exacte! Si l'on s'en était toujours souvenu, bien des misères eussent été évitées, dans le Nouveau Monde comme dans l'Ancien.

Que ne tient-on pas compte également de la recommandation qui suit dans l'encyclique! « Il importe, en outre, de bien définir les œuvres pour lesquelles les forces catholiques se doivent dépenser avec toute énergie et constance. Ces œuvres doivent être d'une importance si évidente, répondre de telle sorte aux besoins de la société actuelle, s'adapter si bien aux intérêts moraux et matériels, surtout ceux du peuple et des classes déshéritées, que, tout en excitant la meilleure activité chez les promoteurs de l'action catholique pour les résultats importants et certains qu'elles font espérer d'elles-mêmes, elles soient aussi par tous facilement comprises et volontiers accueillies. » Pie X, après Léon XIII, désigne ici, comme « l'objet autour duquel doit principalement se déployer l'action catholique, » « la solution pratique de la question sociale selon les principes chrétiens. » Et il demande que l'action populaire chrétienne soit comme un centre autour duquel viennent se grouper mainte autre institution. Il demande encore que l'on mette en valeur tous les moyens pratiques dont l'expérience, en Italie ou ailleurs, a fait voir l'opportunité.

Sans doute — et le pape le sait et le dit — il est d'autres œuvres catholiques à cultiver que les œuvres économiques ou sociales proprement dites. Ces dernières œuvres, que le souverain pontife proclame, une fois de plus, l'objet de « l'action catholique, considérée dans sa partie la plus importante, » n'excluent pas, ajoute-t-il, « que l'on favorise et développe aussi d'autres œuvres de genre différent, d'organisation variée, mais qui visent toutes également tel ou tel bien particulier de la société et du peuple et une nouvelle efflorescence de la civilisation chrétienne, sous divers aspects déterminés. » « Il faut les louer elles aussi et les encourager de toute façon, » « leur laisser une certaine liberté d'organisation, » les réunir de temps en temps en Congrès généraux ou particuliers pour qu'elles concertent leur action et donnent ainsi « la solennelle manifestation de la foi catholique. »

Rien de mieux, assurément. Mais on devra se mettre en garde contre une multiplication excessive d'œuvres ou d'œuvrettes de tout genre et de tout nom, où les forces et les ressources catholiques risqueraient de s'émietter, de s'éparpiller, et, finalement, de se gaspiller presque en pure perte. Un peu d'humilité et d'abnégation, ou encore de discipline, est nécessaire ici comme ailleurs.

III. Relations avec l'autorité ecclésiastique. — Un peu de discipline, ai-je dit. « Il nous reste, continue Pie X, à traiter un autre point de la plus grande importance : les relations que toutes les œuvres de l'action catholique doivent avoir avec l'autorité ecclésiastique. » L'action catholique, quelle qu'elle soit, ne peut pas se concevoir et se proclamer indépendante des chefs de l'Église. « Toutes les œuvres qui viennent directement en aide au ministère spirituel et pastoral de l'Église, et qui par suite se proposent une fin religieuse visant directement le bien des âmes, doivent dans tous leurs détails être subordonnés à l'autorité de l'Église et, partant, également à l'autorité des évêques, établis par l'Esprit Saint pour gouverner l'Église de Dieu dans les diocèses qui leur ont été assignés. Mais, même les autres œuvres qui sont principalement fondées pour restaurer et promouvoir dans le Christ la vraie civilisation chrétienne et qui constituent, dans le sens donné plus haut, l'action catholique, ne peuvent nullement se concevoir indépendantes du conseil et de la haute direction de l'autorité ecclésiastique, d'autant plus d'ailleurs qu'elles doivent toutes se conformer aux principes de la doctrine et de la morale chrétienne; il est bien moins possible encore de les concevoir en opposition plus ou moins ouverte avec cette même autorité. » La raison de cette dépendance est de toute évidence. « Il est certain que de telles œuvres (les « autres œuvres » dont il vient d'être question), étant donnée leur nature, doivent se mouvoir avec la liberté qui leur convient raisonnablement, puisque c'est sur elles-mêmes que retombe la responsabilité de leur action, surtout dans les affaires temporelles et économiques ainsi que dans celles de la vie publique, administrative ou politique, toutes choses étrangères au ministère purement spirituel. Mais puisque les catholiques portent toujours la bannière du Christ, par cela même ils portent la bannière de l'Église; et il est donc raisonnable qu'ils la reçoivent des mains de l'Église, que l'Église veille à ce que l'honneur en soit toujours sans tache, et qu'à l'action de cette vigilance maternelle les catholiques se soumettent en fils dociles et affectueux. »

On ne voit pas, en vérité, ce qui pourrait être objecté à une argumentation si « raisonnable ». Il n'est pas de « futiles distinctions » qui puissent en ébranler la solidité. L'expérience, au surplus, n'a-t-elle pas plus d'une fois montré que le troupeau ne gagne rien à vouloir se passer témérairement de son pasteur ?

IV. Participation du clergé. — En terminant, Pie X insiste sur un point particulier, qui concernait surtout l'Italie de son temps, mais qui a eu ou qui peut avoir son application en d'autres pays et à d'autres époques. « Pendant, dit-il, que Nous montrons à tous la ligne de conduite que doit suivre l'action catholique, Nous ne pouvons dissimuler le sérieux péril auquel la condition des temps expose aujourd'hui le clergé : c'est de donner une excessive importance aux intérêts matériels du peuple en négligeant les intérêts bien plus graves de son ministère sacré. » Et le pape continue en ces termes qu'il sera toujours bon de méditer : « Le prêtre, élevé au-dessus des autres hommes pour remplir la mission qu'il tient de Dieu, doit se maintenir également au-dessus de tous les intérêts humains, de tous les conflits, de toutes les classes de la société. Son propre champ d'action est l'église, où, ambassadeur de Dieu, il prêche la vérité et inculque, avec le respect des droits de Dieu, le respect des droits de toutes les créatures. En agissant ainsi, il ne s'expose à aucune opposition, il n'apparaît pas homme de parti, soutien des uns, adversaire des autres; et, pour éviter de heurter certaines tendances ou pour ne pas exciter sur beaucoup de sujets les esprits aigris, il ne se met pas dans le péril de dissimuler la vérité ou de la taire, manquant dans l'un et dans l'autre cas à ses devoirs; sans ajouter que, amené à traiter bien souvent de choses matérielles, il pourrait se trouver impliqué solidairement dans des obligations nuisibles à sa personne et à la dignité de son ministère. » Donc, « il ne devra prendre part à des sociétés de ce genre qu'après mûre délibération, d'accord avec son évêque, et dans les cas seulement où sa collaboration est à l'abri de tout danger et d'une évidente utilité. »

Ce n'est pas là condamner l'action sociale du prêtre, ni contredire aux pressantes exhortations par lesquelles Léon XIII nous conseillait d'« aller au peuple »; c'est seulement régler cette action pour l'empêcher de dévier et de devenir funeste. Aussi bien, Pie X ajoute-t-il aussitôt : « On ne met pas, de cette façon, un frein au zèle du prêtre. Le véritable apôtre doit se faire tout à tous, pour les sauver tous, I Cor., IX, 22; comme autrefois le divin Rédempteur, il doit se sentir ému d'une profonde pitié en contemplant les foules ainsi tourmentées, gisant comme des brebis sans pasteur. Matth., IX, 36. Que, par la propagande efficace de la presse, les exhortations vivantes de la parole, le concours direct dans les cas indiqués plus haut, chacun s'emploie donc à améliorer, dans les limites de la justice et de la charité, la condition économique du peuple en favorisant et propageant les institutions qui conduisent à ce résultat, celles surtout qui se proposent de bien discipliner les multitudes en les prémunissant contre la tyrannie envahissante du socialisme, et qui les sauvent à la fois de la ruine économique et de la désorganisation morale et religieuse. De cette façon, la participation du clergé aux œuvres de l'action catholique a un but hautement religieux : elle ne sera jamais pour lui un obstacle, mais au contraire, une aide dans son ministère spirituel, dont elle élargira le champ d'action et multipliera les fruits. »

Les papes et les évêques ont eu fréquemment l'occasion de renouveler ces ordres ou ces conseils, de développer ces sages et lumineuses considérations. Mais l'encyclique *Il fermo proposito*, que nous venons de résumer, est « sur l'action catholique » le document pontifical qu'il importe de méditer tout particulièrement. Prêtres et fidèles y trouveront, avec des principes sûrs, une direction sage et féconde.

J. Bricout.

« ACTION FRANÇAISE ». — 1° *Son origine.* — On sait les terribles divisions que, il y a vingt-cinq ans, l'affaire Dreyfus suscita chez nous. Pour défendre l'armée et le pays qu'ils croyaient en danger, de bons citoyens avaient fondé la ligue de la Patrie Française. Celle-ci eut son temps d'activité et d'heureuse influence. Mais elle parut bientôt trop somnolente et elle ne tarda pas à mourir.

Deux groupements lui succédèrent : les Patriotes, dont Paul Déroulède et Maurice Barrès ont été les présidents, et l'Action Française, dans la fondation de laquelle Charles Maurras et Henri Vaugeois, mort depuis, jouèrent un rôle prépondérant. La première de ces ligues n'est pas monarchiste comme la seconde, et elle est aussi moins agissante. Mais elles entretiennent de bonnes relations et, aux funérailles de

Marius Plateau — un des chefs les plus méritants de la seconde, assassiné par l'anarchiste Germaine Berton — les Patriotes venaient immédiatement après l'Action Française.

2° *Son but et ses moyens.* — Son nom même indique ce que l'Action Française veut être.

Elle entend servir la France, et rien d'autre. « Voilà, pense-t-elle, cent ans que nous faisons marcher la France pour nos nuées » — par cette expression, souvent employée, on entend les idées confuses et inconsistantes; — « que nous faisons du Français naïf le soldat de Rousseau le Genevois. Il est temps de marcher pour les vérités qui servent la France. » Le journal *L'Action Française* se proclame l' « organe du nationalisme intégral. »

Le duc d'Orléans, poursuit-on, est l' « héritier des quarante rois qui en mille ans firent la France. » L'Action Française est ouvertement monarchiste. En France, ne cesse-t-on d'y répéter, la république est « un cléricalisme judéo-huguenot-maçonnique, c'est-à-dire l'Anti-France, et il faut que ceci tue cela, ou cela ceci... La république est le règne de l'argent et, par une conséquence inévitable, le règne de l'étranger. La souveraineté du peuple amène infailliblement la vente de la nation aux plus offrants. »

Il faut donc rétablir la royauté « par tous les moyens ».

L' « action » du groupement est double : doctrinale et physique.

Action doctrinale. Elle crèvera les « nuées » et ceux qui les soufflent. On répétera, sans se lasser jamais, la vérité politique; on n'en dissimulera rien, pas même les affirmations du *Syllabus*, que l'on admire fort. Par son journal, ses livres et ses publications, ses cours et ses conférences, l'Action Française, en dépit de ses redites et de ses exagérations, s'impose aux esprits réfléchis.

Action physique. L'Action Française n'hésite pas, quand le bien ou l'honneur du pays semble l'exiger, à user de la force. « Elle a la parole, elle a aussi des bras... Si, officiellement ou publiquement, la France est insultée dans sa religion, dans ses héros, dans la noblesse de son art; si les traîtres ou les mauvais Français sont exaltés; si quelque proboche prétend manifester : en avant l'Action Française ! » Bataille au théâtre, bataille aux Beaux-Arts, bataille à l'Institut, bataille des inventaires, bataille devant la statue de Jeanne d'Arc, bataille à la Sorbonne, bataille au Panthéon, bataille dans la rue, bataille à Paris et à Versailles, batailles dans les locaux de l'*Œuvre* et de l'*Ère Nouvelle* : « batailles très dures où resplendissent une vigueur, une discipline, un élan, une endurance, une sagesse et une intelligence si extraordinaires (nous ne faisons que citer les brochures de propagande) que le gouvernement finit par comprendre qu'il ne dompterait pas cette force nouvelle. » Et les accusations les plus graves, les polémiques les plus violentes, les procès plus ou moins retentissants se multiplient comme les « arguments frappants ».

L'Action Française s'occupe de « politique d'abord ». Mais n'entendez point ce mot en un sens trop exclusif. « Elle ne s'intitule ni l'Action catholique, ni l'Action sociale, ni l'Action populaire, quoiqu'elle travaille pour le peuple, et quoiqu'elle soutienne les thèses sociales d'Albert de Mun, de la Tour du Pin, de Le Play, quoiqu'elle soit ardente catholique. Mais comme tout ce qui est national est nôtre (redit-elle après le duc d'Orléans), ces manifestations spéciales de l'esprit national sont comprises dans le travail de l'Action Française. »

« La doctrine de l'Action Française, écrit-on encore, est que l'Église catholique et la Royauté ont fait la France et que l'Église catholique et la Royauté doivent continuer de travailler ensemble... Sans doute, l'Action Française n'est pas à proprement parler et uniquement une assemblée de catholiques. Mais, chez elle, les incroyants eux-mêmes défendent la religion, si bien qu'il paraît impossible de lire l'*Action Française* et de pratiquer ses doctrines sans se sentir catholique autant que bon Français » et sans être poussé vers l'action catholique.

3° *Son organisation et ses chefs.* — L'Action Française est fortement organisée. Les « ligueurs » sont nombreux, depuis la guerre surtout (je n'ai pu en connaître le chiffre même approximatif). Les « camelots du Roi » sont chargés avant tout de répandre, de vendre le journal et les publications de la ligue. Mais la plupart d'entre eux sont en même temps « commissaires d'Action Française ». A ceux-ci il appartient de veiller au bon ordre, à la discipline, et d'exécuter ou de faire exécuter les ordres des chefs. Les étrangers ne sont pas admis dans la ligue : ils peuvent néanmoins s'y rattacher, de quelque façon, à titre d' « alliés ». Les dames, les jeunes filles y sont acceptées; elles y forment un appoint qui n'est pas à dédaigner. Les nombreuses sections, constituées à Paris et dans les départements, reçoivent l'impulsion et le mot d'ordre du « Comité directeur ».

Il n'y a pas que des aristocrates à l'Action Française: tant s'en faut! Il n'y a pas non plus que des catholiques, bien que les incroyants y soient assez rares. Le président de la ligue, le colonel Bernard de Vesins, est un chrétien déclaré; Plateau a reçu l'extrême-onction avant de mourir. Mais Charles Maurras, qui partage, avec Léon Daudet, la direction politique du journal, était un « païen » notoire, un « dévot de Pallas Athènè », et je crois qu'il l'est encore. Avec Daudet et Maurras, Georges Valois et Jacques Bainville sont les rédacteurs habituels des publications périodiques du groupement.

J. Bricout.

« ACTION POPULAIRE ». — *L'Action populaire* est un des plus remarquables centres de documentation religieuse et sociale que l'on puisse imaginer. Elle n'organise pas d'œuvres, mais à toutes elle fournit les idées, les directives qui les font vivre ou qui les développent.

1. Historique. — Elle fut fondée à Reims en 1903 par le P. Leroy, S. J., un de ces hommes perspicaces qui distinguent dans leur époque le point stratégique à occuper, et emploient leur intelligence à le prendre, qui obtiennent ainsi le rendement maximum de leurs facultés en les appliquant à l'œuvre qu'exige une société donnée; avec cela un penseur, un écrivain qui connaissait sa langue, un observateur avisé, spirituel et fin, et, ce qui ne gâte rien et ce qui, pour nous, parfait le tout, un saint qui s'est totalement donné à Dieu et à la cause.

2. Le but de l'Action populaire était très nettement indiqué dès le début : « Elle est tout entière au service des associations professionnelles, des œuvres qui en sont la préface et le couronnement. » « Préparer la fondation d'un syndicat d'une manière prochaine ou lointaine... par l'éducation populaire et le développement des mœurs et des habitudes corporatives, par l'étude, par la conférence, par la brochure, le livre et le journal; fonder ce syndicat ou cette association avec les organes nécessaires à sa vie; développer ces mêmes associations.., chambre de conseil, secrétariats, caisses de crédit, de retraite, construction de maisons, établissement de jardins, coopératives sous leur triple forme, fédération... tel est en ses grandes lignes le travail de l'Action populaire et de ses amis. » (*Guide Social* de 1905.)

3. Son œuvre. — L'Action populaire commença par publier des *tracts*, petites brochures jaunes de

32 pages qui paraissaient chaque quinzaine et venaient nous apporter à domicile des monographies d'œuvres économiques ou sociales rédigées par ceux-là mêmes qui les avaient fondées, ou des études de doctrine et de droit, ou encore des enquêtes sur la situation des diverses classes sociales.

Aux tracts s'ajouta bientôt chaque année un *Guide social* qui, résumant l'activité sociale chrétienne d'une année, mettait au point idées, œuvres, initiatives diverses et provoquait ainsi à l'action. Dès le premier essai, huit mille exemplaires furent enlevés.

Puis ce fut le *Mouvement social*, grande revue doctrinale qui succéda à l'*Association catholique*, la célèbre revue de l'Œuvre des Cercles, et distribua ainsi ce que l'on pourrait appeler l'enseignement supérieur de la sociologie chrétienne. Pour l'enseignement moyen, l'Action populaire avait fondé précédemment trois revues plus modestes, la *Revue de l'Action populaire*, le *Courrier des Cercles d'études*, et enfin la *Vie syndicale*. Quant à la revue spécialement populaire, elle s'appela de ce beau nom de *Peuple de France*, et eut aussitôt, en 1912, onze mille abonnés.

Enfin, dès 1909, l'Action populaire publiait un gros volume de documentation, de doctrine et de législation comparée, l'*Année sociale internationale*.

Cette activité intérieure n'absorbait pas le P. Leroy et ses collaborateurs. Semaines d'études, journées sacerdotales à Caen, Langres, Wassy, Bayeux, Vannes, Versailles, Troyes, etc.: journées syndicales ouvrières à Reims en 1912; tournées de conférences et de propagande, cours d'instruction sociale et religieuse à l'École normale sociale féminine fondée à Paris en 1912 : l'Action populaire était partout, se dépensant sans compter.

La guerre de 1914 éclata. Reims fut terriblement bombardé et un jour, en septembre 1914, bâtiments, collections, livres, dossiers, fichiers mis à jour, enquêtes, tout fut détruit ou devint la proie des flammes.

Le P. Leroy ne désespéra pas et on le vit tracer des plans nouveaux pour reconstituer l'œuvre aussitôt après la fin du terrible fléau. Dieu jugea qu'il avait assez travaillé et il rappela à lui le bon serviteur qui l'avait tant aimé et qui avait tant travaillé à l'éducation sociale chrétienne du peuple.

4. Après guerre. — Un autre lui-même, le compagnon et le témoin des premières années, était destiné à continuer l'œuvre ou plutôt à la recréer, le P. Desbuquois. En novembre 1919, l'Action populaire adresse un appel à tous ses amis d'avant-guerre, appel émouvant où elle leur apprend que le pape lui-même lui avait envoyé dix mille lires pour l'aider à réparer les ruines de sa grande œuvre. Elle annonce en même temps qu'en janvier 1920 paraîtraient, sous une autre forme mais avec le même esprit et le même but, les *Dossiers de l'Action populaire*, organe bimensuel d'action sociale et religieuse.

L'originalité des *Dossiers* consistait en ce que tous les articles, chroniques, documents, seraient imprimés sur feuilles séparées, de manière à pouvoir être disposés dans un dossier-classeur. Les grandes divisions des études, toutes orientées vers l'action, étaient : Initiations sociales, Famille, Commune et Paroisse, État, Richesses, Question sociale, Organisation professionnelle, Coopération, Prévoyance, Assistance et Charité.

C'était vraiment le bon outil de l'homme d'action, plus maniable qu'une revue, plus à jour qu'un livre, aussi complet qu'une encyclopédie. Quatre années ont passé depuis, et quels progrès merveilleux ont été accomplis! Les *Dossiers* ont dépassé toutes leurs promesses et toutes les espérances. Chaque quinzaine ils publient un *Dossier d'intérêt général*, un *Dossier moral et religieux*, un *Dossier industriel et agricole* et un *Supplément international*. On peut s'abonner seulement à deux ou trois dossiers, au choix.

Aux *Dossiers*, se sont ajoutées d'autres publications : les *Archives du Manuel social*, sous la direction des PP. Vermeersch et Muller, contenant un enseignement doctrinal de première valeur sur toutes les questions sociales actuelles; la *Pratique sociale*, réédition, tenue à jour, de l'ancien *Manuel social pratique; Peuple de France*, deux éditions pour la ville ou pour la campagne; *Un arsenal pour les Cercles d'études*, contenant 100 plans, religieux, sociaux, professionnels et civiques.

La *Rédaction* a son siège 17, rue de Paris, Vanves (Seine).

Depuis bientôt deux ans, l'*Administration* commerciale est entre les mains d'une Société d'éditions, dite *Éditions Spes*, 17, rue Soufflot, Paris (V^e^). Elle a déjà publié des ouvrages remarquables, entre autres les célèbres conférences du P. Coulet à Bordeaux.

Conclusion. — L'Œuvre d'avant guerre est donc reconstituée sur des bases solides, et tous les hommes d'action ont à leur disposition les meilleurs instruments du bon travail religieux et social. Que le nombre de ceux qui les utilisent s'accroisse de plus en plus pour le bien du pays et de l'Église!

Paul Six.

ACTIONNAIRES ET OBLIGATAIRES

(*Droits et Devoirs des*). — I. Le régime économique moderne est à considérer pour bien comprendre les devoirs, anciens quant au principe, nouveaux quant au mode, que ce régime impose aux actionnaires et aux obligataires.

« Nous sommes les fils du cheval-vapeur, » a-t-on dit. Pour être complet, il faudrait ajouter : « et de la Société anonyme par actions. »

A l'entreprise individuelle d'autrefois, à la société en nom collectif qui n'est que l'entreprise individuelle sur une plus grande échelle, à la société en commandite simple ou même par actions, a succédé la société anonyme, qui a pris et prend de jour en jour une plus grande extension et de plus vastes proportions.

Ce ne sont plus, en effet, des sociétés de personnes, mais des sociétés de capitaux.

En outre, tandis que, dans les autres entreprises, la responsabilité était illimitée et solidaire, dans la société anonyme la responsabilité de chaque associé est limitée à sa mise. En cas de pertes ou de faillite, les créanciers n'ont pas de droit dépassant cette mise, quelle que soit l'importance de leurs créances.

Le capital de ces sociétés est divisé en actions et en obligations.

Les *actions* — nominatives ou au porteur — sont des parts de l'actif social.

Les actionnaires sont donc des sociétaires responsables, de vrais patrons des ouvriers, et des maîtres de la direction. Ils reçoivent un revenu qui varie selon la prospérité de l'entreprise et qu'on appelle dividende.

Les *obligations* ne sont au contraire que des créances sur une ville, un État, une société qui sont garanties par le capital de la société.

Les obligataires ne sont que des créanciers et non des sociétaires; ils ne sont donc ni maîtres, ni directeurs, ni patrons.

Ils ne reçoivent dès lors qu'un intérêt fixe, quelle que soit la prospérité de l'entreprise.

Les sociétés anonymes par actions sont régies par la loi du 24 juillet 1867, modifiée par la loi du 1^er^ août 1893.

L'importance des sociétés par actions est devenue

considérable : considérable par les capitaux engagés, puisqu'en 1913, d'après la statistique des valeurs mobilières cotées officiellement à la Bourse de Paris, il y avait 37 milliards d'actions et obligations de sociétés françaises par actions; considérable par le nombre d'ouvriers employés dans ces sociétés (métallurgie, mines, industries textiles, industries chimiques, banques commerce, etc.).

Ces préliminaires posés, nous pouvons aborder le problème délicat des droits et des devoirs que la morale chrétienne assure ou impose aux actionnaires et aux obligataires.

II. Droits des actionnaires et des obligataires. — L'actionnaire a droit à sa part dans les bénéfices en raison des risques que court son argent immobilisé dans l'entreprise, risques qui sont parfois considérables; en raison aussi des services qu'il rend en donnant du travail à des milliers d'hommes. Voir Capital et Capitalisme. Cela n'est plus guère nié que par les socialistes, d'ailleurs logiques avec leur doctrine que le produit ne vaut que dans la mesure exacte du travail qui y a été incorporé par l'ouvrier.

Quelle est cette part qui revient de droit à l'actionnaire ? « C'est là une question délicate entre toutes. Elle ne comporte pas une solution précise... L'actionnaire a droit à une part *proportionnée* au service qu'il rend et aux risques qu'il court : voilà tout ce qu'on peut dire. » Garriguet, *Régime du travail*, t. II, p. 145, Paris, 2e édit., 1909.

L'obligataire, n'étant pas associé à l'entreprise, mais simple prêteur, ne court pas de risques, puisque ses fonds devront lui être garantis, même si l'entreprise échoue.

Malgré cela, il touche un intérêt et cela très légitimement, Voir Prêt a intérêt, non certes en vertu d'une productivité intrinsèque qu'aurait l'argent, mais en vertu d'un titre extrinsèque devenu plus fréquent et presque général de nos jours.

Les décisions données par les Congrégations romaines (1830, 1831, 1832, 1838), en particulier celle qui dit : « Il ne faut pas inquiéter ceux qui prêtent au taux légal, pourvu qu'ils soient prêts à se soumettre à la décision définitive que pourrait donner ultérieurement le Saint-Siège, » ont, sinon clos le débat, du moins rassuré les consciences.

III. Leurs devoirs. — 1° Il est d'abord hors de doute que si l'entreprise est immorale, par exemple, maisons d'éditions irréligieuses, imprimeries pornographiques, maisons de jeu ou de pures spéculations, théâtres ou cinémas orduriers, il n'est pas permis à un catholique d'en être actionnaire ou obligataire. Il y aurait là, en effet, une coopération directe à un mal grave et évident et une responsabiité immédiate.

2° Si l'entreprise est bonne ou honnête, il est licite d'y entrer et d'y avoir des actions. Mais celles-ci vont imposer des devoirs. L'actionnaire étant, comme nous l'avons vu, un vrai propriétaire, un vrai patron, un vrai directeur de l'entreprise, devient au même instant tributaire, si l'on peut dire, du concept chrétien de la propriété. Or ce concept est celui-ci : la propriété est un droit légitime, mais qui est accompagné de devoirs inséparables du droit. L'Église n'admet pas et n'admettra jamais qu'on sépare les avantages de la propriété de ses charges et de ses responsabilités. Voir Propriété.

Dès lors les questions suivantes vont se poser à la conscience des actionnaires : La Société dont je possède des actions a-t-elle été bien constituée ? A-t-on évalué à leur vrai prix les brevets, immeubles, frais, etc. ? Les directeurs, chefs de services sont-ils dignes de leurs fonctions ? Évitent-ils les distributions de dividendes fictifs ? N'exagèrent-ils pas les distributions de mensualités à la presse pour qu'elle se taise ou qu'elle loue ? Paie-t-on aux ouvriers des salaires justes? L'hygiène physique et morale est-elle observée dans les divers établissements de la société ? Si l'on y a attiré une main-d'œuvre nombreuse, a-t-on pourvu à leur logement, à leur nourriture, à leur instruction, à leurs besoins religieux?

Ne pas s'inquiéter de toutes ces conditions où sont engagées la conscience, la morale, la vie de milliers d'ouvriers et de leurs familles, la religion et la paix sociale, pour se contenter de toucher ses coupons et ses revenus, n'est-ce pas le renversement de toutes les idées de justice et d'honnêteté?

Hélas! ces idées fondamentales sont inconnues ou tombées dans l'oubli. Que dis-je ? Leur rappel étonne et parfois irrite les vieilles routines et les égoïsmes cupides. Peut-être aussi que l'on n'a pas assez appris aux fidèles la forme nouvelle que prenait de nos jours l'antique devoir de la propriété.

Il y a plus de trente ans que M. Claudio Jannet écrivait : « Un fort enseignement moral sur les conditions d'acquisition de la richesse et sur son usage est d'autant plus nécessaire que les formes modernes de la richesse, valeurs mobilières, sociétés anonymes, crédits en banque, ne placent pas leurs possesseurs sous les yeux et le contrôle de leurs concitoyens, comme la propriété de la terre et l'exercice des industries manufacturières... Plusieurs chapitres nouveaux de morale pratique sont à écrire. » *Le Capital, la spéculation et la finance au XIXe siècle*, Paris, 1892, p. 543-544.

Y a-t-il beaucoup d'actionnaires qui savent que le paiement du juste salaire est la condition préalable normalement nécessaire pour toucher légitimement un dividende ?

Mais comment accomplir ces devoirs si importants ? Puisque c'est l'assemblée générale des actionnaires qui est l'autorité suprême des sociétés de ce genre, il est évident que c'est une obligation d'assister à cette assemblée, qui, chaque année, entend le rapport sur la conduite de l'entreprise et élit le conseil d'administration. C'est une éducation nouvelle à faire et il est urgent d'y travailler.

Reconnaissons loyalement qu'il y a parfois des situations qui compliquent étrangement le devoir. Il arrive que pour avoir accès aux assemblées générales, il faut assez souvent être gros actionnaire, il faut être assez expérimenté pour ne pas s'égarer dans le maquis des chiffres du rapport ou du bilan. Bien plus, si l'entreprise dont on possède quelques actions est en Silésie, ou en Asie Mineure ou en Amérique, comment intervenir utilement ? Et pourtant le devoir est toujours là parce que la doctrine de l'Église ne peut pas céder sur l'inséparabilité des droits et des devoirs de la propriété.

Dans ces cas difficiles, il n'y a sans doute pas d'autre moyen de libérer sa conscience, que de suivre la suggestive indication de M. Henri Savatier : « S'associer au mouvement pour la protection légale des travailleurs, pour la réorganisation professionnelle, pour la répression des abus de la spéculation. » *Le capital moderne et la justice*, p. 219.

Quant aux abus plus graves encore qui tiennent à l'insuffisance de la législation relativement aux garanties de sécurité, il appartient aux citoyens de nos démocraties modernes de rappeler aux pouvoirs publics leurs devoirs de gardiens de la justice et de défenseurs du bien commun. C'est ce que font, particulièrement, avec une méritoire persévérance, les catholiques sociaux, les Semaines sociales de France et les plus récents traités de théologie morale. En joignant aux réformes législatives la réforme des esprits et des cœurs par la restauration ou la réadap-

tation des doctrines sociales chrétiennes, ils donnent à leur action une base solide et lui assurent une plus grande fécondité.

Paul Six.

ACTIONNARIAT OUVRIER. — Parmi les moyens de diminuer les conflits entre le capital et le travail, et aussi d'améliorer, peut-être même de transformer le régime du salariat, un des plus intéressants est certainement ce que l'on appelle l'actionnariat du travail. Il consiste dans l'acquisition, par les travailleurs, d'actions de capital ou du travail, qui les élèvent ainsi à la propriété partielle des entreprises, et leur procurent le droit de prendre part à leur gestion dans les assemblées d'actionnaires.

Comme on le voit, l'ouvrier alors cesse d'être un pur salarié; il devient associé, copropriétaire, collaborateur.

Or cet actionnariat ouvrier peut être réalisé de plusieurs façons : ou par les souscriptions et les économies des salariés; ou par la transformation en actions de travail des bénéfices annuels accordés par l'entreprise aux travailleurs; ou enfin par la création des actions, non plus individuelles mais collectives, du travail. Ce sont ces trois formes ou modalités que nous allons parcourir successivement, nous inspirant çà et là de la belle thèse de doctorat de M. Paul Aignan, ancien avocat au barreau de Nantes, sur les *Actions du travail*, Paris, 1920.

1. En France, l'exemple le plus connu de souscriptions facultatives d'actions ouvrières nous est donné par le *Bon Marché*, de Paris. Transformé en 1887 en société en commandite par actions, il avait un capital social de 20 millions divisé en 128 000 actions. Or la plus grande partie de ces actions appartient aux anciens employés et à des employés en activité de service (800 sur plus de 4 000 employés). La *Samaritaine* n'est devenue société en commandite par actions qu'en 1914. Sur les 36 000 actions du capital, 1 500 ont été réservées aux employés. Le 1er juin 1919, plus de 500 employés étaient actionnaires par leurs propres économies. Le *Printemps* a cru devoir *obliger* ses employés à devenir acquéreurs d'actions, proportionnellement à leurs appointements, et à en solder le prix par des prélèvements mensuels sur ces appointements.

Mais c'est surtout en Amérique que le système de ces acquisitions d'actions par souscriptions et économies a pris de l'ampleur. En 1917, le Ministère du Travail de Washington relevait 21 établissements importants où ce système fonctionnait. Le *Trust de l'acier*, l'organisation métallurgique la plus puissante du monde, a offert aux souscriptions de son personnel, en 1902, 25 000 actions de préférence de l'entreprise; en 1909, 18 000 actions pareilles; en 1915, des actions ordinaires. Pendant ces dernières années, le nombre moyen des souscripteurs s'y est élevé à 30 000 par an, soit 15 0/0 du personnel, et le nombre d'actions a été de 90 609 en 1914 et de 49 741 en 1916.

Nous devons citer ici avec éloge une initiative récente prise par les Syndicats de Cheminots affiliés à la Confédération française des Travailleurs chrétiens. Le *Paris-Orléans*, avec les économies de l'élite de ses membres, fonda, en 1919, une caisse d'actionnariat qui, en 1921, possédait les 40 actions nécessaires pour participer à l'assemblée des actionnaires. En mai 1922, la caisse avait 111 actions. Ce bon exemple fut suivi. Le *Nord* commença en octobre 1922. Le 31 décembre, sa caisse d'actionnariat avait 50 adhérents ayant versé 30 530 francs. Le 31 décembre 1923, elle avait les 42 actions qui donnaient le droit d'assister à l'assemblée des actionnaires. M. de Rothschild accueillit son représentant avec faveur : « Ces nouveaux actionnaires sont les bienvenus, déclara-t-il, comme le seront aussi tous ceux qui viennent travailler au bien général. » Le *P.-L.-M.* (Paris-Lyon-Méditerranée) a vu, le 11 avril 1924, le premier représentant ouvrier prendre part à l'assemblée des actionnaires. L'*Est* avait, en mai 1914, 24 souscripteurs et 12 actions du réseau.

On voit tous les côtés intéressants de cette initiative : encouragement à l'économie, accession à la propriété, droit de regard et même un peu de gestion par la participation à l'assemblée des actionnaires.

Comme le dit très bien une des circulaires du réseau du Nord, « à ces assemblées les représentants du *Syndicat professionnel*, parlant à la fois comme possesseurs d'actions et comme travailleurs, pourront démontrer aux actionnaires que la bonne marche et le rendement rémunérateur de l'exploitation du réseau dépendent de l'union, aussi parfaite que possible, des dirigeants et des agents d'exécution. Par suite, pour obtenir un résultat capable d'assurer un dividende élevé aux actionnaires, il est absolument indispensable de reconnaître la part qu'ont les travailleurs dans le succès de l'entreprise, et pour cela de les récompenser de leur activité, de leur initiative, de leur zèle, etc., en améliorant sans cesse les conditions d'exécution de leurs divers travaux, et en leur donnant, sans hésiter, la juste rémunération correspondante au labeur fourni ainsi qu'aux charges de famille qu'ils peuvent avoir. Les représentants du *Syndicat professionnel* pourront encore signaler aux actionnaires, qui ne s'en doutent pas, les économies à réaliser, les gaspillages à réfréner, les modifications à apporter dans les divers services de chaque division, etc., et forceront ainsi les dirigeants de la Compagnie à ne plus agir uniquement selon leur bon plaisir, mais à compter un peu avec le personnel trop souvent négligé. »

Il ne faut pas s'exagérer pourtant les avantages de ce système. Outre que les crises industrielles ou autres peuvent faire courir de grands risques aux actions, la vertu, parfois héroïque, de l'épargne sera, longtemps encore, le fait d'une minorité de travailleurs.

2. La deuxième méthode, avons-nous dit, suppose préalablement la participation aux bénéfices, bénéfices qu'elle transforme aussitôt en actions de travail. Voir PARTICIPATION AUX BÉNÉFICES.

La Maison Laroche-Joubert d'Angoulême en est le type. Chaque année il est prélevé sur les bénéfices 50 0/0 au profit du travail, qui sont répartis entre les ouvriers proportionnellement à leur salaire, à l'ancienneté de leurs services et à l'importance de leur emploi. L'ouvrier peut laisser sa part de bénéfices en dépôt, puis la transformer en part de capital de 1 000 francs. Au 1er juillet 1919, 77 coopérateurs possédaient 378 000 francs sur un capital social de 3 millions.

A la célèbre société du Familistère de Guise, la conversion des bénéfices en actions de travail est obligatoire.

En Angleterre, toutes les compagnies du gaz de Londres, au nombre de 17, ont plus de 25 000 ouvriers actionnaires. La grande Manufacture de laine Taylor, qui occupe 2 000 ouvriers, pratique aussi la même méthode. Le personnel y est actuellement propriétaire de plus de la moitié du capital social.

Nous ne pouvons évidemment pas entrer dans le détail du fonctionnement de ces divers organismes, mais disons au moins que toutes ces entreprises se félicitent des résultats tant économiques que moraux.

3. La troisième méthode consiste à rendre *collectives* les actions de travail. Elle a trouvé sa formule dans la loi française du 26 avril 1917. Cette loi permet aux sociétés anonymes d'avoir deux sortes d'actions: des actions de capital et des actions dites de travail.

Ces actions de travail étant la propriété collective de tout le personnel, la loi commence donc par ériger cette collectivité en personne morale, la *Société commerciale coopérative de main-d'œuvre.*

Chaque année, après un prélèvement pour rémunérer l'argent versé par les actionnaires du capital, le reste des bénéfices est réparti entre les actions de capital et les actions de travail. Seulement cette part de propriété ouvrière, le propriétaire collectif ne peut en disposer qu'à la dissolution de la société, les actions de travail étant inaliénables toute la durée de ladite société. C'est donc comme une sorte de mirage insaisissable.

La loi a d'ailleurs échoué. On ne connaît que deux sociétés qui aient tenté l'expérience. L'actionnariat *collectif* ne satisfait pas les salariés.

Depuis lors diverses tentatives ont été faites à propos du nouveau régime des mines, de l'exploitation du réseau ferré national, de l'énergie hydraulique, des potasses d'Alsace. En particulier, quand on discuta la réforme des chemins de fer, la Chambre de 1919, en retour des immenses avantages accordés aux compagnies : remise des dettes de guerre et garantie d'intérêt, décida la création de deux caisses, l'une autonome, consacrée à des œuvres sociales, l'autre coopérative, destinée à recevoir obligatoirement la moitié de la prime des ouvriers et à l'affecter à l'achat d'actions des compagnies. Mais le Sénat s'y opposa et la réforme échoua en grande partie.

Il n'y a pas de panacée sociale : jamais un mécanisme, si parfait soit-il, ne se suffira à lui-même et ne dispensera de l'effort et de la vertu. Mais les expériences que nous avons vues se dérouler montrent que l'actionnariat ouvrier peut être un excellent moyen de réveiller l'initiative du travailleur, de faire son éducation économique, de l'arracher plus sûrement au danger de la prolétarisation, de l'enraciner enfin par la propriété dans le sol national.

Concluons : L'*Union internationale d'études sociales* de Malines a, dans sa session de 1921, sous la présidence de S. E. le cardinal Mercier, touché de près à cette question de l'actionnariat à propos de la question du salaire. Nous ne pouvons mieux clore cette courte étude qu'en nous plaçant sous l'égide de cette assemblée d'élite et de son illustre président.

Voici les propositions qui y ont été votées :

2. Le salaire minimum n'épuise pas toujours les exigences de la justice commutative. Au-dessus du minimum, trois causes principales entraînent, en justice, une majoration : *a)* une production plus abondante, plus parfaite ou plus économe que la normale; *b)* la rareté de la main-d'œuvre; *c)* la prospérité plus ou moins grande de l'entreprise à laquelle l'ouvrier est attaché...

4. La portion du salaire juste qui correspond à la prospérité plus ou moins grande peut être fixée et liquidée à la fin de l'exercice, et en proportion de la somme des bénéfices nets. Au lieu d'être acquittée en argent comptant, elle peut être transformée en actions de l'entreprise à laquelle le travailleur a collaboré. A mesure que se créent les actions du travail, on peut rembourser, en les tirant au sort, un nombre égal d'actions de capital.

5. Il est loisible à l'entrepreneur de ne pas acquitter la susdite portion du salaire juste de la manière qui vient d'être indiquée et de n'en pas transformer le montant en actions de l'entreprise; mais il est loisible aussi aux travailleurs organisés de ne consentir au contrat de travail qu'en exigeant cette double condition.

6. Le remplacement des actions de capital par les actions du travail ne se peut faire sagement que par une progressive évolution qui permette aux masses d'acquérir les qualités nécesssaires à la gestion des entreprises.

7. Diverses organisations autres que l'actionnariat du travail, tel qu'il vient d'être défini, s'offrent d'ailleurs aux ouvriers pour arriver légitimement à la copropriété des entreprises industrielles.

Paul Six.

ADALBERT. — Voir Albert.

ADAM ET ÈVE. — D'autres articles traiteront d'Adam et Ève au point de vue théologique et préciseront l'état dans lequel ils furent créés et les conséquences de la chute originelle. Un article spécial sera aussi consacré à ce que la préhistoire nous permet de conjecturer sur les hommes primitifs. Ici donc il n'est question que de rappeler brièvement ce que la Genèse, I, 28-III, nous raconte sur nos premiers parents. — I. Décision de la Commission biblique. II. Création d'Adam et d'Ève. III. Le paradis terrestre. IV. La chute. V. Traditions assyro-babyloniennes. VI. Figure de Notre-Seigneur, de l'Église et de la Vierge Marie.

I. Décision de la Commission biblique. — Une décision de la Commission biblique, en date du 30 juin 1909, a mis fin aux négations et aux hésitations qui s'étaient produites, jusque parmi les catholiques, au sujet de l'historicité des trois premiers chapitres de la Genèse. Elle a une telle importance pour cette étude (et d'autres qui viendront à leur place), qu'il convient d'en reproduire ici la traduction française. J. Guibert et L. Chinchole, *Les origines*, 7e édition, Paris, 1923, p. 85-87.

Du caractère historique des trois premiers chapitres de la Genèse

I. Les divers systèmes d'exégèse, imaginés et soutenus avec des apparences scientifiques pour exclure le sens littéral historique des trois premiers chapitres du livre de la Genèse, sont-ils solidement fondés ?

R. — *Non.*

II. Nonobstant le caractère et la forme historique du livre de la Genèse, la connexité spéciale de ces trois premiers chapitres entre eux et avec les chapitres suivants, les témoignages multiples des Écritures tant de l'Ancien que du Nouveau Testament, la pensée presque unanime des saints Pères et le sens traditionnel que l'Église a reçu du peuple d'Israël et a toujours tenu, peut-on enseigner que ces trois premiers chapitres de la Genèse contiennent non pas les récits d'événements vraiment accomplis, c'est-à-dire répondant à la réalité objective et à la vérité historique, — mais ou bien des fables empruntées aux mythologies et aux cosmogonies des peuples anciens et, après élimination de toute erreur polythéiste, adaptées par l'auteur sacré à la doctrine monothéiste; ou des allégories et symboles, sans fondement dans la réalité objective, proposés sous forme d'histoire pour inculquer des vérités religieuses et philosophiques; ou enfin des légendes partiellement historiques et partiellement fictives composées librement pour l'instruction et l'édification de l'esprit ?

R. — *Non*, sur les deux points.

III. Peut-on, en particulier, révoquer en doute le sens littéral historique, là où il s'agit, dans ces chapitres, de faits qui touchent aux fondements de la religion chrétienne, comme sont, entre autres, la création de toutes choses faite par Dieu dans le commencement du temps; la création spéciale de l'homme; la formation de la première femme tirée du premier homme; l'unité du genre humain; la félicité originelle de nos premiers parents dans l'état de justice, d'intégrité et d'immortalité; l'ordre donné par Dieu à l'homme pour éprouver son obéissance; la transgression de l'ordre divin, sous l'instigation du diable caché sous les apparences d'un serpent; la déchéance de nos premiers parents de cet état primitif d'innocence; la promesse d'un Rédempteur futur ?

R. — *Non.*

IV. Dans l'interprétation des passages de ces chapitres que les Pères et les Docteurs ont diversement compris, sans rien enseigner de certain et de défini, est-il permis, sauf réserve du jugement de l'Église et en se maintenant dans les analogies de la foi, de suivre et de soutenir telle opinion, que chacun, après mûr examen, croira devoir adopter ?

R. — *Oui.*

V. Faut-il nécessairement et toujours prendre au sens propre tous et chacun des mots et phrases qui se rencontrent dans ces chapitres, en sorte qu'il ne soit jamais permis de s'en écarter, même lorsqu'il appert que ces locutions sont employées dans un sens manifestement impropre,

métaphorique ou anthropomorphique, et que la raison défend de s'en tenir au sens propre ou que la nécessité force de l'abandonner ?

R. — *Non.*

VI. Peut-il être sage et utile, en présupposant le sens littéral et historique, d'employer pour certains passages de ces chapitres l'interprétation allégorique et prophétique, suivant l'exemple glorieux des saints Pères et de l'Église elle-même ?

R. — *Oui.*

VII. Comme l'auteur sacré, en écrivant le premier chapitre de la Genèse, n'a pas eu le dessein d'enseigner scientifiquement la constitution intime des choses visibles et l'ordre complet de la création, mais plutôt de donner à sa nation un récit populaire conforme au langage ordinaire de ses contemporains, et adapté à leurs sens et à leur intelligence, faut-il régulièrement et toujours y chercher la propriété du langage scientifique ?

R. — *Non.*

VIII. Dans la dénomination et la distinction des six jours dont parle la Genèse au chapitre premier, le mot *yôm* (jour) peut-il être pris, soit au sens propre pour un jour naturel, soit au sens impropre pour un certain espace de temps, et cette question est-elle librement ouverte aux discussions des exégètes ?

R. — *Oui.*

Cette décision va nous guider dans notre exposé scripturaire concernant Adam et Ève.

II. Création d'Adam et Ève. — La création de nos premiers parents est racontée dans deux récits différents, que nous citons d'après la petite Bible de Crampon, 1923.

Premier récit, Gen., I, 26-31.

Puis Dieu dit : « Faisons l'homme à notre image, selon notre ressemblance, et qu'il domine sur les poissons de la mer, sur les oiseaux du ciel, sur les animaux domestiques et sur toute la terre, et sur les reptiles qui rampent sur la terre. » Et Dieu créa l'homme à son image; il le créa à l'image de Dieu; il les créa mâle et femelle. Et Dieu les bénit, et il leur dit : « Soyez féconds, multipliez, remplissez la terre et soumettez la, et dominez sur les poissons de la mer, sur les oiseaux du ciel et sur tout animal qui se meut sur la terre. » Et Dieu dit : « Voici que je vous donne toute herbe portant semence à la surface de toute la terre, et tout arbre qui porte un fruit d'arbre ayant semence; ce sera pour votre nourriture. Et à tout animal de la terre, et à tout oiseau du ciel, et à tout ce qui se meut sur la terre, ayant en soi un souffle de vie, je donne toute herbe verte pour nourriture. » Et cela fut ainsi. Et Dieu vit tout ce qu'il avait fait, et voici cela était très bon.

Le premier homme (*Adam* veut dire *homme*) et la première femme ont donc été créés par Dieu à son image : le deuxième récit exprime une idée analogue quand il montre le Créateur communiquant la vie à Adam en soufflant sur lui. « Il *les* créa mâle et femelle, » dit la Genèse : il s'agit de deux êtres distincts et non pas d'un seul être qui eût été homme et femme tout ensemble. Un tel mythe, qui se rencontre ailleurs, ne figure pas dans la Bible. L'homme et la femme furent créés à l'état adulte, capables de se reproduire.

Deuxième récit, Gen., II, 7, 18-25.

Iahveh Dieu forma l'homme de la poussière du sol, et il souffla dans ses narines un souffle de vie, et l'homme devint un être vivant.

. . . . . .

Iahveh Dieu dit : « Il n'est pas bon que l'homme soit seul : je lui ferai une aide semblable à lui. » Et Iahveh Dieu, qui avait formé du sol tous les animaux des champs et tous les oiseaux du ciel, les fit venir vers l'homme pour voir comment il les appellerait, et pour que tout être vivant portât le nom que lui donnait l'homme. Et l'homme donna des noms à tous les animaux domestiques, aux oiseaux du ciel et à tous les animaux des champs; mais il ne trouva pas pour l'homme une aide semblable à lui. Alors Iahveh Dieu fit tomber un profond sommeil sur l'homme, qui s'endormit, et il prit une de ses côtes et referma la chair à sa place. De la côte qu'il avait prise de l'homme, Iahveh Dieu forma une femme, et il l'amena à l'homme. Et l'homme dit : « Celle-ci cette fois est os de mes os et chair de ma chair! Celle-ci sera appelée femme *(ischah, hommesse)*, parce qu'elle a été prise de l'homme *(isch)*. » C'est pourquoi l'homme quittera son père et sa mère, et s'attachera à sa femme, et ils deviendront une seule chair. Ils étaient nus tous deux, l'homme et la femme, sans en avoir honte.

Le premier homme, dans son corps et dans son âme, a été créé par Dieu (*peculiaris creatio hominis*, dit la Commission biblique) et la première femme a été formée du premier homme (*formatio primæ mulieris ex primo homine*, ajoute la même Commission). Le récit génésiaque ne laisse pas supposer que le corps d'Ève ait été le résultat d'une évolution, et pas davantage, vraiment, que le corps d'Adam ait été un organisme animal que Dieu aurait changé en organisme humain. Par ailleurs, la femme, qui est de même nature que l'homme, est tirée de lui : donc, unité de l'espèce humaine. « Ils deviendront une seule chair : » c'est l'indissolubilité naturelle du mariage. Adam et Ève ne rougissent pas de leur nudité : cela ne veut pas dire que ce sont des enfants, mais cela indique leur innocence primitive.

II. Le paradis terrestre. — Le second récit, après avoir mentionné la création de l'homme, continue, II, 8-15 :

Puis Iahveh Dieu planta un jardin en Eden du côté de l'Orient, et il y mit l'homme qu'il avait formé. Et Iahveh Dieu fit pousser du sol toute espèce d'arbres agréables à voir et bons à manger, et l'arbre de la vie au milieu du jardin, et l'arbre de la connaissance du bien et du mal. Un fleuve sortait d'Eden pour arroser le jardin, et de là il se partageait en quatre bras. Le nom du premier est Phison; c'est celui qui entoure tout le pays d'Hévilath, où se trouve l'or. Et l'or de ce pays est bon; là aussi se trouvent le bdellium et la pierre d'onyx. Le nom du second fleuve est Géhon; c'est celui qui entoure toute la terre de Cousch. Le nom du troisième est le Tigre; c'est celui qui coule à l'orient d'Assur. Le quatrième fleuve est l'Euphrate. Iahveh Dieu prit l'homme et le plaça dans le jardin d'Éden pour le cultiver et pour le garder.

Plus loin, Gen., IV, 16, on lit encore :

Puis Caïn s'éloigna de devant Iahveh, et il habita dans le pays de Nod, à l'orient d'Eden.

Eden veut dire « joie, délices » : ce mot désigne une région, mais le paradis terrestre porte lui-même dans la Bible hébraïque le nom du pays où il était situé.

Où était l'Éden ? Du côté de l'Orient, à l'ouest du pays de Nod. Et le fleuve qui y jaillissait pour arroser le jardin se partageait ensuite en quatre cours d'eau. Nous savons ce que sont deux de ceux-ci, le Tigre et l'Euphrate. Mais nous ignorons ce que peuvent être les deux autres, le Phison et le Géhon. Cousch paraît bien désigner ici une contrée d'Asie, et non pas l'Éthiopie. Quant à la terre d'Hévilath, impossible de l'identifier d'une façon quelque peu certaine. Aussi les conjectures se sont-elles multipliées. Selon les auteurs, le paradis terrestre aurait été dans l'Inde, ou sur le plateau de Pamir, ou encore en Babylonie, ou bien dans la Basse Chaldée, au bord du golfe Persique, ou enfin en Arménie. Cette dernière opinion, qui fut celle de Calmet, semblait la plus vraisemblable à M. Vigouroux; mais celui-ci notait avec raison qu'on y fait une objection laissée jusqu'ici sans réponse : « le Phase et l'Araxe (Phison et Géhon) n'ont pas la même source que le Tigre et l'Euphrate, » contrairement, ce semble, aux données bibliques. Cf. *Dict. de la Bible*, art. *Paradis*, col. 2123. Avouons simplement notre ignorance.

Dans le jardin de l'Éden, se trouvaient deux arbres sacrés, celui de la vie et celui de la science du bien et du mal. Il n'est pas sûr que les noms qu'ils portaient leur fussent donnés à cause de leurs propriétés intrinsèques; il se peut que la vertu extraordinaire

dont ils jouissaient leur fût simplement conférée du dehors, par Dieu, qui se servait d'eux comme de causes instrumentales ou occasionnelles.

IV. La chute. — « Et Iahveh Dieu, rapporte la Genèse, II, 16, 17, donna à l'homme cet ordre : Tu peux manger de tous les arbres du jardin; mais tu ne mangeras pas de l'arbre de la connaissance du bien et du mal, car le jour où tu en mangeras, tu mourras certainement. » « Dieu, écrit à ce propos Bossuet, *Discours sur l'histoire universelle*, II, 1, donne un précepte à l'homme pour lui faire sentir qu'il a un maître; un précepte attaché à une chose sensible, parce que l'homme était fait avec des sens; un précepte aisé, parce qu'il voulait lui rendre la vie commode tant qu'elle serait innocente. » Hélas! le chapitre III de la Genèse nous apprend ce qui advint de la défense de Dieu et de la sainteté comme du bonheur de l'homme. Malgré les privilèges exceptionnels dont Dieu les avait comblés, Adam et Ève étaient libres et ils abusèrent de leur liberté.

Le démon, sous les apparences d'un serpent, fit croire à Ève que la menace divine était vaine et que, au contraire, l'homme ressemblerait à Dieu, s'il mangeait du fruit défendu. « Non, vous ne mourrez point; mais Dieu sait que, le jour où vous en mangerez, vos yeux s'ouvriront et vous serez comme Dieu connaissant le bien et le mal. » Quelle assurance et quelle promesse! Ève s'y laissa prendre. « La femme vit que le fruit de l'arbre était bon à manger, agréable à la vue et désirable pour acquérir l'intelligence; elle prit de son fruit et en mangea; elle en donna aussi à son mari qui était avec elle, et il en mangea. » Pauvres gens, pauvre humanité! Que leur déception fut grande; mais il était trop tard! « Leurs yeux à tous deux s'ouvrirent et ils connurent qu'ils étaient nus et, ayant cousu des feuilles de figuier, ils s'en firent des ceintures. Alors ils entendirent la voix de Iahveh Dieu passant dans le jardin à la brise du jour, et l'homme et la femme se cachèrent de devant Iahveh Dieu au milieu des arbres du jardin. » Perdue l'innocence, perdue l'intimité tranquille avec Dieu! Et Adam accuse Ève, et Ève accuse le serpent. Alors c'est le châtiment.

« Iahveh Dieu dit au serpent : Parce que tu as fait cela, tu es maudit entre tous les animaux domestiques et toutes les bêtes des champs; tu marcheras sur ton ventre, et tu mangeras la poussière tous les jours de ta vie. » Le serpent qui rampe et avale de la poussière : se peut-il imaginer un symbole plus expressif de l'humiliation infligée au démon, dont le serpent a été l'instrument ? « Et je mettrai, continue Iahveh Dieu, une inimitié entre toi et la femme, entre ta postérité et sa postérité; celle-ci te meurtrira à la tête, et tu la meurtriras au talon. » *Celle-ci*, la postérité de la femme; et non pas, comme porte la Vulgate, la femme elle-même. Saint Jérôme le remarquait déjà, et l'hébreu comme la version des Septante et plusieurs manuscrits anciens de la Vulgate elle-même témoignent en faveur de cette traduction. Du reste, le sens n'est pas essentiellement différent, du texte de la Vulgate au texte véritable. « Ce n'est pas uniquement à Jésus-Christ et à son œuvre que cet oracle s'applique, lit-on en outre dans Crampon, *op. cit.*, p. 3, 4. Si Jésus représente éminemment la postérité de la femme, cette postérité comprend d'autres enfants : ce sont les fidèles de l'ancienne et de la nouvelle alliance, l'élite de l'humanité, tous les enfants de Dieu, qui ont été ou seront en lutte pour le bien, dans le cours des siècles, avec la postérité du serpent, c'est-à-dire avec les ennemis de Dieu et de son règne, au service du mal. » Cette promesse de Dieu, la première prophétie messianique, a été nommée *Protévangile* (premier évangile), « parce qu'elle est comme le premier linéament de l'Évangile, le premier trait qui sert à désigner la figure du Messie. » Peu à peu cette figure bénie se précisera davantage.

« A la femme, il (Iahveh Dieu) dit : Je multiplierai tes souffrances, et spécialement celles de ta grossesse; tu enfanteras tes fils dans la douleur; ton désir se portera vers ton mari; et il dominera sur toi. » Ève, coupable de sensualité et d'orgueil, est justement punie par la souffrance et par la dépendance où elle sera vis-à-vis de son mari.

Enfin, Iahveh Dieu dit à l'homme : « Parce que tu as écouté la voix de ta femme et que tu as mangé de l'arbre au sujet duquel je t'avais donné cet ordre : « Tu n'en mangeras pas, » le sol est maudit à cause de toi. C'est par un travail pénible que tu en tireras ta nourriture, tous les jours de ta vie; il te produira des épines et des chardons, et tu mangeras l'herbe des champs. C'est à la sueur de ton visage que tu mangeras du pain, jusqu'à ce que tu retournes à la terre, parce que c'est d'elle que tu a été pris; car tu es poussière et tu retourneras en poussière. » Adam et Ève sentent l'aiguillon de la concupiscence, ils sont assujettis à la douleur et à la mort : avec l'amitié de Dieu et la justice originelle, ils ont perdu les privilèges préternaturels dont ils avaient été gratifiés.

Et, après les avoir revêtus de tuniques de peau, « Iahveh Dieu dit : Voici que l'homme est devenu comme l'un de nous, pour la connaissance du bien et du mal. Maintenant, qu'il n'avance pas sa main, qu'il ne prenne pas aussi de l'arbre de vie, pour en manger et vivre éternellement. Et Iahveh Dieu le fit sortir du jardin d'Éden, pour qu'il cultivât la terre d'où il avait été pris. Et il chassa l'homme, et il mit à l'orient du jardin d'Éden les Chérubins et la flamme de l'épée tournoyante, pour garder le chemin de l'arbre de vie. »

Quelques versets plus haut, Gen., III, 20, l'auteur sacré avait dit : « Adam donna à sa femme le nom d'Ève (c'est-à-dire *vie*), parce qu'elle a été la mère de tous les vivants. » Nouvelle affirmation de l'unité du genre humain. Par l'acceptation courageuse de leur sort, par leur travail, par leurs souffrances, par l'accomplissement du précepte divin de la procréation, nos premiers parents expièrent leur faute. Si bien que les Églises orientales, depuis longtemps, les honorent d'un culte public. Quelques martyrologes latins aussi font mémoire d'Adam, quoique l'Église romaine n'ait pas consacré publiquement le culte d'Adam et Ève. Cf. X. Le Bachelet, *Adam*, dans le *Dict. de théol. cath.*, t. I, col. 379, 380.

V. Traditions assyro-babyloniennes. — On s'est plu à rapprocher les récits génésiaques sur la création de l'homme, le paradis terrestre et la chute, de certains mythes ou de certains êtres fantastiques assyro-babyloniens. Chérubins, flamme de l'épée tournoyante (symbole de la foudre sur les rives du Tigre et de l'Euphrate) seraient des souvenirs de Chaldée. N'était-il pas aussi question là-bas d'homme pétri d'argile ? N'y a-t-on pas trouvé, surtout, sur un cylindre la représentation d'un serpent dressé derrière une femme en face de laquelle se trouve un homme, et d'un arbre, d'où pendent deux fruits, placé entre cet homme et cette femme ? Mais sont-ce là des traits autorisant à prétendre que la Genèse dépend ici de la Chaldée ? Il ne semble pas. Voir Assyro-Babyloniens-Chaldéens (religion des). En tout cas, à supposer même qu'il en fût ainsi, on ne serait pas en droit de conclure que ces détails et l'ensemble de nos premiers récits génésiaques ne sont que des fictions. Il se pourrait après tout que quelques éléments de la tradition primitive se fussent conservés jusque dans les mythes païens.

VI Figure de Notre-Seigneur, de l'Église et de la vierge Marie. — Saint Paul, Rom., v, 14; I Cor., xv, 45, appelle Adam la figure de l'Adam à venir, *forma futuri*, et oppose au premier homme Adam Jésus-Christ, le nouvel ou dernier Adam, *primus homo Adam, novissimus Adam*. Adam et Jésus-Christ sont, en effet, les têtes, les chefs moraux de l'humanité pécheresse et déchue, rachetée et relevée. Comme Ève a été tirée du côté d'Adam, de même, répètent volontiers les Pères, les théologiens et les auteurs de spiritualité, l'Église est sortie du côté de son divin époux, le Christ, entr'ouvert par la lance du soldat. Enfin, saint Justin déjà, au IIe siècle, comparait Ève à Marie, la mère du Sauveur. Et depuis, cette comparaison — « par contraste, plus que par ressemblance, » ainsi que le note E. Mangenot, art. *Ève*, dans le *Dict. de théol. cath.*, t. v, col. 1651 — a été souvent reprise.

De tels rapprochements, très autorisés et fondés sur la nature des choses, n'ont rien de forcé ni d'artificiel, et ils sont faits pour nourrir tout ensemble la foi et la piété.

J. Bricout.

1. ADAM Juliette, de son nom de jeune fille Juliette Lamber, naquit à Verberie dans l'Oise en 1836. Elle épousa en premières noces un avocat, M. La Messine, et devenue veuve se remaria avec M. Edmond Adam. Éprise de littérature, comme beaucoup de ses contemporaines, elle publia dès 1858 un recueil de nouvelles, *Blanche de Coucy*, puis un essai sociologique intitulé : *Idées antiproudhonniennes sur l'amour, la femme et le mariage*. Après la mort de M. La Messine, elle signa de son nom de jeune fille quelques volumes d'esquisses, de descriptions, de nouvelles, de voyages, *Mon village* (1860), *Récits d'une paysanne* (1862), *Voyage autour du Grand-Pin* (1863), *Dans les Alpes* (1867), enfin deux romans, *L'éducation de Laure* (1868) et *Saine et sauve* (1870). Dans toutes ces œuvres, qui ne s'élèvent guère au-dessus de la banalité, Mme J. Adam s'attache à peindre les beautés de la nature, à faire connaître et aimer la France. Elle s'inspire à la fois d'un naturalisme nettement irréligieux et d'un patriotisme très ardent. Après 1870, son patriotisme lui dicta *le Siège de Paris, journal d'une parisienne* (1873). Il l'incita à ouvrir son salon à tous les républicains de marque, à fonder la *Nouvelle Revue* où elle se chargea des articles de politique étrangère (1877). Entre temps, elle publia des romans et nouvelles qui ne valaient pas mieux que les premiers au point de vue religieux et moral et étaient à peine mieux faits : *Récits du golfe Juan* (1873), *Jean et Pascal*, *Laide* (1876), *Grecque* (1877), *La chanson des nouveaux époux* (1883), *Païenne* (1883). Ce dernier livre, salué comme un chef-d'œuvre par toute la presse irréligieuse, est surtout un chef-d'œuvre d'impudente impiété. Il conclut à un néo-hellénisme plus radicalement ennemi de tout surnaturel que le premier et non moins sensuel. Avec les volumes qui suivirent : *La patrie hongroise* (1884), *Le général Skobelef* (1886), *La sainte Russie* (1889), *La patrie portugaise* (1896) et surtout les *Souvenirs* (7e volume paru en 1911), Mme J. Adam revint à ses préoccupations patriotiques. Une évolution très nette commença de se dessiner dans ses idées. L'amour de la patrie l'amena à comprendre et à aimer l'Église qui avait fait la patrie et qui assurait sa force et sa grandeur. Elle écrivit *Chrétienne* (1913), qui est un acte de foi catholique, mais où l'on sent trop que la conversion de l'auteur est récente; livre intéressant certes pour les psychologues et les apologistes, mais qu'il serait imprudent de confier à des âmes trop inexpérimentées. Enfin, en 1919, Mme J. Adam a publié *La vie des âmes* où sont esquissées, d'un crayon très sûr, des scènes particulièrement intéressantes de la guerre.

Léon Jules.

2. ADAM Paul naquit à Paris en 1862. Il débuta dans les lettres en 1885 par un roman naturaliste, *Chair molle*, qui lui valut d'être traduit en justice, à la demande de Francisque Sarcey, qu'il avait réussi à scandaliser, et condamné à l'amende et à la prison. Paul Adam a tenu généreusement toutes les promesses qu'un si beau début permettait de concevoir. Il s'est essayé dans tous les genres de roman et partout a semé des idées fausses, de la philosophie de primaire, de la science mal digérée et prétentieuse, des révoltes d'anarchiste aigri, des vues ambitieuses de politique et de sociologue de café provincial qui se croit profond parce qu'il ne se comprend même pas et très fort parce qu'il crie haut et longtemps, de la luxure et de la plus sale, de la brutalité, de l'égoïsme et, pour couronner le tout, de la tristesse. « Paul Adam est à la fois, dit Jules Lemaître, un génie de révolte et de luxure triste. » Son style est à l'avenant de ses idées : bouillonnant, fangeux, incorrect, traversé d'éclairs de génie qui s'éteignent tôt et emporté par une fougue d'imagination qui ne lui permet ni d'ordonner son récit ni de distribuer harmonieusement ses images. Il laisse des romans historiques, qui ne sont que des visions passionnées et fragmentaires : *La Force*, *L'enfant d'Austerlitz*, *La Ruse*, *Soleil de juillet*, sont les plus connus. *Être*, *Histoire de Byzance*, *Histoire de la Papauté* sont les plus mauvais.

Parmi ses romans philosophiques et politiques on peut citer : *La Glèbe* — un pendant de *La Terre* de Zola, — *La force du mal*, *Les lettres de Malaisie*, fantaisie phalanstérienne que l'auteur prend au sérieux, *Les robes rouges*, réquisitoire violent contre la magistrature, *Le trust*, étude puissante, mais superficielle et mal dirigée, de la haute banque et de la finance internationale.

Enfin, parmi ses romans psychologiques, qui ne sont au vrai que des peintures licencieuses, on peut citer : *L'année de Clarisse*, *Le troupeau de Clarisse*, *Les lions*, *Le serpent noir*, apothéose du « surhomme », etc. Il a donné encore trois pièces de théâtre sans grande valeur : *L'automne*, *Les mouettes*, *Le cuivre*.

Paul Adam est mort en 1920.

Léon Jules.

ADÉLAIDE (lat. *Adalheidis*, *Adelhaidis*, *Adelais*). Le français a les variantes *Alix*, *Aliz*, *Aelis*. — Fille de Rodolphe II, roi de Bourgogne, elle naquit en 924 ou 931, perdit son père à l'âge de six ans, épousa à seize ans Lothaire II, roi d'Italie. Elle en eut une fille nommée Emma et devint veuve en 950. Bérenger II, usurpateur du royaume d'Italie, ne pouvant lui faire épouser son fils Adalbert, la mit en prison. Adélaïde parvint à s'échapper et arriva à Canossa où elle implora l'appui de l'empereur Othon Ier. Othon battit Bérenger et prit Adélaïde en mariage. L'Allemagne accueillit avec joie sa nouvelle impératrice : celle-ci donna le jour à un fils qu'elle nomma Othon. L'empereur étant mort en 973, le jeune Othon II se laissa influencer par de perfides conseillers et n'eut bientôt plus que du mépris pour sa mère. Adélaïde se retira près de son frère Conrad, roi de Bourgogne, en 975. Peu de temps après, une intervention de saint Mayeul, abbé de Cluny, la fit rentrer en grâce. Othon II étant mort, Adélaïde, après le couronnement de son petit-fils Othon III, en 983, fut en butte à la jalousie de sa belle-fille Théophanie. Cette princesse ne tarda pas à mourir. Adélaïde recouvra toute son autorité et géra avec sagesse les affaires publiques : ayant pacifié la Bourgogne en 993, elle se retira au couvent de Sehl sur le Rhin pour y faire une sainte mort (16 décembre 999).

Quoique non canonisée dans les formes ordinaires, Adélaïde est honorée comme une sainte dans certains diocèses, notamment à Saint-Claude (le 16 décembre), à Strasbourg (le 17 décembre).

Hunckler, *Vie de sainte Adélaïde, impératrice d'Allemagne*, Paris, 1835.

J. Baudot.

ADELINE. — Voir Aline.

ADESTE. — « Ce vieux chant rythmé, tel qu'un pas de marche », en a écrit Huysmans. Le célèbre romancier s'est à demi trompé. Le chant rythmé de l'*Adeste* n'est pas encore « vieux » de cent ans, tel du moins que nous le connaissons. L'abbé Borderies en avait rapporté la première strophe d'Angleterre, où il fut exilé pendant la Révolution; il en composa les trois dernières si charmantes et pieuses : *En grege relicto, Æterni parentis, Pro nobis egenum.* Et, devenu évêque de Versailles, il publia la jolie cantilène dans le vespéral de son diocèse. Le succès en fut rapide et considérable. L'air connu en France vient-il de l'Espagne, du Portugal, ou, plus récemment (xviiie siècle), de l'Angleterre ? On ne sait pas. Cf. A. Molien, *La Prière de l'Église*, Paris, 1924, t. II, p. 151.

La dernière strophe est particulièrement délicieuse :

Pro nobis egenum et fœno cubantem
Piis foveamus amplexibus.
** Sic nos amantem quis non redamaret?*
Venite, adoremus, etc.
** Sic nos amantem*, etc.

Ce Dieu fait pauvre pour nous et couché sur la paille,
Réchauffons-le de nos tendres baisers.
* Celui qui nous aime ainsi, qui ne l'aimerait en retour ?
Venez, adorons-le, etc.
* Celui qui nous aime ainsi, etc.

Dans nos églises, pauvres ou riches, devant la crèche chère à tous, l'*Adeste* est chanté avec un pieux entrain. Il est si aimable le bébé de Noël, l'enfant de Bethléem, et il nous a tant aimés! Oui, aimons-le en retour.

J. Bricout.

ADMINISTRATEURS APOSTOLIQUES. — 1° *Notion.* — Le Code de droit canonique appelle ainsi les prélats auxquels, par délégation du Saint-Siège, est confiée — dans certaines circonstances spéciales et pour des raisons graves — l'administration d'un diocèse vacant ou non, c. 312.

2° *Création.* — C'est ordinairement à la Sacrée Congrégation consistoriale qu'il appartient, pour les régions de rite latin non soumises à la Propagande, de proposer au souverain pontife les administrateurs apostoliques à nommer et de faire sur eux l'enquête canonique préalable, c. 248, § 2; mais dans le cas où des conversations plus ou moins officielles avec le gouvernement civil sont nécessaires, ce rôle est départi à la Congrégation des Affaires ecclésiastiques extraordinaires, c. 255. De même, la Propagande est compétente s'il s'agit de pourvoir d'administrateur un vicariat apostolique, ou un des diocèses (Inde, Australie, Japon, etc.) qui sont restés sous sa juridiction, c. 252, § 3. S'il s'agit enfin de diocèses de rites non latins, la question relève de la Congrégation pour l'Église orientale, c. 257, § 1.

Les causes graves et spéciales qui motivent la nomination d'un administrateur apostolique perpétuel ou temporaire sont, par exemple, la maladie grave d'un évêque, ses fautes ou son incapacité, etc., et, à la vacance du siège : la mort violente d'un évêque, les dissentiments d'un chapitre lors de l'élection d'un vicaire capitulaire, la prévision d'une longue vacance, etc. Il arrive souvent qu'un évêque transféré reste administrateur du diocèse qu'il quitte jusqu'à ce que son successeur ait pris possession.

3° *Prise de possession.* — Si le diocèse n'est pas vacant, l'administrateur apostolique en prend possession en montrant ses lettres de nomination à l'*évêque* (s'il a l'usage de ses facultés et se trouve dans le diocèse) et *aussi au chapitre;* si le diocèse est vacant, ou si l'évêque n'a pas l'usage de ses facultés, ou encore si l'évêque ne réside pas dans le diocèse, il suffit qu'il montre ses lettres au chapitre. Comme pour les évêques, cette prise de possession peut se faire par procureur, c. 313. Le secrétaire du chapitre ou le chancelier de l'évêché doit y assister et en rédiger l'acte, c. 334, § 3.

4° *Droits, devoirs et privilèges.* — Pour les déterminer, il faut s'en tenir aux lettres de nomination, ou bien (à moins de disposition contraire expresse) aux canons 315 et 316 du Code. D'après ces canons « l'administrateur apostolique à titre *permanent* a les mêmes droits, honneurs et obligations qu'un évêque résidentiel. S'il est nommé à titre *temporaire*, ses droits et ses devoirs (même s'il s'agit d'un évêque transféré restant administrateur du diocèse qu'il quitte) sont ceux d'un *vicaire capitulaire*, avec cette différence que, si le diocèse a encore son évêque, l'administrateur apostolique pourra faire la visite canonique du diocèse, et ne sera pas tenu à la messe *pro populo* (qui dans ce cas demeure à la charge de l'évêque résidentiel). Quant aux privilèges honorifiques, l'administrateur apostolique jouit de ceux des évêques titulaires s'il a le caractère épiscopal; et s'il n'a pas le caractère épiscopal, de ceux des protonotaires apostoliques participants (comme les préfets et vicaires apostoliques), c. 308. Cependant les évêques transférés ont droit à ceux des évêques résidentiels même dans leur ancien diocèse s'ils en gardent l'administration, » c. 315.

« Quand un administrateur apostolique est mis à la tête d'un diocèse, le siège non vacant, la juridiction de l'évêque en titre et de son vicaire général est suspendue; mais l'administrateur, bien qu'il ne soit pas soumis à l'autorité de l'évêque, ne doit pas cependant s'immiscer dans les causes qui concernent l'évêque lui-même, ni demander compte (judiciairement ou non) au vicaire général de son administration passée, » c. 316.

5° *Cessation des fonctions.* — La juridiction de l'administrateur peut être *empêchée* comme celle d'un évêque (v. g., par la captivité, l'exil, une maladie, une censure, etc.); lui-même peut faire défaut (par la mort, par l'expiration du temps fixé s'il s'agit d'un administrateur à titre temporaire, etc.). Dans l'un et l'autre cas, le Saint-Siège doit être aussitôt averti; en attendant sa réponse, si l'évêque que l'administrateur suppléait a l'usage de ses facultés, il gouvernera lui-même son diocèse, à moins qu'auparavant le Saint-Siège n'en ait décidé autrement. Si au contraire ledit évêque n'a pas l'usage de ses facultés, ou si le siège est vacant, et que personne n'ait été légitimement désigné (conformément au c. 429) pour administrer dans ce cas le diocèse, le chapitre procédera à l'élection d'un vicaire capitulaire, c. 317. La juridiction de l'administrateur apostolique ne cesse pas à la mort du pape ou de l'évêque; mais elle cesse à la prise de possession du nouvel évêque, c. 318.

F. Cimetier.

ADOLPHE (lat. *Adolphus, Adulphus*). — D'une famille riche et noble, comte de Tecklenburg en Westphalie, il reçut une brillante éducation, entra dans l'état ecclésiastique et devint chanoine de Saint-Pierre de Cologne. Il faisait de fréquentes retraites dans l'abbaye cistercienne de Camp, près Cologne, et, à la suite d'une vision, il se détermina à y embrasser

la vie religieuse. Il était jeune encore quand, en 1216, il fut élu évêque d'Osnabruck : il dut imposer silence à tous ses scrupules et accepter la consécration épiscopale. D'une immense charité, il dépensa en faveur des pauvres tout son patrimoine et tous ses revenus. Il mourut le 11 février 1224 : ce qui est dit de son épiscopat de vingt et un ans ne s'accorde pas avec les chartes authentiques.

Il fut vénéré comme un saint, et, quoiqu'il n'y ait pas eu de canonisation officielle, sa fête se célèbre à Osnabruck le 11 février. Son culte est très répandu en Allemagne.

J. Baudot.

ADOPTIANISME, hérésie christologique du VIIIe siècle.

I. Exposé. — Depuis les conciles d'Éphèse et de Chalcédoine, la foi christologique de l'Église semblait définitivement fixée. Elle professe dans le Christ deux natures subsistant dans la personne même du Verbe. L'adoptianisme vint compromettre, sous prétexte de le raffiner, le rapport de ces deux natures à cette unique personne.

Il consiste à distinguer ici entre filiation naturelle et filiation adoptive. C'est seulement par sa nature divine que le Christ est Fils de Dieu au sens propre et naturel : par sa nature humaine il n'est que fils adoptif. L'adoptianisme peut d'ailleurs revêtir, soit une forme mitigée où s'affirme l'unité de personne, soit une forme radicale où l'adoption devient semblable à la nôtre, c'est-à-dire un rapport juridique entre deux personnes distinctes.

II. Histoire. — Cette doctrine est due à Élipand, archevêque de Tolède, qui, pour s'opposer à l'évêque Migetius, d'après lequel le Verbe avait commencé avec l'Incarnation, fut amené à creuser les traits qui distinguent les deux natures. S'appuyant sur quelques textes de la liturgie mozarabe, il voulait caractériser la nature humaine du Christ par le mot et l'idée d'adoption, qui gardait encore chez lui son sens le plus modéré. Il sut gagner à sa cause l'évêque Félix d'Urgel, qui devint dès lors le docteur de la secte et développa le système dans le sens le plus radical.

Sous leurs efforts réunis, l'adoptianisme se répandit en Espagne. Une lettre du pape Adrien Ier (785) n'obtint guère de succès. Charlemagne intervint alors et le fit condamner au concile de Ratisbonne (792). Félix y comparut et finit par se rétracter. Mais, rentré chez lui, il fit volte-face et reprit sa propagande. Ses erreurs furent réfutées par Alcuin en France, par Paulin d'Aquilée en Italie. Un nouveau concile, tenu à Francfort-sur-Mein (794), en prononça la condamnation. Félix consentit enfin à se présenter devant le concile d'Aix-la-Chapelle (799) et à souscrire une nouvelle condamnation. En suite de quoi il fut interné à Lyon, où il termina ses jours en 813, laissant un mémoire posthume où il retirait encore une fois sa soumission. Quant à Élipand, il resta toujours intraitable et mourut sur son siège peu après 800. L'adoptianisme ainsi privé de ses principaux chefs s'éteignit rapidement.

III. Enseignement de l'Église. — A cette doctrine le concile de Francfort oppose le dogme traditionnel. « La nature humaine fut adjointe à la personne du Verbe, de manière à ce que le Christ fût une seule personne, à la fois Dieu et homme, non pas un homme déifié ou un Dieu humanisé, mais un Dieu-homme et un homme-Dieu. » D'où la conclusion suivait toute seule : « Si celui qui est né de la Vierge est vraiment Dieu, comment peut-il être adopté ou serviteur ? » Denzinger-Bannwart, n. 312, 313.

L'adoptianisme allait, en effet, contre l'Évangile, où Jésus parle sans restrictions de Dieu comme de son Père, et contre l'enseignement apostolique, Rom., VIII, 31-32; Hebr., I, 3 : Joa, I, 14, où le Verbe incarné est donné comme le propre Fils de Dieu. Il menaçait par ailleurs tout l'ordre surnaturel en effaçant la distance qui sépare Jésus de nous. Parce qu'il rapportait à la nature la filiation qui ne saurait appartenir qu'à la personne, il arrivait à traiter l'humanité du Christ comme une personne indépendante et retombait, bon gré mal gré, dans l'erreur de Nestorius.

Tixeront, *Histoire des dogmes*, t. III, p. 526-540; *Dictionnaire de théologie catholique*, articles *Adoptianisme*, *Elipand de Tolède*, *Félix d'Urgel*, *Francfort*.

J. Rivière.

ADRIEN (lat. *Adrianus*, *Hadrianus*). — Il y a plusieurs saints martyrs de ce nom : le plus célèbre est celui que mentionne le martyrologe romain aux dates du 4 mars et du 8 septembre et qui souffrit à Nicomédie avec vingt-trois compagnons. Le même martyrologe romain nomme encore au 26 août un Adrien, martyr à Nicomédie sous Licinius. Contrairement aux dires de certains auteurs, il semble bien qu'on doive admettre que ces deux martyrs de Nicomédie portant le même nom sont distincts l'un de l'autre. Voici comment on peut résumer les actes du premier :

Adrien, encore païen et officier dans l'armée impériale, vivait à Nicomédie avec son épouse Nathalie qui était chrétienne. L'empereur Maximien, présent dans cette ville, persécutait les fidèles du Christ. Témoin de la patience dont faisaient preuve vingt-trois d'entre eux condamnés au supplice, Adrien demanda que son nom fût ajouté au leur, pour avoir part ainsi aux récompenses éternelles dont ils lui avaient parlé. A cette nouvelle, l'empereur le fit venir, l'interrogea et, après sa profession de foi au Christ, le chargea de chaînes, l'envoya en prison. Nathalie vint visiter et encourager son époux. Quelques jours après, eut lieu le dernier supplice des vingt-quatre confesseurs : Adrien fut battu de grands coups de bâton; tous furent condamnés à avoir les mains et les pieds coupés, ils expirèrent avant la fin du supplice. Ordre fut donné de brûler les cadavres; une pluie violente empêcha qu'ils ne fussent consumés. Un chrétien, nommé Eusèbe, les transporta sur une barque et les inhuma à Constantinople en un endroit appelé Argyropolis. Nathalie mourut en ce lieu et fut enterrée près des restes des saints martyrs (IVe siècle).

Vers la fin du VIe siècle, les reliques d'Adrien furent transférées à Rome, déposées dans une église placée sous son vocable. C'est l'église marquée dans les sacramentaires comme point de départ de la procession aux fêtes de Notre-Dame, notamment au 8 septembre. Au XIIe siècle, paraît-il, ces reliques furent transportées dans la région des Flandres; l'abbaye de Saint-Pierre de Grammont qui les posséda prit le nom de Saint-Adrien et devint un lieu de pèlerinage. Le saint y est invoqué spécialement contre la peste et les fléaux contagieux.

Pigot, *Le livre et mistère du glorieux seigneur et martyr saint Adrien*, publié d'après un manuscrit de Chantilly, Mâcon, 1896.

J. Baudot.

ADULTÈRE. — 1° *Sanctions canoniques.* — « Ceux qui auraient commis le délit public d'adultère doivent être exclus par le juge des actes légitimes ecclésiastiques, » c. 2357, § 2 : ce qui veut dire que le juge ecclésiastique doit leur interdire les fonctions : d'administrateur de biens ecclésiastiques, de juge, d'auditeur, de rapporteur, de promoteur de la justice, de promoteur de la foi, de défenseur du lien, de notaire, de chancelier, d'huissier, d'appariteur, d'avocat, de procureur, dans les causes ecclésiastiques— de parrain de bap-

tême et de confirmation ; — ils doivent être également privés du droit de vote dans les élections ecclésiastiques, et de l'exercice du droit de patronat, c. 2256. Doivent être punis de ces peines les divorcés qui se remarient du vivant de l'autre conjoint, car, ce faisant, ils commettent vraiment le délit public d'adultère prévu au c. 2357, § 2.

Si les coupables étaient des clercs non encore sous-diacres, d'autres peines — pouvant aller jusqu'à l'exclusion de l'état clérical — devraient leur être infligées, c. 2358. Quant aux clercs dans les ordres sacrés, les peines prévues sont la suspense, la déclaration d'infamie, la privation de tout office, bénéfice, dignité et fonction ecclésiastique, et même la déposition, c. 2359, § 2.

2° *Effets juridiques.* — L'adultère ne rompt pas le lien conjugal et n'autorise jamais un second mariage après divorce, mais il est une cause légitime de séparation. « L'adultère de l'un des époux donne à l'autre le droit de rompre non le mariage qui demeure intact, mais la *vie commune*, même pour toujours, à moins toutefois que celui-ci n'ait consenti au crime, ou qu'il ne lui ait donné cause, ou qu'il ne lui ait accordé condonation expresse ou tacite, ou qu'il n'ait commis lui aussi le même crime, » c. 1129, § 1. La condonation *tacite* a lieu « lorsque, après avoir eu connaissance de l'adultère, le conjoint innocent reprend spontanément la vie conjugale avec le coupable, » c. 1129, § 2. De même, on la présume « si, dans les six mois, l'innocent n'a ni expulsé, ni abandonné, ni dénoncé légitimement le coupable, » *ibid.* « Le conjoint innocent, légitimement séparé du coupable par une sentence du juge ou de sa propre autorité, n'est jamais obligé de reprendre la vie commune. Il le peut cependant, sauf si, avec son consentement, le coupable s'est engagé dans un état de vie contraire au mariage. » en recevant le sous-diaconat, par exemple, ou en faisant profession religieuse, c. 1130. — Voir Chasteté, Époux.

F. Cimetier.

ADVENTISTES FRANÇAIS. — La secte des adventistes est née, parmi les Églises évangéliques des États-Unis, vers 1830, presque en même temps que « l'Église des Saints des derniers jours » de Joseph Smith. William Miller en fut le père. Les « Adventistes du septième jour » sont, au sein de la secte, le groupement le plus nombreux : ils seraient environ 125 000, dont plus de la moitié dans l'Amérique du Nord, et posséderaient presque 1 500 édifices de culte. En 1914, ils auraient, à ce qu'ils assurent, dépensé quinze millions de francs pour la diffusion du « Message ». On sait que les protestants américains se remuent fort depuis quelques années...

Il y a des adventistes français du septième jour, en nombre fort réduit : la salle de conférences où ils se réunissent, à Paris, ne peut contenir que 150 personnes.

En quoi consiste leur *credo* ? Deux dogmes fondamentaux, d'abord, ainsi que l'indique leur nom :

1° L'attente du second avènement du Seigneur, lequel serait imminent. On a beaucoup prophétisé et les prophéties ont été démenties par les faits : le monde s'obstine à durer, le Seigneur ne revient pas. Qu'à cela ne tienne ! On continue d'interpréter à la lettre — quoique d'une autre façon — tel ou tel textes de Daniel, de l'Apocalypse, etc., et d'attendre, avec le plus grand calme, le prochain retour du Christ.

2° Le repos au septième jour, au sabbat. « L'Église de l'apostasie, qui est devenue plus tard celle de la papauté, » n'avait pas, déclare-t-on, le droit de déplacer le jour du repos et de le fixer au dimanche. A quoi il faut répondre, avec le P. Lucien Roure à qui nous empruntons ces renseignements (*Études*, 5 août 1923) : « Les adventistes reconnaissent eux-mêmes que les lois rituelles de l'Ancien Testament, comme la circoncision, le service lévitique, ont été abolies par le Nouveau. Mais placer le jour du repos, tel jour de préférence à tel autre, est chose rituelle. Et l'abolition de la loi ancienne comme l'institution de la loi nouvelle valaient bien d'être commémorées par un rite particulier. »

A ces deux dogmes fondamentaux viennent s'adjoindre d'autres points du *credo*, auxquels on s'attache « avec un zèle farouche » : le baptême n'est administré qu'aux adultes et par immersion seulement ; le lavage des pieds, cf. Joa., xiii, précède la célébration de la cène.

« Littéralisme étroit et aveugle, conclut le P. Roure, fait de beaucoup d'ignorance et de présomptueuse confiance dans le jugement particulier. » Le vieux mot anglicain : *No popery!* est toujours en honneur chez nos adventistes. Au pape on préfère le premier prédicant d'occasion ou même quelque sotte prophétesse. Au demeurant, nous dit-on, « la masse des croyants paraît bonne, simple dans son ignorance. » Que le Seigneur, dont, « dans leurs réunions, ils chantent persévéramment, d'un ton monotone et triste, » le nouvel avènement, revienne en effet, pour les éclairer et dissiper leurs naïves illusions !

J. Bricout.

AFFICHES. — Le *Dictionnaire pratique de droit* édité par la librairie Dalloz, Paris, 1905, définit ainsi les affiches : « Les feuilles manuscrites ou imprimées qui sont apposées dans un lieu public, ou encore les inscriptions qui sont peintes sur les murs et ont pour objet de rendre publiques des énonciations ou annonces relatives à un commerce privé, ou des défenses de police. »

1° *Affichage sur les murs ou sur les portes des églises.* — Des textes spéciaux, et notamment la loi du 3 mai 1841, prescrivent l'apposition, sur les murs de l'église, de certaines affiches administratives. Cette loi de 1841 ordonne d'afficher à la porte principale des églises, dans le cas d'expropriation pour cause d'utilité publique : l'avertissement donné aux intéressés de prendre communication du plan déposé à la mairie, art. 6 ; le jugement qui prononce l'expropriation des terrains ou bâtiments désignés dans l'arrêté du préfet, art. 15 ; le tableau des offres faites par l'administration aux expropriés avant la citation devant le jury, art. 23, etc. Personne n'a le droit de supprimer ces affiches ; l'auteur de cette suppression serait passible, à notre avis, des peines de l'article 17 de la loi du 29 juillet 1881.

Le maire peut aussi désigner par un arrêté les portes ou les murs de l'église comme l'un des lieux exclusivement destinés à recevoir les affiches des lois et autres actes de l'autorité publique, art. 15, § 1, loi du 29 juillet 1881, mais cette pratique a été formellement déconseillée par plusieurs lettres ou circulaires ministérielles, notamment par une lettre du ministre de l'Intérieur de juin 1883. Celui qui enlève, déchire, recouvre ou altère par un procédé quelconque, de manière à la travestir ou à la rendre illisible, une affiche apposée par ordre de l'administration est punissable d'une amende de 5 à 15 francs ; si l'auteur de l'infraction est un fonctionnaire ou un agent de l'autorité publique, la peine est une amende de 16 à 500 francs et un emprisonnement de 6 jours à un mois ou l'une de ces deux peines seulement, art. 17, loi du 29 juillet 1881. Ces sanctions ne sont applicables que si le maire a pris un arrêté pour affecter à l'affichage officiel telle porte ou tel mur de l'église ; en l'absence de cet arrêté, le curé ou toute autre personne peut enlever ou déchirer les affiches

sans encourir aucune responsabilité. Arrêts de la Cour de cassation du 16 février 1883 et du 7 mars 1896.

D'après l'article 16 de la loi du 29 juillet 1881, les professions de foi, circulaires et affiches électorales peuvent être placardées, à l'exception des emplacements réservés pour les affiches administratives, sur tous les édifices publics *autres que les édifices consacrés au culte*. Si, malgré cette prohibition, des affiches électorales étaient apposées sur une église, le curé, en les enlevant ou les lacérant, ne s'exposerait à aucune sanction. Arrêt de la Cour de cassation du 2 novembre 1911. D'ailleurs la loi du 20 mars 1914 impose à l'autorité municipale l'obligation de réserver des emplacements spéciaux, pour l'apposition des affiches électorales, pendant la durée de la période électorale de toutes les élections; tout affichage relatif à l'élection, même par affiches timbrées, est interdit en dehors de ces emplacements.

En ce qui concerne les affiches ordinaires, la jurisprudence reconnaît que leur destruction ne constitue pas une faute pouvant entraîner la condamnation de son auteur à des dommages-intérêts, si cette destruction a été opérée par le propriétaire de l'immeuble, l'usufruitier ou l'unique locataire. Les tribunaux appliqueraient-ils la même règle aux curés et aux fidèles, simples occupants de l'église ? C'est possible, mais mieux vaudra faire intervenir le maire qui a le droit, d'après un arrêt de cassation du 15 février 1909, d'interdire l'apposition, sur les édifices communaux, d'affiches autres que les affiches électorales et de faire enlever celles qui seraient apposées contre son assentiment. *Revue générale d'administration*, 1909, t. III, p. 79.

La loi du 27 janvier 1902 donne au maire dans la commune et au préfet dans le département le droit d'interdire l'affichage, même en temps d'élections, sur les édifices et monuments ayant un caractère artistique, qu'il s'agisse d'églises ou d'autres monuments.

Enfin la loi du 20 avril 1910 prohibe tout affichage sur les immeubles et monuments historiques classés conformément à la loi du 30 mars 1887, ainsi que sur les monuments naturels et dans les sites de caractère artistique classés en vertu de la loi du 21 avril 1906. L'affichage peut aussi être interdit autour de ces immeubles, monuments et sites, dans un périmètre déterminé par le préfet, sur l'avis conforme de la Commission des sites et monuments naturels de caractère artistique. Toute infraction à ces dispositions est punie d'une amende de 25 à 1 000 francs, sauf application possible de l'article 463 du Code pénal, sur les circonstances atténuantes.

2° *Affichage dans les églises.* — Une décision ministérielle du 13 novembre 1882 a consacré l'immunité des placards ou affiches apposés à l'extérieur ou à l'intérieur d'une église, lorsqu'ils se bornent à indiquer les offices, les sermons, les prières qui doivent avoir lieu dans l'église même; ces placards ou affiches sont dispensés du timbre s'ils excluent de leurs termes toute idée de spéculation. On pourrait plus aisément contester cette solution, ajoute le ministre des Finances, lorsque les affiches annoncent des cérémonies qui doivent se passer dans une autre église : « Cependant, lorsque ces affiches se bornent à l'indication de ces exercices, sans contenir de mentions essentiellement spéculatives, telles que les prix d'entrée, les conditions d'organisation des pèlerinages, etc., il ne paraît pas y avoir de raison juridique suffisante pour les soustraire à l'application de la règle générale sur les enseignes. Tous les locaux d'une ville affectés au même culte sont assimilables, à cet égard, aux établissements commerciaux d'un même négociant. Il suffit, pour l'exemption de l'impôt, que l'écriteau soit placé sur l'un quelconque de ces établissements et n'ait pas d'autres caractères que celui d'une enseigne proprement dite. » Cette décision, basée sur des motifs indépendants de l'ordre concordataire, réserve faite d'une assimilation pour le moins étrange, nous paraît conserver encore toute sa valeur; ainsi en a décidé un jugement du tribunal correctionnel de Béziers du 10 mai 1910. *Revue d'organisation et de défense religieuse*, 1910, p. 338. Ce jugement a été confirmé par un arrêt de la Cour de Montpellier en juillet 1910.

Il semble qu'en vertu d'une tolérance immémoriale la même solution doive être adoptée en ce qui concerne les mandements épiscopaux.

Les annonces religieuses et les mandements pourront-ils être imprimés sur papier blanc ? La pratique administrative semble le permettre, mais cette tolérance est, juridiquement, très contestable; en effet, la loi des 22-28 juillet 1791 dispose formellement que les affiches apposées dans un lieu public par ordre de l'autorité publique seront seules imprimées sur papier blanc ordinaire, tandis que celles faites par des particuliers ne pourront l'être que sur papier de couleur, sous peine de l'amende ordinaire de police municipale Ces dispositions sont reproduites par l'article 15, § 3, de la loi du 29 juillet 1881, qui punit toute contravention à cette règle d'une amende de 5 francs à 15 francs; la peine de l'emprisonnement pourra être prononcée si, dans les douze mois précédents, l'imprimeur a été condamné pour contravention de même nature. On n'échapperait pas à la sanction de l'article 15 en usant de caractères de couleur sur papier blanc. Tribunal de simple police de Montpellier, 14 novembre 1895, et tribunal de simple police d'Avignon, 22 novembre 1895. Mais la prohibition ne vise pas les affiches manuscrites. Solution de la direction générale de l'Enregistrement, 7 mars 1866.

3° *Affichage sur les murs du presbytère.* — Si un curé est le propriétaire ou l'usufruitier de son presbytère, il pourra s'opposer à l'affichage sur cet immeuble. Il pourra aussi lacérer, détruire, enlever ou faire enlever les affiches, quelles qu'elles soient, apposées sur sa propriété sans autorisation et, ce faisant, il n'encourra aucune resonsabilité, ni civile, ni pénale.

Si un curé est le locataire *unique* de son presbytère, il est subrogé, à moins de convention contraire, aux droits du propriétaire et peut faire disparaître les affiches placardées sur sa maison; ceci serait vrai même si la commune était propriétaire du presbytère; la commune, s'étant substitué un unique locataire, doit être considérée comme ayant renoncé au droit d'arracher les affiches.

Il faut noter ici qu'une partie de la doctrine et de la jurisprudence admet aux mêmes droits les locataires partiels; d'après cette opinion, qui n'a point prévalu devant la Cour de cassation, tous les locataires pourraient exercer leur action chacun *en droit soi*, c'est-à-dire sur la partie de façade correspondant à sa location.

G. Barbier, *Code expliqué de la presse*, 2e édit., Paris, 1911; Dalloz, *Code de la presse*, Paris, 1909; P. Fabreguettes, *Traité des délits politiques et des infractions par la parole, l'écriture et la presse*, 2e édit., Paris, 1901; Le Poittevin, *Traité de la presse*, Paris, 1902-1904.

Lucien Crouzil.

AFFINITÉ. — L'affinité est l'*alliance* que contracte une personne avec les parents de son conjoint légitime : Paul, en épousant Jeanne, devient l'allié (*affinis*) de tous les parents (*consanguinei*) de sa femme; et inversement, par ce mariage, Jeanne devient l'alliée de tous les parents de son mari. Seul le *mariage légitime et valide* (*même non encore consommé*) peut désormais créer l'affinité, c. 97. Avant

1918 au contraire (c'est-à-dire avant la promulgation du Code de droit canonique), les relations sexuelles, même illégitimes, créaient l'affinité (affinité illicite); le mariage même valide ne créait l'affinité que s'il avait été consommé (affinité licite).

Il n'y a d'affinité qu'entre le mari et les parents de sa femme, et, inversement, entre la femme et les parents de son mari. Il n'y a pas d'affinité entre les parents du mari et les parents de la femme, c. 97, § 2. C'est ce que les canonistes exprimaient en disant : « L'affinité n'engendre pas l'affinité. »

Pour calculer l'affinité entre Paul et les parents de sa femme, il n'y a qu'à connaître dans quelle ligne et en quel degré ces derniers se trouvent parents avec sa femme. Car les parents de la femme sont alliés au mari, dans la même ligne et au même degré qu'ils sont parents par consanguinité avec la femme, c. 97, § 3.

L'affinité est un empêchement *dirimant* au mariage, quel que soit le degré en ligne directe, et seulement jusqu'au second degré inclusivement en ligne collatérale, c. 1077, § 1. Voir Empêchements de mariage.

Les alliés sont admis comme témoins dans les causes matrimoniales, c. 1974, dans les causes de béatification et de canonisation, c. 2027, § 1; dans les autres causes, les alliés en ligne directe, à quelque degré que ce soit, et les alliés au premier degré en ligne collatérale ne sont pas admis, à moins qu'il ne s'agisse d'affaires se rapportant à l'état civil ou religieux de la personne en cause, qu'il soit impossible d'avoir par ailleurs les renseignements nécessaires sur cet état civil ou religieux, et que le bien public exige que l'on ait ces renseignements, c. 1757, § 3, n. 3. Le juge doit se récuser s'il est allié en ligne directe (à quelque degré que ce soit) ou au premier ou deuxième degré en ligne collatérale à l'une des parties en cause, c. 1613. Ne peuvent pas être administrateurs de biens d'église (sans indult apostolique) les parents ou alliés de l'évêque au premier ou au second degré, c. 1520, § 2. Un administrateur de biens d'église ne peut pas, sans une permission spéciale de l'évêque, vendre ou louer des biens immeubles ecclésiastiques à un de ses parents ou alliés au premier ou au second degré, c. 1540. L'infamie de droit ou de fait d'une personne n'atteint pas ses parents ou alliés, c. 2293, § 4. Devant le juge, un témoin qui, à l'occasion de son témoignage, redoute pour lui, ses parents, ou alliés à tous les degrés en ligne directe, et au premier degré en ligne collatérale, l'infamie, des vexations dangereuses ou tout autre mal très grave, n'est pas tenu de répondre, c. 1755, § 2, n. 2.

F. Cimetier.

AFFRE. — I. Vie. — Denis-Auguste Affre, fils d'un ancien avocat au parlement de Toulouse, naquit à Saint-Rome de Tarn (Aveyron) le 28 septembre 1793. A cause de la persécution alors existante, il fut baptisé dans la maison paternelle par un prêtre insermenté : il eut pour parrain un sulpicien, Denis-Pierre Boyer, frère de sa mère. Ses premières études se firent à l'École centrale de Rodez, puis au collège ecclésiastique de Saint-Affrique. En octobre 1808, son oncle l'emmenait à Paris et le présentait à M. Emery, qui, le trouvant bien jeune, lui dit en plaisantant : « Mon cher enfant, vous auriez dû amener votre nourrice; mais puisque vous avez une grosse tête, nous vous garderons et nous ferons quelque chose de vous. » Denis-Auguste termina ses humanités et y fit de rapides progrès. Napoléon ayant supprimé la compagnie de Saint-Sulpice en 1811, le jeune étudiant alla, en 1813, continuer ses études théologiques au séminaire de Clermont : il n'y resta que quelques mois, attendit dans son pays des temps meilleurs et, après la Restauration, rentra au séminaire de Saint-Sulpice pour y terminer sa théologie. Trop jeune pour pouvoir être ordonné, il demanda en 1816 à être admis dans la compagnie; il alla enseigner la philosophie au grand séminaire de Nantes, rentra à Issy, où il fit le cours de théologie dogmatique, reçut le sacerdoce le 16 mai 1818. Au cours de son enseignement, qui dura peu de temps, il défendit avec chaleur les opinions gallicanes (non encore réprouvées) de l'ancienne Sorbonne sur le traité de l'Église. Un travail excessif altéra sa santé, l'obligea d'interrompre son cours, et même de quitter définitivement Saint-Sulpice.

En 1820, Mgr de Quélen le nommait aumônier à l'hospice des Enfants-Trouvés, délicate fonction qu'il remplit à la satisfaction de tous. En 1821, M. Affre fondait avec M. Laurentie la *France chrétienne*, journal religieux, politique et littéraire, qui éprouva bien des vicissitudes : l'aumônier des Enfants-Trouvés y publia des articles sur les droits et les intérêts du clergé. En 1822, M. de Soyer, évêque de Luçon, siège récemment rétabli, choisit pour grand vicaire M. Affre qu'il avait connu à Saint-Sulpice. Bientôt des divergences d'idées entre l'évêque et son vicaire général amenèrent une rupture : en 1823, le grand vicaire de Luçon passa avec le même titre dans le diocèse d'Amiens, où l'évêque, affaibli par l'âge et les infirmités, lui laissa le soin de rétablir dans le diocèse la discipline régulière. L'abbé Affre y travailla avec une persévérance un peu rude, dota le diocèse de diverses institutions, favorisa la fondation de deux congrégations pour l'enseignement; en 1828, il défendit les religieux injustement attaqués; quelques années plus tard, sous Louis-Philippe, il montra une grande indépendance pour affirmer les droits de l'Église. Certaines contrariétés le déterminèrent en 1834 à échanger ses fonctions administratives contre un canonicat de la cathédrale d'Amiens : il avait publié en 1827 la première édition de son *Traité de l'administration temporelle des paroisses*. La préparation d'une nouvelle édition l'amena à Paris : Mgr de Quélen le prit alors comme vicaire général honoraire. Mais comme leurs principes en fait d'administration étaient tout opposés, l'abbé Affre se tint à l'écart; cependant il prit part en 1836 à la création des fameuses conférences de Notre-Dame, brillamment inaugurées par l'abbé Lacordaire. La même année, l'évêque de Strasbourg le demandait comme coadjuteur : le gouvernement fit ajourner cette nomination jusqu'au 9 décembre 1839. Le 31 décembre suivant, Mgr de Quélen mourait et M. Affre était élu premier vicaire capitulaire de Paris, pendant que se poursuivait à Rome l'affaire de sa préconisation comme coadjuteur; celle-ci était signée par Grégoire XVI, le 27 avril 1840. Cependant on avait des difficultés pour trouver un successeur à Mgr de Quélen; le gouvernement songea à Mgr Affre. Rome répugnait à agréer ce gallican notoire : l'archevêque d'Aix intervint avec Mgr Sibour, alors évêque de Digne, et le 13 juillet Mgr Affre était préconisé archevêque de Paris. Le sacre eut lieu à Notre-Dame le 6 août suivant.

En désaccord sur bien des points avec son prédécesseur, le nouvel archevêque de Paris rencontra des difficultés pour administrer le diocèse à son gré : il réussit pourtant à créer des paroisses nouvelles, à établir dans l'ancienne maison des Carmes, rue de Vaugirard, une école de hautes études ecclésiastiques; il songea à profiter des dispositions favorables de la Révolution de février 1848 pour mettre fin à la situation précaire des prêtres dans les paroisses de Paris; il publia dans ce sens une ordonnance qui fut maintenue après sa mort. Celle-ci arriva dans les circonstances tragiques que l'on connaît : au moment où il montait

sur une barricade pour exhorter à la paix les insurgés de juin 1848, il tomba frappé d'une balle. Le lendemain 27 juin, il mourait à son hôtel en disant : « Puisse mon sang être le dernier versé ! » Des obsèques magnifiques furent faites le 7 juillet à ce martyr de la charité, puissante intelligence, volonté forte et courageuse. Son cœur repose dans l'église des Carmes.

II. Écrits. — Quelques-uns des écrits de Mgr Affre sont restés inédits, cf. L. Bertrand, *Bibliothèque sulpicienne*, t. III, p. 286, entre autres, une excellente *Dissertation sur la législation du mariage, où l'on fait voir quels en sont les vices, et les moyens d'y remédier.*

Parmi ses ouvrages imprimés, il faut citer :

1. *Traité de l'administration temporelle des paroisses*, Amiens, 1826; Paris, 1827. Exposé des principes qui constituent la société ecclésiastique; réserves à faire sur les empiétements du pouvoir civil; conditions spéciales où se place l'Église de France. Administration temporelle des fabriques et des cures; police extérieure de la religion catholique; délits commis à l'occasion de l'exercice de la religion catholique. Suit une table chronologique renfermant le texte des principales lois, d'un grand nombre de décrets et d'avis du Conseil d'État. L'ouvrage eut cinq éditions de plus en plus complètes pendant la vie de l'auteur, de 1827 à 1848; trois autres éditions suivirent, mises à jour en 1857 par l'abbé Darboy, en 1878 par l'abbé Lagarde, en 1884 par l'abbé Pelgé. Bien documenté, il a fait autorité jusqu'à la dénonciation du Concordat en 1905.

2. *Essai historique et critique sur la suprématie temporelle du pape et de l'Église*, Amiens, 1829. C'est une réponse aux trois derniers écrits de M. de La Mennais. L'auteur n'eut pas le succès qu'il en attendait, malgré diverses approbations épiscopales, notamment celle de Mgr Frayssinous.

3. *Introduction philosophique à l'étude du christianisme*, Paris, 1844. Nous y trouvons une réfutation du rationalisme, un exposé des dogmes chrétiens mis en harmonie avec les besoins de l'intelligence humaine. Cette œuvre apologétique eut en peu de temps jusqu'à cinq éditions.

4. *De l'appel comme d'abus :* son origine, ses progrès et son état présent; exposé suivi d'un écrit sur l'usage et l'abus des opinions controversées entre les gallicans et les ultramontains. Paris, 1845. Œuvre d'une érudition profonde et sûre d'un prélat dont les idées avaient singulièrement évolué depuis son *Essai sur la suprématie temporelle du pape*. Cependant la dissertation finale montre que Mgr Affre était resté gallican.

M. Cruice, *Vie de Denis-Auguste Affre, archevêque de Paris*, Paris, 1849; Castan, *Histoire de la vie et de la mort de Mgr Affre, archevêque de Paris*, Paris, 1853; L. Alazard, *D.-A. Affre, archevêque de Paris*, Paris, 1905. ; A. Baudrillart, *Dict. d'hist. et de géogr. ecclés.*, t. I, col. 684.

J. Baudot.

AGAPE. — I. L'agape repas de communauté. II. L'agape offerte aux pauvres.

I. L'agape repas de communauté. — D'après de nombreux historiens, catholiques et autres, les chrétientés primitives auraient joint à la célébration de l'eucharistie un repas frugal pris en commun. C'est à ce repas, et aux abus qui déjà s'y glissaient, que saint Paul ferait allusion dans la première Épître aux Corinthiens, c. XI. Ce repas commun se serait dissocié de l'eucharistie avant la fin du Ier siècle : il aurait alors reçu le nom d'agape, d'un mot grec qui signifie dilection, charité. L'agape aurait duré au moins jusqu'au IVe siècle, conservant un certain caractère liturgique. Ainsi la communauté chrétienne antique aurait eu deux sortes de repas liturgiques : l'eucharistie et l'agape.

Mgr Batiffol s'est inscrit en faux contre ce système. Pour lui, saint Paul, dans sa lettre aux Corinthiens, ne fait pas du tout allusion à un repas régulièrement uni à la célébration de l'eucharistie : il réprouve au contraire la tentative de joindre un repas à cette célébration. Quant aux textes postérieurs qui parlent de l'agape, quand ce mot y désigne un repas en commun, il s'agit du repas eucharistique lui-même, ou bien du repas offert aux pauvres dont nous allons parler.

La question est si obscure que nous avons cru devoir rapporter les deux opinions. Si l'agape, en tant que repas de communauté distinct de l'eucharistie, avait eu le caractère d'institution universelle et durable que parfois on lui a prêté, elle serait attestée, pensons-nous, par des textes plus nombreux; toutefois il nous semble qu'il existe des témoignages suffisants de son existence, en certains pays et en certains temps.

II. L'agape offerte aux pauvres. — Nous sommes sur un terrain beaucoup plus solide quand il s'agit de l'agape, repas offert aux pauvres par quelque riche chrétien. Un document ecclésiastique, connu sous le nom de *Canons de saint Hippolyte*, et qui reflète la discipline de Rome et de l'Afrique au commencement du IIIe siècle, réglemente ce repas : il sera servi à l'église, le soir, au moment où l'on allume les lampes; l'évêque y assiste, prononce une prière sur les pauvres et sur celui qui les a invités; le repas doit se terminer, avant la nuit close, par la récitation de psaumes.

A la fin du IVe siècle, en 397, dans une lettre adressée au proconsulaire Pammachius, saint Paulin félicite son correspondant du repas copieux qu'il a donné, à Saint-Pierre, aux pauvres de Rome : Paulin montre les troupes de pauvres qui remplissent la basilique, débordent dans l'atrium, et jusque sur la place, en avant des degrés. Pammachius voulait ainsi honorer la mémoire et subvenir à l'âme de sa femme Paulina, la fille de sainte Paule, qu'il avait perdue encore dans la fleur de sa jeunesse; comme le dit saint Paulin, ayant versé des larmes sur son corps, il répandait l'aumône sur son âme. S. Paulin, ép. XIII, 11.

Ce banquet servi dans une basilique est un des derniers dont on relève la mention. L'usage prêtait à trop d'abus, et les évêques s'efforcèrent de le supprimer. L'agape se transforma, elle devint une simple distribution de vivres ou d'aumônes aux indigents. Déjà en 384, dans une lettre à Eustochium, saint Jérôme parlait de distributions de ce genre où la vanité trouvait son compte plus encore que la charité : en une mordante hyperbole Jérôme raillait ces dames romaines qui, « lorsqu'elles appellent à l'agape, louent un héraut. » Ep. XXII, 32.

Le seul souvenir un peu important qui reste de l'agape dans les monuments liturgiques s'applique à cette agape-aumône. Le *sacramentaire gélasien*, l. III, 48, 49, nous a conservé les prières spéciales : oraisons, secrète, *hanc igitur*, postcommunion, d'une *messe pour ceux qui font l'agape*. Voici le *Hanc igitur :* « Cette oblation, Seigneur, de ton serviteur *un tel*, qu'il t'offre à l'occasion des justes aumônes par lui consacrées à tes pauvres, nous prions qu'apaisé tu la reçoives. Pour lui devant ta Majesté suppliants nous répandons nos prières, afin que tu lui ajoutes du temps de vie, et qu'au cours de nombreuses années joyeux il opère ces bienfaits envers tes pauvres, et te rende ses vœux annuels. » Dans ce texte, comme dans les autres textes de la même messe, il n'est plus question, sous le nom d'agapes, que d'une distribution d'aumônes.

P. Batiffol, *Agapes*, dans le *Dictionnaire de théologie*, et *Études d'histoire et de théologie positive*, Paris, 1902; H. Leclercq, *Agape*, dans le *Dictionnaire d'archéologie chrétienne et de liturgie*.

P. Paris.

AGATHE (lat. *Agatha*). — Agathe appartenait à une noble famille de Sicile : elle naquit à Catane (d'autres, s'appuyant sur une version du vie siècle, disent à Palerme). D'une beauté remarquable, elle brillait également par sa chasteté. Le consulaire Quintien voulut l'épouser; exaspéré par le refus de la jeune fille, il la fit arrêter comme chrétienne, tenta de la pervertir en la livrant à une femme de mauvaise vie, nommée Aphrodise. Tant d'efforts demeurant inutiles, il la fit souffleter, renfermer dans un cachot obscur, étendre sur le chevalet; il ordonna de lui couper les mamelles. Renvoyée en prison, Agathe fut guérie miraculeusement par l'apôtre saint Pierre, qui lui apparut. Au bout de quelques jours, elle fut assujettie à de nouveaux supplices et mourut en prison, sous l'empereur Dèce (5 février 251).

Le corps d'Agathe fut déposé dans un sarcophage tout neuf et de nombreux prodiges rendirent célèbre la jeune martyre; son persécuteur fut cruellement puni. Plus d'une fois, la ville de Catane fut protégée contre les violentes éruptions de l'Etna par le voile déposé sur le tombeau d'Agathe. Aussi invoque-t-on cette sainte contre l'incendie, la foudre, les tempêtes. Elle délivra aussi Catane de l'invasion de la peste, de la famine, des attaques de l'ennemi : autres calamités contre lesquelles on implore sa protection. On la prie aussi pour guérir les maux de seins à cause du supplice qu'elle eut à subir.

Le culte de cette sainte a été célèbre dans l'Église dès les temps anciens; le pape saint Damase a composé une hymne à sa louange; l'Église romaine lui a consacré un office propre et a inscrit son nom dans le canon de la messe. Ce même nom est inscrit dans les plus anciens calendriers, celui de Carthage par exemple : deux fêtes en son honneur sont inscrites dans le martyrologe hiéronymien, 5 février et 12 juillet. Dès la fin du ve siècle, plusieurs sanctuaires à Rome lui furent dédiés; on en compte deux qui subsistent encore aujourd'hui : Sainte-Agathe des Goths, qui remonte au pape Simplice (468-483); les Goths ariens, lors de l'occupation de Rome en 549, en firent leur église nationale et Ricimer y fut enterré. On la désigna sous le nom d'église de Ricimer ou d'église des Goths; saint Grégoire le Grand, à la fin du vie siècle, la restaura, la consacra de nouveau et y fit une translation des reliques de sainte Agathe. L'autre église qui est dédiée à la sainte, et qui subsiste encore, est Sainte-Agathe du Transtevère, bâtie sur l'emplacement de la maison de saint Grégoire II, vers 725. Une grande partie des reliques de sainte Agathe demeura à Catane, fut transportée à Constantinople en 1040, où la sainte eut son église, puis rapportée à Catane vers 1127.

Sainte Agathe est l'objet d'un culte en France, à Langon dans l'Ile-et-Vilaine, à Jouvent-le-Bas dans la Haute-Saône. Les Allemands bénissent, le jour de sa fête, des billets portant une inscription que les anges auraient, dit-on, déposée dans le tombeau de la jeune martyre. En Italie centrale, des mots de cette inscription étaient gravés sur les cloches dont le son devait écarter la foudre.

J. Baudot.

AGE (en droit canonique). — Le Code de droit canonique, c. 88, distingue, au point de vue de l'âge, les personnes majeures et les personnes mineures. Est *majeure* toute personne qui a vingt et un ans accomplis, est *mineure* toute personne qui n'a pas vingt et un ans accomplis. Les mineurs eux-mêmes peuvent être pubères ou impubères. Sont considérés par le droit comme *pubères* les garçons au-dessus de quatorze ans accomplis, et les filles au-dessus de douze ans accomplis. En dessous de cet âge, ils sont *impubères*. S'ils ont moins de sept ans accomplis, ils sont appelés *enfants* (infans, puer, parvulus). Nous allons envisager successivement chacune de ces catégories pour déterminer leur situation juridique.

1° L'*enfant* (au-dessous de sept ans accomplis) est censé n'être pas *sui compos*, c. 88, § 3. Il est incapable par suite de commettre un *délit*, c. 2201, § 1, et ne saurait encourir aucune *peine* ecclésiastique. Même s'il a l'usage de la raison, il n'est pas tenu aux *lois* purement ecclésiastiques, c. 12, à moins de disposition contraire du droit. Il n'est tenu par suite ni à l'abstinence, c. 1254, ni au précepte dominical, c. 1248, mais il est tenu, *s'il a l'usage de la raison*, à la loi de la confession annuelle, c. 906, et de la communion pascale, c. 859, § 1. Pour ces deux dernières lois, en effet, le Code demande seulement l'âge de discrétion, c'est-à-dire l'usage de la raison, et non pas l'âge de sept ans. Ce ne sont du reste pas des lois *purement* ecclésiastiques. Voir en ce sens une réponse du cardinal Gaspari à l'évêque de Valleyfield, 3 janvier 1918. Les sacrements que peut et doit recevoir l'enfant sont le baptême, c. 745, et, *s'il a l'usage de la raison*, la pénitence, l'eucharistie, et, en péril de mort, l'extrême-onction, c. 940. Pour ce dernier sacrement, s'il est douteux que l'enfant ait l'usage de la raison, on le lui administrera sous condition, c. 941. Quant à la confirmation, l'usage de l'Église latine est de la différer jusqu'à l'âge de sept ans, mais on peut l'administrer même avant cet âge, si l'enfant est en péril de mort, ou si, pour des motifs graves, le ministre du sacrement le juge expédient, c. 788.

2° Le *mineur impubère* (de sept ans à quatorze ans pour les garçons, à douze ans pour les filles). L'impubère ne peut pas voter dans les assemblées électorales, c. 167, § 1, n. 2; il ne peut pas être admis comme témoin en justice, c. 1757, § 1. Toutefois, par décret spécial du juge, il pourra être entendu : mais on ne lui fera pas prêter serment, et son témoignage ne vaudra que comme indice pouvant corroborer d'autres preuves, c. 1758. Les impubères ne sont pas atteints par les peines *latæ sententiæ*, c. 2230, et il vaut mieux les corriger par des punitions éducatives que par des censures ou par d'autres peines vindicatives plus graves. Un impubère après sept ans accomplis peut avoir un quasi-domicile personnel, différent de celui de ses parents ou tuteurs, c. 93, § 2.

3° *Le mineur pubère* (au-dessus de douze ans pour les filles, quatorze ans pour les garçons).

En principe, pour l'exercice de ses droits, il reste soumis au pouvoir de ses parents ou de ses tuteurs, c. 89, et il ne peut pas avoir d'autre domicile que le leur, c. 93. Ce sont eux qui exercent pour lui, par exemple, le droit de patronat, c. 1456, et sont ses représentants devant les tribunaux ecclésiastiques, c. 1648, § 1. Bien que le défaut de consentement des parents ne constitue pas un empêchement de mariage, le curé doit exhorter très sérieusement les mineurs à ne pas se marier à l'insu, ou malgré l'opposition raisonnable, de leurs parents. S'ils refusent, le curé n'assistera pas à leur mariage, sans avoir au préalable pris conseil de l'Ordinaire du lieu, c. 1034. Il est cependant des cas où le droit exempte le mineur de l'autorité de ses parents : pour le choix de sa sépulture, par exemple. Dès qu'il a atteint l'âge de la puberté, le mineur peut déterminer l'église où devront se faire ses funérailles, ou le cimetière où il devra être inhumé, et, dans l'exercice de ce droit, il est exempt de l'autorité paternelle, c. 1223. Autre

cas : bien qu'en principe les parents ou les tuteurs du mineur soient ses représentants en justice, si le juge estime que les droits du mineur sont en conflit avec ceux de ses parents ou tuteurs, ou que l'éloignement de ces derniers soit tel que le mineur ne puisse pas du tout (ou difficilement) recourir à eux, un curateur désigné par le juge représentera en justice le mineur, c. 1648, § 2. Bien plus, s'il s'agit de causes spirituelles (ou de causes connexes), le mineur peut agir en justice sans le consentement de ses parents ou tuteurs, dès qu'il a atteint l'âge de raison. Dans ce cas, il fera approuver par l'Ordinaire un procureur qui le représentera, ou l'Ordinaire lui donnera un tuteur. Il pourra même ester personnellement, s'il a dépassé l'âge de quatorze ans, c. 1648, § 3. En toute hypothèse, le juge lui donnera, s'il n'en a pas, un défenseur d'office, c. 1655, § 2. Lorsqu'un mineur a été gravement lésé dans ses droits, par un acte ou un contrat valide, mais rescindible, il peut (sans préjudice des autres moyens ordinaires d'action) demander au juge la *restitutio in integrum*, c'est-à-dire la remise de toutes choses dans l'état où elles étaient avant la lésion. Cette demande peut être déposée par lui ou par ses ayants cause dans les quatre ans qui suivent sa majorité. Le juge peut aussi lui accorder d'office cette *restitutio in integrum*, c. 1687-1689. Telles sont les règles établies par l'Église pour protéger les droits des mineurs. Les *délits* qu'ils commettent seront moins sévèrement punis par le juge que les mêmes délits commis par les majeurs, c. 2204, et des peines spéciales sont portées contre les délits d'impureté commis avec des mineurs de moins de seize ans, c. 2357 et 2359.

4° Enfin le *majeur* (vingt et un ans accomplis) a le plein exercice de ses droits, c. 89. Il peut faire profession perpétuelle, c. 573, recevoir le sous-diaconat, c. 975; il est tenu au jeûne, c. 1254, § 2, jusqu'à l'âge de soixante ans commencés.

Il ne nous reste, pour être complet, qu'à grouper ici un certain nombre de canons, fixant un âge spécial pour tel ou tel acte, ou pour tel ou tel emploi.

Pour contracter validement *mariage*, un garçon doit avoir seize ans accomplis, une fille quatorze ans accomplis, c. 1067. Une fois cet âge atteint, le mariage serait valide, mais les pasteurs des âmes doivent s'efforcer de détourner les jeunes gens de se marier avant l'âge reçu dans la région, *ibid.* Voir aussi plus haut ce que nous avons dit du mariage des mineurs.

On ne peut commencer son *noviciat* religieux qu'après quinze ans accomplis, c. 555. Il faut seize ans accomplis pour la *profession* temporaire, et vingt et un ans accomplis pour la profession perpétuelle, simple ou solennelle, c. 573. Pour être (licitement) *parrain* ou marraine, au baptême ou à la confirmation, il faut avoir quatorze ans commencés; à moins que le ministre de ces sacrements, pour une cause juste, n'en juge autrement, c. 766 et 796. Le plus souvent les statuts synodaux précisent ce point. Voici, par exemple, l'art. 108 des statuts synodaux de Paris (1924) : « L'âge canonique du parrain et de la marraine est quatorze ans. Pour un motif convenable, on peut admettre des parrains ou marraines moins âgés, mais deux enfants ne seront admis simultanément comme parrain et marraine que si l'un d'eux a fait sa première communion. Cependant le frère et la sœur de l'enfant que l'on baptise pourront lui servir de parrain et de marraine, s'ils sont âgés de sept ans au moins et s'ils n'ignorent pas les éléments de la religion. »

Les vœux privés de chasteté perpétuelle et parfaite, et d'entrer dans un ordre à vœux solennels, ne sont réservés au Saint-Siège que s'ils ont été émis absolument et après l'âge de dix-huit ans accomplis, c. 1309.

Le droit demande vingt et un ans accomplis pour le sous-diaconat; vingt-deux ans accomplis pour le diaconat; vingt-quatre ans accomplis pour le sacerdoce, c. 975. Il faut trente ans accomplis pour être évêque, c. 331, § 1; vicaire capitulaire, c. 434, § 2; vicaire général, c. 367, § 1; official, ou vice-official, c. 1573, § 4, ou chanoine pénitencier, c. 999, § 1 : pour ce dernier, c'est convenable, ce n'est pas strictement obligatoire. Un confesseur ordinaire ou extraordinaire de religieuses doit avoir quarante ans, c. 524, § 1; un maître des novices, trente-cinq; son *socius*, trente, c. 559, § 1 et 2. Enfin le droit commun fixe à quarante ans l'âge minimum des supérieurs généraux et des abbesses, à trente ans celui des autres supérieurs majeurs, sauf si les constitutions exigent un âge plus avancé, c. 504.

F. Cimetier.

AGGÉE, petit prophète, était, semble-t-il, un pieux laïque, qui avait été probablement captif à Babylone et qui était revenu à Jérusalem avec une des premières caravanes. Il vécut au temps de Zorobabel et du grand prêtre Josué (ou Jésus), celui-là chef civil et celui-ci chef religieux du premier groupe de rapatriés. C'est surtout à ces anciens exilés ramenés de Babylone qu'Aggée s'adresse pour les presser d'achever le second temple.

Parce que le peuple se montre négligent, Dieu l'a puni par la sécheresse et la disette. Qu'on se remette au travail; grande sera la gloire du temple nouveau, II, 6-9 (trad. Crampon, 1923) :

> Car ainsi parle Iahveh des armées :
> Une fois encore (comme au Sinaï ?), et ce sera dans peu,
> j'ébranlerai les cieux et la terre,
> la mer et le continent.
> J'ébranlerai toutes les nations,
> et les trésors de toutes les nations viendront;
> et je remplirai de gloire cette maison,
> dit Iahveh des armées.
> A moi l'argent, à moi l'or,
> — oracle de Iahveh des armées.
> Grande sera la gloire de cette maison,
> la dernière plus que la première;
> et en ce lieu je mettrai la paix,
> — oracle de Iahveh des armées.

Au lieu de : *les trésors de toutes les nations viendront* — ce que l'hébreu signifie littéralement et ce qui se rapproche des Septante— la Vulgate dit : *le Désiré des nations* (le Messie) *viendra*. En réalité, c'est la même pensée qui est exprimée de part et d'autre; mais, dans la Vulgate, on mentionne directement le Messie, tandis que, dans l'hébreu et dans les Septante, il ne s'agit du Messie qu'indirectement : directement, il s'agit de la magnificence du temple, de ce temple auquel se rendront les païens convertis du royaume messianique.

La voix d'Aggée fut entendue : les travaux du temple furent repris. Le prophète annonce au peuple que Dieu va lui donner une abondante récolte, et à Zorobabel, le représentant de la maison de David, que Dieu veillera sur lui et le protégera soigneusement.

J. Bricout.

1. AGNÈS DE MONTEPULCIANO (lat. *Agnes, Agnetis*). — Agnès naquit, en 1268, à Gracciano Vecchio, à quatre kilomètres de Montepulciano en Toscane. Des prodiges extraordinaires signalèrent son enfance. Sur sa demande, elle entra à dix ans dans le monastère des religieuses du Sac; dès l'âge de quatorze ans, elle était chargée d'y veiller sur le temporel. Elle accompagna la fondatrice du couvent de Procena, près Orvieto, et, par une dispense du Saint-Siège, elle en devint abbesse à quinze ans. Elle fut alors favorisée de nombreuses visions. Après dix-sept

ans d'abbatiat, Agnès fut sollicitée par ses compatriotes de venir s'établir au milieu d'eux. Le Seigneur lui fit connaître en même temps qu'elle devait se mettre sous la direction des dominicains et revêtir leur habit. Elle obéit, abandonna la direction du couvent de Procena, prit le titre de prieure, soutint le courage de ses concitoyens au milieu des discordes civiles. Des miracles nombreux furent opérés par son entremise; la maladie éprouva ses dernières années et elle mourut le 20 avril 1317.

J. Baudot.

2. AGNÈS DE ROME (lat. *Agnes, Agnetis*). — Agnès, vierge chrétienne, originaire de Rome, avait treize ans à peine, quand elle fut recherchée en mariage par le fils du préfet, nommé Sempronius. Si nous en croyons les Actes, elle fit cette fière réponse au jeune homme qui lui offrait de riches présents pour obtenir son consentement : « Retire-toi, source de péché, aliment du crime, pâture de la mort; retire-toi. Un autre avant toi m'a prévenue et entourée de son amour; il m'a offert des ornements plus beaux que les tiens; pour gage de sa foi, il m'a donné son anneau... il a imprimé sa marque sur mon visage, afin que je n'admette pas d'autre amant que lui. » Le jeune homme, croyant qu'Agnès était éprise d'amour pour quelque grand seigneur, en devint sérieusement malade. Enquête faite, le préfet de Rome apprit que la jeune fille était chrétienne : il la fit comparaître immédiatement devant son tribunal et lui posa cette alternative ou de sacrifier à Vesta ou d'être exposée dans un lieu infâme pour y subir toutes sortes d'indignités.

Agnès refusa de sacrifier à Vesta; les bourreaux la dépouillèrent aussitôt de tous ses habits. Mais à l'instant il se trouva que ses cheveux longs et épais enveloppèrent entièrement son corps; à son entrée dans le lupanar, un ange se présenta pour la défendre et le lieu infâme fut éclairé d'une brillante lumière. Agnès se prosterna pour remercier Dieu, le lupanar devint ainsi un lieu de prière redoutable pour tous ceux qui y entraient; le fils du préfet se présentant fut aussitôt étouffé. A cette nouvelle, le préfet lui-même vint demander la résurrection de son fils. Le jeune homme ressuscita pour proclamer que le Dieu des chrétiens était le Dieu véritable. Mais en face de tous ces prodiges les prêtres païens s'émurent, une terrible sédition s'éleva parmi le peuple. Le préfet, craignant pour lui-même, laissa tout pouvoir à son lieutenant. Celui-ci fit allumer un grand feu et ordonna de jeter Agnès au milieu des flammes; les flammes se divisèrent en deux pour brûler les séditieux les plus rapprochés, et épargnèrent la jeune fille. Enfin celle-ci mourut décapitée ou eut la gorge percée d'un glaive. Le martyre eut lieu vers 301 durant la persécution de Dioclétien.

Aussitôt après son martyre, Agnès fut l'objet d'un culte. Son nom est inscrit au canon de la messe avec celui des deux autres martyres romaines Cécile et Anastasie. Le corps fut déposé sur la voie Nomentane. Constance, fille de l'empereur Constantin, ayant été guérie par l'intercession de la jeune martyre, lui fit faire un beau sépulcre sur lequel Constantin lui-même ordonna de construire une magnifique église. C'est la basilique de Sainte-Agnès-hors-les Murs. Une autre église, en l'honneur de sainte Agnès, a été élevée sur la place Navone, à l'endroit où se trouvait le lupanar dont il est question dans les Actes.

Sept jours environ après la mort d'Agnès, ses parents veillaient auprès de son tombeau : ils virent une troupe nombreuse de vierges, au milieu desquelles la bienheureuse Agnès brillait d'un vif éclat; à sa droite se tenait un agneau plus blanc que la neige : « Ne pleurez point, dit-elle, réjouissez-vous plutôt parce que j'ai eu le bonheur de recevoir avec toutes les vierges un trône brillant où je suis unie au ciel à celui qui sur la terre a eu tout mon amour. » C'est le souvenir de cette glorieuse apparition que l'on célèbre au jour octave de la fête, au 28 janvier, sous le titre de Sainte-Agnès pour la seconde fois. La fête principale du 21 janvier est marquée à Rome par la singularité suivante : deux agneaux vivants sont placés sur l'autel de la basilique de la voie Nomentane : ils rappellent à la fois la mansuétude du divin Agneau et la douceur d'Agnès. Après qu'ils ont été bénits par l'abbé des religieux qui desservent cette église, ils sont conduits dans un monastère de religieuses consacrées au Seigneur, qui les élèvent avec soin. La laine de ces agneaux sert à tisser les « Pallium » que le pontife suprême doit envoyer comme signe essentiel de leur juridiction à tous les patriarches et métropolitains du monde catholique. Dom Guéranger, *Année liturgique*, temps de Noël, 2e partie, p. 212.

Sort des reliques. — Un récit du ve siècle atteste que le corps d'Agnès était conservé sous l'autel majeur de Sainte-Agnès-hors-les-Murs. Au ixe siècle, le corps de sainte Emérentienne fut placé à gauche de celui d'Agnès. Suivant l'usage du temps, on voulut vénérer à part le chef des deux martyres : celui de sainte Emérentienne resta à la basilique de la voie Nomentane, mais fut placé à part; on y garda aussi à part un fragment du chef de sainte Agnès. La partie principale de ce dernier passa au trésor pontifical, dans une chapelle du palais de Latran : une reconnaissance en a été faite l'an 1903 par le docteur Lapponi. On a écrit que des reliques de sainte Agnès avaient été rapportées d'Orient par les croisés, que des portions de ces reliques se trouvent en France. Bornons-nous à faire remarquer avec les bollandistes qu'il y a eu plus d'une sainte martyre de ce nom.

Sur sainte Agnès, la littérature ancienne offre bien des sources; saint Ambroise, le pape saint Damase, le poète Prudence, l'évêque Maxime de Turin, etc., en ont parlé. — Le travail le plus considérable à notre époque est celui du P. Jubaru, S. J., *Sainte Agnès, d'après de nouvelles recherches*, Paris, 1907.

J. Baudot.

Sainte Agnès est la patronne de bon nombre d'associations pieuses de jeunes filles. Si nous avons besoin, à son sujet, de quelques excellentes pages pour méditation ou prédication, Massillon peut nous les fournir. Nous avons de lui, en effet, un panégyrique sur la jeune vierge et martyre, qu'on lit encore avec intérêt et profit. *Œuvres* de Massillon, Bar-le-Duc, 1873, t. II, p. 315-327.

Agnès à peine sortie de l'enfance, dit-il dans son bref exorde, victorieuse du monde et des tyrans, des plaisirs et des supplices, c'est le grand spectacle que l'Église présente à notre foi, et l'instruction en même temps qu'elle donne aux fidèles.

Nous excusons nos faiblesses sur l'âge, sur le tempérament, sur les occasions : la chasteté éminente de notre illustre vierge va confondre ces vaines excuses. Nous justifions notre mollesse et notre impénitence sur la faiblesse de l'homme et sur l'incompatibilité de l'Évangile avec nos mœurs et nos usages · le courage de notre sainte martyre va détruire ces prétextes frivoles. Préjugé de faiblesse et de fragilité détruit par le triomphe de sa chasteté; préjugé d'impénitence confondu par le courage de son martyre.

Ces diverses propositions, si riches de vues toujours actuelles, sont développées avec une netteté et une psychologie remarquables. On a trop déprécié Massillon, et nous devrions l'étudier davantage.

J. Bricout.

AGNOÉTISME, hérésie christologique des ve et vie siècles.

I. Exposé. — En affirmant l'existence de deux natures dans le Christ, la foi catholique exige d'admet-

tre en lui deux activités distinctes. Ce qui comporte, dans l'ordre de la vie intellectuelle, l'attribution au Verbe incarné d'une science divine et d'une science humaine.

Il ne saurait y avoir de doute sur la perfection de sa science divine. Elle est parfaite et infinie en toutes choses comme celle du Père. Seuls les ariens ont pu errer sur ce point, parce qu'ils niaient la consubstantialité du Verbe. Mais, en attirant l'attention sur l'humanité du Christ, les controverses des v-vi^e^ siècles amenèrent à préciser l'étendue de son savoir créé. D'où l'erreur des agnoètes, qui croyaient pouvoir attribuer au Christ une réelle ignorance.

II. Histoire. — Deux chemins opposés ont conduit à ce même résultat.

Les nestoriens, en isolant la nature humaine du Christ jusqu'à la considérer comme une personne, devaient lui attribuer les déficiences de la nôtre. De fait, pour Théodore de Mopsueste, « le Sauveur a grandi et s'est développé — en tant qu'homme — comme les autres enfants, non seulement en âge et en forces physiques, mais en sagesse, en discernement du bien et du mal, en connaissances de toute sorte. » Tixeront, *Histoire des dogmes*, t. III, p. 15. Saint Cyrille a reproché les mêmes erreurs à Nestorius et saint Augustin les rencontra chez le prêtre Léporius.

Mais l'agnoétisme proprement dit doit son origine aux monophysites. Les membres extrêmes de la secte enseignaient que la chair du Christ a dû être incorruptible. Contre eux Sévère d'Antioche en soutint la corruptibilité et il fut suivi par le patriarche d'Alexandrie, Timothée II (520-536). Un des diacres de celui-ci, Thémistius, appliquant à l'âme du Christ le même principe, soutint qu'elle avait été soumise à la faiblesse et à l'ignorance. Désavoué par le patriarche, Thémistius fonda la secte des agnoètes, qui subsista quelque temps en Orient, surtout chez les moines palestiniens.

III. Enseignement de l'Église. — Sans procéder à une condamnation solennelle, l'Église a marqué son opposition à ces deux formes d'agnoétisme.

Celui des nestoriens était écarté en principe par la définition de l'unité de personne. Saint Augustin en tira la conséquence en faisant signer à Léporius qu' « il n'est pas permis de dire que le Seigneur des prophètes a connu l'ignorance même selon son humanité, » *P. L.*, t. XXXI, col. 1229. Plus tard le pape Vigile se préparait à frapper d'anathème cette doctrine nestorienne « que l'unique Jésus-Christ... a ignoré l'avenir ou le jour du dernier jugement, et qu'il a seulement pu savoir ce que lui révélait la divinité qui habitait en lui comme dans un autre. » *P. L.*, t. LXIX, col. 104.

Les agnoètes thémistiens furent combattus par Euloge, patriarche d'Alexandrie, qui écrivit contre eux, sur la fin du vi^e^ siècle, une lettre, Photius, *Bibl.*, cod. 230, *P. G.*, t. CIII, col. 1080-1084, où il condamnait leur doctrine comme une « dangereuse témérité ». Cette lettre obtint la pleine approbation de saint Grégoire le Grand, *Epist.*, X, 35 et 39, *P. L.*, t. LXXVII, col. 1092, 1096-1099, qui résumait sa pensée dans cette formule : « Quiconque n'est pas nestorien ne saurait être agnoète, » col. 1098. Plus tard encore, saint Sophrone, patriarche de Jérusalem (634-638), dénonçait comme une hérésie la doctrine de Thémistius.

Ces condamnations s'expliquent par les erreurs nestoriennes ou monophysites dont l'agnoétisme était le fruit.

Dictionnaire de théologie catholique, art. *Agnoètes;* Tixeront, *Histoire des dogmes*, t. III, p. 127-130; J. Lebreton, *Les origines du dogme de la Trinité*, 1^re^ édit., p. 458-463; 4^e^ édit., p. 535-540.

J. Rivière.

AGNOSTICISME. — I. Exposé. II. Discussion.

I. Exposé. — A. *Sens du terme.* — Le mot *agnosticisme* est d'origine récente; on l'attribue à Huxley en 1869.

Au sens large, le terme générique d'agnosticisme donne simplement l'idée d'une limitation excessive de la portée de notre connaissance, soit en général, soit sur un point précis; bref on peut l'appeler, comme la *Grande Encyclopédie du XIX^e^ siècle*, un scepticisme partiel. Mais il ne faut pas oublier que ce n'est ni le scepticisme universel, ni l'incrédulité, ni l'athéisme; il leur est seulement logiquement apparenté, ce qui fait que souvent on ne trouve pas l'un sans l'autre.

Au sens strict, un agnosticisme est toute doctrine philosophique qui attribue à l' « inconnaissable » un rôle essentiel. *Vocabulaire technique et critique de la Société française de philosophie :* « Le concept désigné par ce terme (inconnaissable = ce qui, tout en étant réel, ne peut être connu) est un élément essentiel de toutes les philosophies *agnosticistes*. » C'est donc la détermination de ce qu'on entend par inconnaissable qui caractérise les différentes espèces du genre agnosticisme, et il nous faut commencer par un bref exposé historique avant d'aborder la discussion doctrinale.

B. *La doctrine.* — Les articles déjà cités de la *Grande Encyclopédie* et du *Vocabulaire technique* sont d'accord pour indiquer comme doctrines agnostiques : le criticisme kantien, le positivisme de Comte, l'évolutionnisme de Spencer. Voir leur exposé aux articles respectifs de ce dictionnaire; au point de vue qui nous intéresse, celui de l'agnosticisme contemporain, on peut les résumer sous le titre général de *Relativité de la connaissance* et *Modernisme*.

1° *Relativité de la connaissance.* — Étapes logiques : C'est un fait que depuis la Critique de Kant (*a*) et quoi qu'on puisse penser, cf. Idéalisme, de son interprétation historique, les philosophes qui ont subi son influence opposent aux phénomènes (= ce qui apparaît) les choses en soi (= ce qui est), de façon à déclarer inconnaissables celles-ci qui ne sont pas objet d'expérience sensible. C'est par exemple un des principes du positivisme (*b*) « que le domaine des « choses en soi » est inaccessible et que la pensée ne peut atteindre que des relations et des lois. » *Voc. tech.*, « Positivisme ». Il faut remarquer soigneusement que ces *dénégations de cognoscibilité* ne sont pas *négations d'existence :* le texte célèbre de Littré en est l'exemple classique : « Ce qui est au delà du savoir positif... est inaccessible à l'esprit humain. Mais inaccessible ne veut pas dire nul et non existant. L'immensité, tant matérielle qu'intellectuelle, tient par un lien étroit à nos connaissances et devient par cette alliance une idée positive et du même ordre : je veux dire que, en les touchant et en les abordant, cette immensité apparaît avec son double caractère, la réalité et l'inaccessibilité. C'est un océan qui vient battre notre rive, et pour lequel nous n'avons ni barque ni voile, mais dont la claire vision est aussi salutaire que formidable. » *Préface d'un disciple au Cours de philosophie positive d'A. Comte.* Enfin, dans la première partie de ses *Premiers principes*, 1860, éd. définitive 1900, Herbert Spencer (*c*), continuant Hamilton et Mansel, entreprend de donner une démonstration rigoureuse de la nécessité d' « affirmer que la réalité dernière qui se trouve sous les apparences est inconnue et inconnaissable. »

Résumons donc brièvement : relativité de la connaissance, c'est-à-dire que : 1. notre connaissance n'est pas une expression des choses, mais celle de *relations* apparentes entre des choses qui, elles, restent ignorées; 2. notre connaissance n'est pas la

saisie d'une réalité conformément à ce qu'est cette réalité, mais une façon subjective (= relative au sujet) de la penser. On voit l'aboutissement agnostique d'une telle doctrine qui récuse toute prétention de formuler validement quelque connaissance que ce soit touchant ce qui transcende l'expérience sensible. (Mais on permettra la croyance, cf. ce mot.) Raisonner en s'appuyant sur les données de l'expérience sensible pour atteindre au delà de celle-ci quelque transcendant, ne serait en effet, conformément aux deux points indiqués, rien que : 1. *supposer des choses*, alors qu'on n'atteint que des *relations ;* 2. *objectiver* le terme d'une opération exclusivement *subjective*.

2° *Modernisme*. — Les modernistes s'appuient sur une philosophie dont les principes qui viennent d'être résumés forment la base. Cf. Encyclique *Pascendi*, trad. franç. officielle dans *Questions actuelles*, t. XCII, p. 199. « La raison humaine, enfermée rigoureusement dans le cercle des phénomènes, c'est-à-dire des choses qui apparaissent, et telles précisément qu'elles apparaissent, n'a ni la faculté ni le droit d'en franchir les limites... D'où ils infèrent deux choses : que Dieu n'est point objet direct de science; que Dieu n'est point un personnage historique. » Nous ne pouvons ici qu'indiquer cette connexion et renvoyer à l'article Modernisme.

II. Discussion. — A. *Partie négative :* raisons de rejeter l'agnosticisme.

1° *Gratuité du fondement*. — Généralement dans l'esprit de ceux sur lesquels a prise de nos jours l'erreur agnostique, les principaux résultats de la critique kantienne sont considérés comme définitivement acquis. Or il n'y a là qu'un préjugé, quelque excusable qu'il puisse être subjectivement. Voir Idéalisme.

2° *Inadmissibilité des conséquences*. — L'agnosticisme est parent de l'athéisme et du scepticisme, il y conduit, il doit donc être rejeté comme eux. Cette réfutation était à indiquer, mais elle peut ne pas suffire sans l'appui de la suivante.

3° *Contradiction du principe*. — Admettre qu'il existe un inconnaissable au sens indiqué, c'est envelopper une *contradiction* dans une *équivoque*.

L'*équivoque* est dans le terme « inconnaissable ». Inconnaissable peut vouloir dire, ou bien : que la connaissance ne peut pas *atteindre;* ou bien : que la connaissance ne peut pas *égaler*. Or c'est le premier sens qui est le sens strict, et le second répond à inconnaissable au sens d'*incompréhensible*. L'équivoque agnostique consiste à passer de l'un à l'autre, et à prouver l'incompréhensibilité du transcendant en l'appelant inconcevabilité ou incognoscibilité.

La *contradiction* apparaît si on se tient rigoureusement au sens strict d'inconnaissable. Affirmer qu'il existe un inconnaissable, c'est à la fois dire et qu'il est atteint par la connaissance (affirmant qu'il existe, ou bien cette affirmation n'a pas de sens) et qu'il n'est pas atteint par la connaissance (sens strict d'inconnaissable).

Notons que la présentation dubitative du principe agnostique, en se contentant par exemple de dire qu'il existe *peut-être* un inconnaissable, n'infirme pas cette réfutation, car le doute n'a de sens que comme admission par l'esprit de deux éventualités opposées : la réfutation qui anéantit l'une des deux en montrant qu'elle se contredit anéantit logiquement le doute. S'il faut se contenter de dire : *logiquement*, c'est que *verbalement* toute proposition, et même une proposition impensable, peut se construire, et qu'il peut ne pas apparaître qu'elle n'est qu'un pur assemblage de mots, une pseudo-pensée. Voir Scepticisme.

Quelle que soit la formule sous laquelle on présente cet inconnaissable, le schéma de réfutation qui vient d'être indiqué peut être suivi, pourvu qu'on l'adapte à cette formule particulière. Voici, par exemple, une observation de J. Lachelier dans le *Voc. tech.* « Sur *inconnaissable*. Est-il bien juste de dire qu'on ne peut rien affirmer de l'inconnaissable, pas même qu'il existe ? N'est-ce pas comme si l'on disait que ne discernant rien dans la nuit complète, ou même dans une éblouissante lumière, je ne puis savoir si cette nuit ou cette lumière existent ? » Réponse : quelqu'un dont la vue ne saisit vraiment rien ne distingue pas visuellement le jour et la nuit, et de quelqu'un qui les distingue on ne peut pas dire que sa vue ne saisit rien; au sens strict (discerner = saisir visuellement), la supposition est donc contradictoire. Que si on l'entend au sens large (discerner = distinguer *dans* ce qui est saisi visuellement), elle n'est plus contradictoire, mais ne s'applique à l'inconnaissable qu'au sens d'incompréhensible.

On aimera trouver ici cette critique du principe de l'agnosticisme telle que la formulait Lévy-Bruhl : « ... sous aucune forme, l'agnosticisme philosophique ne parvient à se maintenir. C'est donc qu'il contient un vice logique, qui ne lui permet pas de se développer sans se détruire... Et en effet l'idée même d'un inconnaissable conçu comme existant est logiquement insoutenable. Rien n'est inconnaissable, à la rigueur, que ce qui, en fait, est parfaitement inconnu, ce dont l'existence (quoique réelle) ne nous est en aucune façon révélée, ce qui, enfin, pour nous n'existe absolument pas. Mais alors ce n'est même plus une « idée négative ». C'est un mot vide de sens, un pur rien. Si, au contraire, tout en déclarant une réalité inconnaissable, nous en affirmons l'existence, nous la pensons... Ce n'est donc plus vraiment l'inconnaissable et la contradiction apparaît. » *La philosophie de Jacobi*, 1894, p. XIV.

B. *Partie positive :* Remplacement de l'agnosticisme.

Il est clair qu'un esprit pour lequel est posée la question agnostique ne peut pas être complètement satisfait par la seule réfutation dialectique ci-dessus. Mais celle-ci ne prétend en effet qu'à la portée négative d'une réfutation, et, tout en se présentant comme péremptoire, elle requiert d'être complétée en montrant : 1° le sérieux de la difficulté qui fonde l'agnosticisme, et 2° son explication philosophique. Comment en effet tant d'esprits auraient-ils abouti gratuitement à l'affirmation contradictoire dénoncée plus haut ? Il y a donc quelque chose qui, sans le justifier, occasionne cet aboutissement, une difficulté à expliquer.

1° *La difficulté :* Il faut parler de la connaissance d'un objet incompréhensible. C'est en effet à l'affirmation d'un incompréhensible que se ramène ce qu'il y a d'acceptable dans la relativité de la connaissance. Inacceptable telle que l'entendent ses fauteurs, puisqu'elle engendre une contradiction, elle a un point de départ sérieux, et l'on doit seulement corriger la confusion de l'inconnaissable avec l'incompréhensible.

Il est vrai, puisque le jugement, acte typique de notre connaissance discursive, est l'expression d'une relation, que les choses ne se manifestent à nous que par les relations qu'elles ont entre elles: donc, *tout en ne les ignorant pas*, nous n'avons pourtant jamais fini de les connaître. Notre connaissance n'est pas compréhensive.

Il est vrai que notre connaissance n'est, par définition, que la connaissance propre au sujet connaissant que nous sommes; donc, *tout en n'étant pas pour cela impuissante à atteindre une réalité objective*, elle est pourtant déficiente par rapport à l'objet transcendant qu'elle-même requiert nécessairement comme explication dernière de ce qu'elle atteint. Voir démonstration de l'existence de Dieu.

Nous sommes donc amenés à admettre, non pas qu'il y ait un inconnaissable (sens strict), mais qu'il y a un incompréhensible. Il faut au moins que cette prétention de connaître de l'incompréhensible n'implique pas elle-même contradiction, et il reste à indiquer comment se conçoit une telle connaissance.

2° *Explication :* par la théorie de l'analogie.

a) *Principe général.* — Il y a deux manières de juger sans erreur :

Exprimer adéquatement l'objet sur lequel porte le jugement; l'exprimer inadéquatement, mais en appréciant adéquatement la valeur de cette expression. Soit la question de la distance Paris-Marseille, et les deux réponses : 1° 863 kilomètres; 2° plusieurs centaines de kilomètres, et je ne puis fixer au juste. Cette seconde réponse est déficiente, mais ne dit rien que d'exact, et l'on ne peut prétendre que celui qui la fait ne sait rien de la distance Paris-Marseille. Eh bien, par définition, c'est une connaissance de cette seconde sorte que notre connaissance de l'incompréhensible, puisqu'il ne serait pas tel si notre connaissance l'exprimait adéquatement.

b) *Application.* — L'objet de la connaissance lui est proportionné de façon à pouvoir être saisi adéquatement s'il est au même niveau d'être que le sujet connaissant; en deçà comme au delà, il n'est saisi que par analogie avec cet objet proportionné. Voir Analogie. L'homme est une substance créée; par rapport à lui, dans l'être, l'accident comme tel, bien que connaturel à sa substance, est en deçà (il y a analogie entre substance et accident); et Dieu, plénitude d'être, est infiniment au delà (il y a analogie entre l'être par soi (*a se*), le créateur, et l'être par autrui, la créature.) Voir ce dernier développement à l'art. Dieu.

Nous sommes donc à même de répondre à l'agnosticisme : il y a lieu de reconnaître que le transcendant est incompréhensible et ce que nous disons de lui déficient; il est faux que ce transcendant (Dieu) soit inconnaissable et ce que nous disons de lui inexact. Nous lui attribuons l'être et la perfection avec une connaissance qui n'en exprime positivement que ce que peut en exprimer l'être que nous sommes, mais cette connaissance peut être exacte, puisqu'elle peut apprécier exactement la valeur analogique de son contenu.

On complétera utilement les indications nécessairement condensées de cet article par les amples développements (75 col.) de celui du *Dict. apologétique*, où l'on trouvera aussi une bibliographie du sujet.

P. Monnot.

AGNUS DEI. — I. L'*Agnus Dei*, chant liturgique. II. L'*Agnus Dei*, médaillon de cire.

I. L'Agnus Dei, chant liturgique. — Isaïe le prophète avait montré le Messie souffrant : « On le maltraite, et lui se soumet et n'ouvre pas la bouche, semblable à l'agneau qu'on mène à la tuerie, et à la brebis muette devant ceux qui la tondent, » liii, 7; Jean-Baptiste le Précurseur avait salué le Sauveur comme l'agneau de Dieu qui ôte le péché du monde; et saint Jean, dans les visions de l'Apocalypse, avait vu l'agneau immolé triomphant dans la gloire du ciel. Il était naturel que la liturgie, comme l'art chrétien, s'emparât de ce symbole. Déjà le *Gloria in excelsis*, qui remonte sous sa forme grecque au iv^e^ siècle, invoque le Christ comme l'Agneau de Dieu.

C'est au pape Sergius I^er^ (687-701) qu'est due l'introduction, dans la messe, avant la communion, du chant de l'*Agnus Dei :* « Il établit, dit de lui le *Liber pontificalis*, qu'au moment de la fraction du corps du Seigneur, le clergé et le peuple chanteraient : *Agnus Dei qui tollis peccata mundi, miserere nobis.* » Ce chant devait donc, selon l'institution de Sergius, accompagner le rite de la fraction du pain qui dans la messe romaine primitive s'accomplissait de façon si solennelle, à la vue de tout le peuple. Et il y avait certes harmonie entre ce chant et ce rite.

Chanté une fois d'abord, on prit plus tard l'habitude de le répéter trois fois, avec le même texte. Innocent III nous dit lui-même, *De sacro altaris mysterio*, l. VI, c. iv, comment s'est introduite la variante *dona nobis pacem.* « A cause des multiples et diverses adversités et terreurs qui fondaient sur elle, l'Église a commencé à crier au Seigneur : *dona nobis pacem.* Et pour que ce cri fût plus sûrement entendu, j'ai jugé bon de le crier à l'heure même de l'immolation. » Innocent III note d'ailleurs que certaines églises, notamment le Latran, ont voulu garder la coutume antique, et en effet la basilique du Latran a retenu jusqu'à nos jours le triple *miserere nobis.* Jean Beleth, docteur de la Faculté de Théologie de Paris vers la fin du xii^e^ siècle, dans son *Rational des divins offices*, xlviii, observe que de son temps on avait conservé le *miserere nobis* aux trois *Agnus Dei* du jeudi saint; cet usage ne s'est pas maintenu.

Le même Jean Beleth témoigne qu'à cette époque déjà le *miserere nobis* est remplacé, aux messes des morts, par le *dona eis requiem.*

II. Agnus Dei, médaillon de cire. — On lit dans le *De divinis officiis* du pseudo-Alcuin, xix : « Dans l'Église romaine, au matin du samedi (le samedi saint), l'archidiacre vient à l'église, répand de la cire dans un vase bien net, y mêle de l'huile, bénit alors la cire, et en fait des figures à la ressemblance d'agneaux. Au jour octave de Pâques, ces agneaux sont distribués à l'église par l'archidiacre, après la communion... » Ce texte et un texte parallèle d'Amalaire sont les plus anciens témoins de l'usage de ces médaillons de cire qu'on appelle des *Agnus Dei.*

Les *Agnus Dei* consistent aujourd'hui en un médaillon ovale de cire blanche, avec l'empreinte de l'agneau; cet agneau, nimbé du nimbe crucifère, repose sur le livre, et porte lui-même la croix.

C'est le pape maintenant qui bénit les *Agnus Dei.* Cette bénédiction comporte un rit tout particulier : on plonge ces médaillons dans de l'eau bénite, à laquelle le pape a mêlé le baume et le saint-chrême : c'est le baptême des *Agnus Dei.*

Cette bénédiction se fait de façon solennelle au commencement de chaque pontificat, puis tous les sept ans; de façon privée, au gré du pape. Les *Agnus Dei* sont bénits en assez grande quantité : le pape en offre à certains personnages; le prélat de la garde-robe, qui conserve le reste, en assure la distribution; il est facile d'en obtenir.

Les *Agnus Dei* se portent ou se gardent dans les maisons. Ce sont des sacramentaux (voir ce mot). Ils appellent donc la protection divine sur ceux qui en usent; mais leur principale efficacité spirituelle vient surtout des sentiments qu'ils doivent exciter. Rattachés à la Pâque par leur histoire même, et aussi par le baptême qu'ils reçoivent, leur seul aspect symbolise de façon particulièrement suggestive l'Agneau de Dieu, Notre-Seigneur. Comme disait le vieux texte que nous avons cité : « Les Agneaux que font les Romains désignent celui qui pour nous se fit Agneau immaculé : il faut en effet souvent et par toutes choses nous remettre en mémoire le Christ. »

P. Paris.

AGOBARD ou **AGUEBAUD** (lat. *Agobardus*). — Né en Espagne l'an 779, amené à trois ans dans la Gaule Narbonnaise, Agobard y fut recueilli par Leidrade, archevêque de Lyon, qui le fit étudier, l'ordonna prêtre en 804, le sacra évêque en 813, et, se retirant à Saint-Médard de Soissons, lui laissa le gouvernement du diocèse. A la mort de Leidrade, Ago-

bard devint son successeur, non sans soulever quelques réclamations sur l'irrégularité de sa promotion. Il réussit pourtant à s'imposer. D'une haute intelligence, d'une volonté ferme, d'un caractère un peu trop âpre parfois, polémiste par tempérament, il se montra excessif en certaines occasions, prenant parti pour les enfants de Louis le Pieux contre leur père, mécontentant les juifs, se montrant défenseur vigoureux de l'office gallican contre les réformes d'Amalaire. Cependant il sut défendre la foi contre l'adoptianisme de Félix d'Urgel, et combattre la superstition sous toutes ses formes. Il mourut le 26 juin 840 à Saintes, au cours d'un voyage. Le peuple lui a rendu, sous le nom d'Aguebaud, un culte que l'Église n'a pas ratifié.

Chevallard, *L'Église et l'État en France au IXe siècle : saint Agobard*, Lyon, 1866.

J. Baudot.

AGONISANTS (Prières des). — Comme elle veut, par la liturgie, les sacrements et toutes les bénédictions, envelopper la vie chrétienne d'un mystérieux réseau de surnaturelles influences, l'Église veut aussi en envelopper la mort. Nous ne parlerons ici ni du viatique, ni de l'extrême-onction, ni de la bénédiction apostolique, qui font l'objet d'articles spéciaux. Mais nous voulons parler des rites et des prières qui entourent l'agonie et la mort même.

Le rituel romain, sous le titre de *Ordo commendationis animæ*, rite de la recommandation de l'âme, demande d'abord qu'on donne à baiser au mourant l'image du crucifix. Puis il invite à allumer un cierge. Les familles chrétiennes réservent pour cet office les cierges bénits à la Chandeleur. De nombreuses prières et cérémonies liturgiques montrent dans le cierge un symbole du Christ; dans le cierge allumé auprès du mourant, nous pouvons donc voir le symbole du Christ qui veillera l'agonie d'un de ses membres.

Le cierge allumé, on commence les prières par les litanies des agonisants. Les litanies des saints constituent l'une des implorations les plus solennelles de l'Église, et accompagnent les plus grandes fonctions liturgiques. Dans la basilique antique, à la lueur du cierge symbole du Christ ressuscité, on les chantait durant la nuit pascale, pour les chrétiens nouveaux que le baptême enfantait; ainsi dans la cellule ou la chambre d'agonie, les confrères ou les proches les récitent pour ce chrétien que la mort enfante à la vie éternelle.

Ces litanies spéciales des agonisants sont anciennes, avec leur refrain : *Ora pro eo, ora pro ea*, priez pour lui, priez pour elle. Dom Ménard en avait publié une du IXe siècle, dans ses *Notæ in S. Gregorii librum sacramentorum*, note 923. Le texte actuel du rituel est une litanie abrégée, mais il comporte des noms, appelés par les circonstances, et qui ne figurent pas dans les litanies des saints : saint Abel, saint Abraham; les noms de Jean de Dieu et de Camille, deux saints gardes-malades, ont été ajoutés au XIXe siècle.

Cette litanie est suivie de prières sous forme d'appel et de souhait à l'âme du mourant :

Pars de ce monde, âme chrétienne, au nom de Dieu Père tout-puissant qui t'a créée, au nom de Jésus-Christ Fils du Dieu vivant, qui pour toi a souffert, au nom de l'Esprit Saint qui en toi fut répandu, au nom de la glorieuse et sainte mère de Dieu la vierge Marie, au nom des anges et des archanges, au nom des trônes et des dominations...

Je te recommande à Dieu tout-puissant, frère bien-aimé, et à celui dont tu es créature je te remets; afin qu'ayant payé, en ce passage de la mort, la dette de l'humanité, vers ton auteur, qui du limon de la terre t'avait formé, tu retournes.

A sa sortie du corps que vers ton âme accoure la troupe splendide des anges, advienne le sénat des apôtres juges; que les martyrs vêtus de blanc marchent à ta rencontre en armée triomphale; que la troupe brillante des confesseurs t'enveloppe, portant les lis; que le chœur des vierges te reçoive en ses jubilations.. ; que sainte Marie, mère de Dieu, tourne vers toi son regard bénin; plein de douceur, le visage en fête, puisse t'apparaître le Christ Jésus, et que parmi ses assistants il t'ordonne de prendre place pour toujours.

Suit une prière en forme litanique, extrêmement ancienne, qu'utilisèrent sans doute les premiers chrétiens au temps des persécutions et qui s'inspirait peut-être de supplications juives plus vieilles encore :

... Libère, Seigneur, l'âme de ton serviteur, comme libéras Noé du déluge.

Libère, Seigneur, l'âme de ton serviteur, comme tu libéras Abraham de Ur des Chaldéens.

Libère, Seigneur, l'âme de ton serviteur, comme tu libéras Job de ses épreuves.

Libère, Seigneur, l'âme de ton serviteur, comme tu libéras Isaac du sacrifice, et de la main de son père Abraham...

Le rituel invite ensuite, s'il est nécessaire, à lire le récit de la mort de Jésus dans l'évangile selon saint Jean. Il souhaite que ce pendant, quelques coups de cloche, tintés à l'église paroissiale, avertissent les fidèles qu'un frère va mourir et que c'est le temps de prier pour lui. La mort venue, il invite à dire le beau répons :

Survenez, saints de Dieu, accourez, anges du Seigneur, recevez son âme, offrez-la en présence du Très-Haut.

Que le Christ te reçoive, qui t'a appelé, et que les Anges te conduisent dans le sein d'Abraham...

Souhaitons que ces indications du rituel soient suivies aussi fidèlement que possible, et qu'ainsi la mort du chrétien soit consolée par ces rites, bercée par ces émouvantes prières. Il ne faut pas seulement vivre, il faut aussi mourir selon la liturgie.

P. Paris.

AGRICOL (lat. *Agricolus*). — La tradition, fondée sur des documents du XVe siècle, présente Agricol comme étant originaire d'Avignon, né vers 630 dans la famille des *Albini*, établie en Provence depuis le Ve siècle; son père, nommé Magne, devint évêque d'Avignon. A l'âge de quatorze ans, Agricol entra dans l'abbaye de Lérins et, seize années durant, s'y sanctifia par la pratique des vertus. Magne, son père, l'appela auprès de sa personne pour en faire son coadjuteur, et vers 660, il le fit acclamer évêque par le peuple rassemblé. Le nouveau prélat construisit l'église qui devait plus tard être placée sous son vocable, il érigea une abbaye, organisa le chant de l'office à deux chœurs. Après quarante années d'épiscopat, il désigna pour son successeur le solitaire Vérédème et mourut paisiblement le 2 septembre 700. Son corps fut inhumé dans la chapelle Saint-Pierre, de l'église cathédrale. Au XVe siècle, on le transféra dans l'église qui lui est dédiée. Les bienfaits insignes dus à son intercession lui valurent un culte dont l'éclat se manifesta seulement au XIVe siècle. Saint Agricol est invoqué principalement dans les calamités publiques.

Clément, *Saint Agricol : son œuvre et son siècle*, Avignon, 1882.

J. Baudot.

AGRICULTURE. — L'agriculture, l'industrie et le commerce sont les trois branches maîtresses de l'activité économique d'un pays. Et des trois, la plus importante, pour la France du moins, paraît bien être la première. C'est l'agriculture qui produit le pain, la viande, le vin dont nous nous alimentons, et une grande partie de ce dont nous sommes vêtus. C'est dans notre population agricole que la France recrute les plus tenaces défenseurs de son indépendance et de sa liberté, dans la paix comme dans la guerre. C'est dans nos campagnes, enfin, quoi qu'on dise parfois, que la moralité et la religion, — ces deux sources du

véritable bonheur et de la prospérité publique, — trouvent ou peuvent trouver leur naturel abri et leur domicile préféré. A tous ces titres, l'agriculture mérite que les pouvoirs civil et religieux s'intéressent à elle d'une façon particulière. Notamment, et tandis surtout que le socialisme révolutionnaire essaie de gagner les paysans à sa cause, je ne suis pas surpris que des « prêtres agricoles » surgissent dans maintes régions pour, non seulement faire connaître aux travailleurs des champs les divers instruments ou organisations de progrès agricole, mais encore et surtout les immuniser contre le virus qui les menace.

On a souvent, et récemment plus que jamais, cherché à élargir le champ des oppositions entre l'agriculture, d'une part, et l'industrie ou le commerce, de l'autre. D'aucuns même ont rêvé, à ce propos, de mettre les cultivateurs sous la sujétion d'industriels et de commerçants riches et ingénieux. Mais c'est en vain. La vérité, la réalité, c'est que l'agriculture française, qui est en voie de progrès, a encore — l'agriculture est chose si complexe! — beaucoup à faire pour donner tout le rendement actuellement possible et désirable; et c'est aussi que l'entr'aide et la liaison nécessaire entre les trois grandes formes de notre activité économique pourraient ou devraient être plus utilement établies. Il n'est pas jusqu'aux forces intellectuelles et morales de notre pays (la science, l'art, le clergé, l'école) qui n'aient ici un rôle précieux à jouer, qui ne puissent contribuer à l'expansion ou à la coordination des branches de notre économie nationale, au développement rapide et sûr de notre économie agricole. Inutile d'insister présentement sur ces considérations qui seront reprises en détail dans plusieurs articles de ce Dictionnaire. Ailleurs également, il sera traité des problèmes que soulèvent la population agricole de la France, le classement de ses exploitations rurales, les différents modes de possession de notre sol, etc. : ces questions ont, en effet, un aspect social et une portée morale qui ne sauraient nous laisser indifférents.

J. Bricout.

AGRIPPINE (lat. *Aggrippina*). — Agrippine est une martyre de Rome, dont on a placé le supplice sous Valérien : les bollandistes inclinent à penser que ce fut sous Dioclétien (IIIe siècle). On manque de détails à son sujet, bien que les grecs, dans leurs Ménées, aient consigné sous son nom une foule de particularités : ils disent entre autres choses qu'aussitôt après sa mort, son corps fut transporté en Sicile. La sainte est célèbre dans cette île et l'on croit posséder ses reliques en une église qui porte son nom dans la ville de Ménéo. On l'invoque spécialement contre la lèpre et les autres maladies de la peau. Son nom se lit dans le martyrologe romain à la date du 23 juin.

J. Baudot.

AICARD Jean naquit à Toulon, en 1848. De bonne heure il s'adonna à la poésie. Son premier recueil de vers de quelque importance, *Jeunes croyances*, date de 1867. D'autres suivirent et furent, à différentes reprises, couronnés par l'Académie française. M. Jean Aicard a également cultivé avec succès le genre dramatique et le roman. En 1894, il fut élu président de la Société des gens de lettres. En 1909, il succédait à François Coppée à l'Académie française. Il mourut à Paris le 13 mai 1921.

Écrivain d'une fécondité prodigieuse, il laisse une œuvre considérable, au moins par le nombre des volumes. Il serait sans doute inutile de tout citer, mais il convient peut-être de donner quelques titres qui reparaissent encore dans les catalogues de librairie et sous la plume des critiques littéraires un peu âgés.

Parmi les recueils de poésies, *Poèmes de Provence, la chanson de l'enfant, Miette et Noré* ont été les plus vantés. *Jésus* fit croire un instant que l'auteur allait se convertir; cependant certaines expressions trop cavalières et le ton général de l'œuvre dénonçaient un fond invétéré de scepticisme. A côté de quelques belles pages où l'on sent passer le souffle religieux, d'autres respirent l'ironie glaciale et polie d'un disciple de Renan.

Comme auteur dramatique il est surtout connu par deux pièces, *Le père Lebonnard* et *Manteau de roi*, où il fait l'éloge de la bonté. C'est un peu fade et conventionnel, mais enfin il y a de beaux sentiments, et cela ne peut faire que du bien.

On n'en peut dire autant de ses romans. *Don Juan, Le roi de la Camargue, L'Ibis bleu, Fleur d'abîme, Le Diamant noir, Maurin des Maures, Le célèbre Maurin*, — suite du précédent, — *Tata*, — un des moins mauvais, — *Un bandit à la française, Gaspard de Besse*, — qui est de l'histoire romantisée, — renferment à côté de pages brillantes, de descriptions animées, de sentiments délicats et émouvants, des scènes brutales et des aventures scabreuses. La passion s'y donne libre essor et n'admet comme correctif qu'une espèce de fatalité immanente qui, par un jeu tout mécanique, amène le châtiment des coupables et rétablit l'ordre. C'est le triomphe du naturalisme. D'ailleurs, au simple point de vue littéraire, M. Jean Aicard n'a rien d'un maître. En poésie, on l'a surnommé « le clair de lune de Mistral ». Son *Maurin des Maures* rappelle, sans l'égaler, le *Tartarin* de Daudet. Quant à sa philosophie, elle traîne dans les manuels rationalistes de l'Empire.

Léon Jules.

AIGNAN (lat. *Anianus* ou *Annianus*). — Aignan ou Agnan est donné comme appartenant à une noble famille. Il naquit à Vienne en Dauphiné, où ses parents s'étaient réfugiés pour fuir la persécution des Goths ariens. De bonne heure, il alla se placer sous la conduite de saint Euverte, auquel il devait succéder comme évêque d'Orléans. Aignan fut un prélat pieux et prudent. Le grand événement qui valut à Aignan la reconnaissance de ses diocésains fut la délivrance de la ville d'Orléans à l'époque de l'invasion des Huns. A l'approche des armées d'Attila, l'évêque se rendit d'abord à Arles pour demander du secours au patrice Aétius. Rentré ensuite dans sa ville épiscopale, il fit remettre en état les portes et les remparts. Les Huns arrivèrent aussitôt et commencèrent le siège; un violent orage arrêta leurs travaux : les secours promis par Aétius n'arrivant pas, Aignan dut aller au camp d'Attila pour obtenir que, si la ville se rendait, les habitants eussent au moins la vie sauve. Déjà les ennemis introduits dans la cité commençaient le pillage quand, le 14 juin 451, arrivèrent les secours attendus. Une bataille fut livrée; Aignan intervint pour arrêter le massacre des ennemis qui se réfugièrent dans le lieu appelé *Mauriac;* le camp des Huns fut pillé par l'armée gotho-romaine. Les Orléanais attribuèrent leur délivrance à l'intervention de leur évêque et conservèrent pour sa mémoire une particulière vénération. On assure qu'Aignan vécut deux ans encore après la défaite d'Attila. Sa mort arriva sans doute en 453, le 17 novembre. Le martyrologe hiéronymien marque à cette date l'anniversaire de sa sépulture, il fait également mémoire d'une translation de son corps le 14 juin. Aignan fut enterré dans l'église de Saint-Laurent des Orgerils. Dès le siècle suivant, à l'époque où sainte Geneviève y vint prier, cette église était désignée sous le nom de Saint-Aignan. Les historiens d'Orléans disent que le corps d'Aignan fut transféré de l'église de Saint-Laurent dans celle de Saint-Pierre où les rois de France ont fondé ensuite un chapitre; c'est cette dernière église qui porte aujourd'hui le nom de Saint-Aignan. Le roi Robert la fit

rebâtir et, quand elle fut achevée, il y eut une nouvelle translation des reliques le 16 mai. Beaucoup d'auteurs placent au 14 juin l'anniversaire de la première translation que Bède a consignée dans son Martyrologe.

. Ch. Duhan, *Vie de saint Aignan, évêque d'Orléans*, Orléans, 1877; E. Séjourné, *Les reliques de saint Aignan d'Orléans : Histoire et authenticité*, Orléans, 1905.

J. Baudot.

AILLY (Pierre d'). — Né à Compiègne en 1350, chancelier de l'Université, nommé évêque du Puy, bientôt évêque de Cambrai, puis cardinal, mort en 1420. Il est surtout connu : 1° pour le rôle si considérable qu'il joua au concile de Constance, où il s'efforça d'arracher leur démission aux trois pontifes qui se disputaient alors la papauté; et 2° pour les ouvrages de géographie et d'astronomie qu'il composa : dans l'un d'entre eux, « Christophe Colomb trouva la confirmation de ses idées sur le moyen d'arriver aux Indes par la mer et par l'ouest; » et, dans un autre, d'Ailly émettait « sa prophétie étonnante de la Révolution française qu'il fixe à la date précise de 1789, en s'appuyant sur de curieux calculs astrologiques. » Sa théologie n'est pas toujours exempte d'erreurs, et il semble se complaire aux théories hasardées. Cf. L. Salembier, *Dict. de théol. cath.*, t. I, col. 642-654.

J. Bricout.

AIMÉ ou **AMÉ** (lat. *Amatus*). — Aimé, ou Amé, né à Grenoble, vers 565 ou 570, fut présenté par son père Héliodore à l'abbaye de Saint-Maurice d'Agaune en l'an 581. En 614, saint Eustase revenant d'Italie passa par Saint-Maurice et emmena avec lui à Luxeuil le solitaire Aimé : celui-ci édifia les nouveaux frères et, quand Romaric fonda Remiremont, Aimé fut choisi pour gouverner le nouveau monastère. Le nouvel abbé se laissa entraîner pendant quelque temps dans le parti d'opposition à Eustase suscitée par le moine Agrestius; mais, après que ce dernier eut été assassiné, Aimé se réconcilia sincèrement avec ses frères de Luxeuil, et mourut vénéré de ses disciples (vers 628 ou 630). Il y eut une translation de son corps vers 910, puis une autre en 1051; à l'occasion de cette dernière, le pape saint Léon IX inscrivit le nom d'Aimé au catalogue des saints. Ce nom est inscrit au martyrologe romain à la date du 13 septembre.

J. Baudot.

ALAIN DE LA ROCHE (lat. *Alanus de Rupe*). — Alain, né en Bretagne vers 1428, entra jeune chez les dominicains de Dinan, enseigna successivement dans les couvents de Saint-Jacques de Paris, de Douai, de Gand, de Rostock. Il mourut le 8 septembre 1475 à Zwoll en Hollande. La tradition lui a donné constamment le titre de bienheureux, que l'Église n'a pas encore officiellement reconnu jusqu'à ce jour.

Il a composé une *Apologie du rosaire* et l'on peut dire que le souci de cette dévotion a absorbé toute sa vie. Sa méthode spéciale, dite le *Psautier de la sainte Vierge*, lui a été suggérée surtout par un chartreux de Trèves, Dominique de Prusse. On ne peut faire aucun fond sur les visions qui lui auraient manifesté le rôle de saint Dominique dans l'institution du rosaire. Ce qui revient en propre à Alain de la Roche, c'est l'institution de la confrérie du Rosaire.

L. Gougaud, *Les dernières investigations sur les origines du rosaire*, dans *Vie et arts liturgiques*, 1922, p. 538; *Dict. d'histoire et de géogr. eccl.*, t. I, col. 1366.

J. Baudot.

ALBAN (lat. *Albanus*). — Le nom dénote une origine romaine. Les Actes qui racontent le martyre, composés en Gaule dans la première moitié du VI^e^ siècle, manquent d'autorité. Bède en a tiré un chapitre de son *Histoire ecclésiastique* que l'on peut résumer en quelques lignes : païen d'un certain rang, Alban aurait fait le voyage de Rome. Rentré dans son pays d'Angleterre, à Vérulam, localité voisine de Londres, il pratiquait l'hospitalité. Quand furent appliqués dans ce pays les édits de persécution, Alban donna asile à un prêtre qui le convertit, se présenta aux soldats qui venaient chercher le prêtre, se déclara chrétien et fut mis à mort pour n'avoir pas voulu renier sa foi. Il est qualifié premier martyr des Angles (286 ou 303). Des miracles lui firent rendre un culte qui existait déjà en 429 quand saint Germain d'Auxerre vint visiter le tombeau. La fête est au 22 juin.

J. Baudot.

ALBÉRIC (lat. *Albericus*). — Albéric, sur la famille duquel nous sommes assez mal renseignés, alla tout jeune se placer sous la direction de Robert qui, de Colane près Tonnerre, conduisit ses disciples à Molesmes. Comme prieur, Albéric gouverna la communauté en l'absence de Robert. En 1098, il alla avec Robert et Étienne de Harding s'établir à Cîteaux pour y opérer une réforme. Par les soins d'Albéric, qui devint abbé lorsque Robert, par ordre d'Urbain II, dut rentrer à Molesmes, Cîteaux reçut ses premières règles d'une discipline plus rigoureuse. Enfin ce fut Albéric qui reçut de la sainte Vierge la tunique blanche destinée à distinguer dans l'avenir les cisterciens des bénédictins noirs. Il rendit doucement sa belle âme à Dieu le 26 janvier 1109 et fut canonisé par acclamation.

J. Baudot.

1. ALBERT ou **ADALBERT** (lat. *Albertus* ou *Adalbertus*). — D'une illustre famille de Bohême, l'enfant naquit vers 950 et fut nommé au baptême Vojtech. Sa première éducation se fit sous l'archevêque de Magdebourg, Adalbert, dont, par reconnaissance, il prit le nom. Ordonné prêtre par l'évêque Thietmar de Prague, puis élu en 983 pour succéder à ce dernier, il ne put à son gré appliquer les règles canoniques au milieu d'un peuple encore païen dans ses mœurs. En 988, il se retira en Italie et, sur le conseil de saint Nil, entra chez les bénédictins du Mont Aventin à Rome. Rappelé à Prague en 992, il dut s'en éloigner de nouveau l'année suivante, alla prêcher en Hongrie, retourna à Rome. On lui conseilla d'aller évangéliser la Prusse encore païenne. Il s'y rendit en 996 et son apostolat se termina par le martyre à Tenkitten, le 23 avril 997.

Le corps, racheté par le duc de Pologne Boleslas, fut enterré à Gnesen : en 1039 on le ramena à Prague. Les Polonais honorent saint Albert sous son nom slave de Vojtech.

J. Baudot.

2. ALBERT DE LOUVAIN (lat. *Albertus*). — Albert, fils de Godefroid III de Lotharingie et de Marguerite de Limbourg, naquit vers 1166. Pourvu d'un canonicat à Saint-Lambert de Liége dès 1178, il fut reçu chevalier en 1187, mais renonça à ce titre dès l'année suivante et prit la croix. Il était sous-diacre quand il fut élu évêque de Liége, le 8 septembre 1191, par la grande majorité du chapitre. L'autre partie avait porté son choix sur le prévôt, Albert de Rethel, neveu du comte Baudouin VIII de Hainaut. Cependant l'empereur Henri IV se prononçait pour Lothaire de Hochstaden, prévôt de Bonn, auquel il avait vendu l'évêché. Albert de Rethel se désista en faveur d'Albert de Louvain, mais Lothaire voulut s'imposer à Liége. Albert de Louvain se rendit à Rome où Célestin III le confirma dans sa charge. L'empereur défendit de le recevoir et Albert dut se retirer à Reims, où il fut sacré le 19 septembre 1192. Le 24 novembre suivant, il était assassiné par des émissaires allemands, complices de l'empereur.

En 1612, on crut avoir transféré son corps à Bruxelles. Mais, en 1919, on vient de constater que le corps transféré en 1612 était celui d'Odalric, évêque de

Reims, mort en 969 ou 971. Après entente entre les deux cardinaux de Reims et de Malines, l'échange des deux corps a eu lieu le 19 novembre 1921.

B. del Marmol, *Saint Albert de Louvain*, Paris, 1922, dans la Collection *Les saints ;* A. Frézet, *Les reliques de saint Albert retrouvées à Reims*, dans *Vie et arts liturgiques*, décembre 1921, p. 56.

J. Baudot.

3. ALBERT LE GRAND. — I. L'homme. II. L'œuvre.

I. L'homme. — Né, selon certains, en 1193, selon d'autres, en 1206, Albert vécut, pour la plus grande gloire de la philosophie, jusqu'en 1280. Fils aîné du comte de Bollstädt, il passa ses premières années au château familial, situé non loin de Lauingen, petite ville de Souabe, sur le Danube. On le conduisit de bonne heure à l'Université de Padoue. Cependant que son père guerroyait en Lombardie, au service de l'empereur, le petit Albert, sous la diligente tutelle d'un sien oncle, commençait là ses études. Une légende veut qu'il ait été lent à s'ouvrir; ce serait assez allemand. Quoi qu'il en soit, le temps et aussi son inlassable application aidant, il parvint à faire ample moisson de savoir, ès arts et philosophie. En 1223, survint le deuxième maître général des prêcheurs, Jourdain de Saxe, dont la parole ardente le conquit. Malgré son bon oncle et son père, il entre, cette année même, dans l'ordre dominicain et achève sa formation au couvent. Plus encore que les profanes, les sciences sacrées l'absorbent et, bientôt, d'élève il passe maître. Il enseigne tour à tour à Cologne, à Hildsheim, à Fribourg-en-Brisgau, à Ratisbonne et à Strasbourg.

En 1245, nous le trouvons à Paris, où il enlève le titre de maître en théologie et régente une des deux écoles dominicaines du couvent de Saint-Jacques. Ces deux écoles étaient, on le sait, incorporées à l'Université. Le nouveau maître s'y couvre de gloire pendant trois ans et commence la publication de ses grands ouvrages scientifiques et philosophiques qui seront presque achevés en 1256, mais qu'Albert ne cessera de compléter jusqu'après la mort de Thomas d'Aquin. Vers la fin de l'année scolaire de 1248, Albert quitte Paris pour se rendre au *Studium generale* de Cologne récemment fondé. Thomas d'Aquin l'y suit comme élève. A la science, Albert joignait le savoir-faire conciliant, car, à plusieurs reprises, il intervint heureusement entre la ville et l'évêque.

Provincial d'Allemagne en 1254, il se dirige bientôt vers Rome (1256) pour y plaider la cause des réguliers attaqués, à l'Université de Paris, par Guillaume de Saint-Amour. Il obtient gain de cause, et, le 5 octobre 1256, Alexandre IV condamne à Agnani le pamphlet de ce dernier, *De novissimorum temporum periculis*. Sur la demande du pape, il interprète, à la curie, l'Évangile de saint Jean, toutes les épîtres canoniques et écrit, contre les averroïstes, son *De unitate intellectus*. Poursuivant partout ses recherches, il découvre le *De motibus progressivis animalium* d'Aristote et en publie un commentaire. Rentré à Cologne en 1257, il est, sur sa demande instante, relevé de sa charge, et peut reprendre son enseignement. On le trouve néanmoins au chapitre général de l'ordre à Valenciennes, où, avec Thomas d'Aquin et Pierre de Tarentaise, le futur Innocent V, il élabore un règlement pour les études. De 1260 à 1267, la vie active l'arrache presque à ses chers travaux personnels. Évêque de Ratisbonne jusqu'en 1262, prédicateur de la croisade, dans les pays de langue allemande, jusqu'en 1265, il retrouve quelque loisir à Wurzbourg, où il séjourne jusqu'en 1267. Il reprend alors à Cologne son enseignement, qui cessera en 1277. Entre temps, il rayonne à travers l'Allemagne et au dehors. En 1274, nous le trouvons au second concile œcuménique de Lyon; en 1277, il est à Paris, défendant certaines thèses menacées de son ancien et déjà défunt élève, Thomas d'Aquin. Rentré à Cologne, dès 1278, il ne songe plus qu'à se préparer à la mort qui vient le 15 novembre 1280. En 1622, l'Église le béatifiait.

Travailleur acharné, curieux de toutes sortes de connaissances, profitant pour s'instruire de ses voyages et des situations diverses où il se trouve, tel nous apparaît Albert. Universel comme homme d'étude et comme homme d'action, il préfère néanmoins l'étude. D'un dévouement absolu, il ne craint ni de se déranger ni de se déplacer, pour défendre efficacement une cause ou un ami. Homme d'étude et d'action, il est encore homme de cœur.

II. L'œuvre. — 1. *Les écrits.* — Les écrits très nombreux du docteur « universel » se trouvent dans l'édition Jammy, 21 vol. in-fol., Lyon, 1651, et aussi dans l'édition de l'abbé Borgnet. Commencée en 1890, celle-ci comprend 38 vol. in-4°, Paris. Il reste encore beaucoup d'inédits; de plus, aucune de ces deux éditions n'est critique. Comme pour saint Thomas, un immense et nécessaire travail s'impose, à seules fins de discerner des apocryphes les écrits authentiques, de déterminer le sens des mots importants, de reconnaître les sources et d'établir définitivement le texte. Pour Albert du moins, presque tout reste à faire. On trouvera la liste de ses ouvrages et quelques indications critiques dans l'article du P. Mandonnet, *Dict. d'histoire et de géographie ecclés.*, 1912, col. 151 sq.

2° *L'influence.* — Frappé de l'insuffisance des doctrines augustiniennes courantes, Albert se propose de livrer à la réflexion des philosophes de son temps toute l'œuvre d'Aristote. *Physique*, l. I, tr. I, c. 1. Il se sert, pour cela, de versions latines faites sur l'original ou sur des traductions arabes, cherchant principalement à être complet, compris et orthodoxe.

Complet, il ne l'est pas seulement en mettant sur le marché intellectuel toute l'œuvre d'Aristote, mais encore en y mêlant, çà et là, des éléments platoniciens, néo-platoniciens, augustiniens, juifs et arabes, en y ajoutant, de son cru, des éclaircissements ou des preuves, des parties de traités, voire des traités entiers, « soit qu'Aristote lui-même ne les ait pas écrits, soit qu'il les ait écrits sans qu'ils nous soient parvenus. » Gilson, *La Philos. au Moyen Age*, t. II, p. 7.

Pour être *compris*, Albert n'hésite pas à tirer de son fond tout ce qu'il juge de nature à éclairer la pensée d'Aristote. Il ne se contente pas de traduire et de compiler, il commente.

Orthodoxe, enfin, Albert élimine de son œuvre propre tout ce qui dans Aristote lui semble heurter la foi ou seulement la pure raison. Il admet les *rationes seminales*, la permanence des formes élémentaires dans le mixte, la création immédiate des âmes humaines par Dieu, la création temporelle de la matière, l'infinie perfection de l'Acte pur, la spiritualité et l'immortalité personnelles de l'âme; le tout à l'encontre du philosophe grec. Il vise, en somme, en exploitant tout le passé, à édifier une science philosophique complète qui, ne relevant, en définitive, que de la raison, servira à fonder et à faire valoir la foi catholique. Albert le Grand voulut être et fut *auteur;* de son vivant, on le citait à l'égal des grands anciens.

Par ses qualités et par ses défauts, Albert, docteur *universel*, est tout à fait représentatif de sa race. Travailleur patient, il amasse, peu à peu, une somme de connaissances étonnante pour l'époque. Presque tout lui paraît bon à embarquer dans sa synthèse, plus marquée au coin de l'érudition qu'à celui d'une diligente et sévère critique. Supérieur à son grand disciple Thomas d'Aquin, par le sens expérimental et l'acquis scientifique, il lui est nettement inférieur, par la manière de présenter et de systématiser. Ce dernier,

laissant royalement tomber des éléments hétérogènes au péripatétisme, noyau de la nouvelle synthèse, a magnifiquement exploité les matériaux acquis par le maître. N'exagérons rien, pourtant ,car, fort heureusement, saint Thomas a su intégrer dans sa synthèse le fond augustinien indispensable au vrai spiritualisme. Moyennant cette réserve, nous pensons avec M. Gilson « que l'œuvre relativement indifférenciée d'Albert le Grand comportait des virtualités très diverses dont une partie seulement devait trouver dans celle de saint Thomas d'Aquin son complet développement. » Et sans doute n'eût-il pas été mauvais que ce dernier donnât plus large entrée aux meilleurs éléments de la pensée philosophique des grands néo-platoniciens et surtout de saint Augustin. Heureusement pour nous, son glorieux émule et ami, le franciscain Bonaventure, y a pourvu. Voir l'important et pénétrant ouvrage de M. Ét. Gilson : *La Philosophie de saint Bonaventure*, Paris, 1924.

I. Sur l'homme. — P. de Loë a essayé, en se servant de données prises dans les écrits d'Albert, dans ses actes officiels, dans les auteurs qui parlent de lui, de reconstituer les principaux faits de sa vie. Il donne aussi un catalogue de ses écrits : *De vita et scriptis B. Alberti Magni*, dans *Analecta bollandiana*, 1900-1902; J. Sighart, *Albertus Magnus, Sein Leben und seine Wissenschaft*, Ratisbonne, 1857, trad. franç. par un relig. O. P., Paris, 1862; A. van Wedingen, *Albert le Grand, le maître de saint Thomas d'Aquin, d'après les plus récents travaux critiques*, Paris, 1881; tous les manuels d'Hist. de la phil.

II. Sur l'œuvre. — P. Mandonnet, *Siger de Brabant et l'averroïsme latin au XIII^e siècle*, Louvain, 1908-1911, t. I, c. I, II; Schneider, *Die Psychologie Alberts d. Grossen nach d. Quellen dargestellt (Beitr. Gesch. Phil. Mitt.*, 1903, 1906); excellente étude des éléments néo-platoniciens, augustiniens et péripatéticiens de l'œuvre; Mansion, *L'induction chez A. le Grand*, dans la *Revue Néo-scol.*, 1906.

Blaise ROMEYER.

ALBIGEOIS (CROISADE DES). — Le nom d'albigeois représentait, au XII^e et au XIII^e siècles, une secte d'hérétiques, venue d'Orient, plus précisément de Bulgarie (d'où *Bulgares*, *Bougres*, comme on les appelait encore) et disséminée, voire largement recrutée dans le nord de l'Italie et dans le midi de la France. La secte avait foisonné d'abord dans la région d'Albi où saint Bernard, abbé de Clairvaux, avait essayé en vain de la réduire, vers le milieu du XII^e siècle. On en signale aussi divers groupements dans la France du nord, notamment en Champagne. Les hérétiques du Languedoc et de la Provence se rattachaient aux groupements d'Albi, d'où le nom générique d'Albigeois.

Ces sectaires proclamaient, à la manière des manichéens, un dualisme absolu, qui comprenait, à l'origine, l'existence de deux êtres éternels, créateurs respectifs de deux mondes, le monde spirituel et le monde matériel. Le monde matériel est l'œuvre de l'Esprit mauvais. D'où nécessité de le combattre à mort. Condamnation du mariage et de tous rapports entre les deux sexes; abstinence de tout ce qui est impur et prétention de former une église parfaite (Καθαροὶ, *Cathares*, Purs). Les cathares s'attaquaient donc à l'Église catholique qui autorisait et favorisait le mariage. Ils avaient beau jeu contre un certain nombre de membres du clergé qui violaient le célibat. On devine que leur morale n'avait rien de commun avec le pur christianisme. Ces purs condamnaient l'usage de la viande et des aliments fournis par les animaux, comme les œufs et le lait; ils s'astreignaient à des jeûnes longs et sévères. La société telle qu'elle était constituée, leur répugnait; ils réprouvaient le serment, l'obéissance à toute autorité temporelle, la guerre, la peine de mort. Fatalement ils devaient s'attaquer à l'Église; ils défendaient de recevoir les sacrements, de vénérer les images et les croix, de construire des églises. Leur haine des choses catholiques remontait jusqu'au clergé, pour lequel ils professaient un profond mépris qui se traduisait souvent par l'insulte et l'outrage.

Le caractère le plus frappant de leur morale était la haine de la vie et l'appétit de la mort, souveraine purificatrice. Les cathares se divisaient en deux classes : les parfaits et les simples fidèles. Les parfaits c'est-à-dire ceux qui avaient reçu le baptême spirituel ou *consolamentum*, ne devaient plus retomber dans le péché. Le plus sûr moyen d'éviter la rechute était le suicide. Chez les cathares, dit un historien des albigeois, le suicide était pour ainsi dire à l'ordre du jour. On en vit qui se faisaient ouvrir les veines et mouraient dans un bain; d'autres prenaient des potions empoisonnées. L'*Endura* semble avoir été le mode le plus répandu du suicide chez les Albigeois. Il consistait à se laisser mourir de faim. On en relève plusieurs cas dans des dépositions faites devant l'Inquisition en 1308. *Ms. lat. 4269* de la Bibliothèque nationale. Sans faire de cette pratique un devoir absolu, les chefs de la secte l'encourageaient et la présentaient comme une grande marque de sainteté. En mettant les « consolés » en *endura* aussitôt après leur initiation, ils les garantissaient par une mort prompte contre toute tentative d'apostasie et de péché : *ne perderent bonum quod receperant*. Les simples fidèles n'étaient pas tenus à cette perfection. Mais ils devaient se préparer, par l'exercice des pratiques cathares, à recevoir, tôt ou tard, le *consolamentum*, pour finir en parfaits.

On voit ce que de telles théories et de telles pratiques avaient d'anticatholique et d'antisocial. On comprend la réprobation qu'elles devaient encourir de la part d'une société que le christianisme avait pénétrée jusqu'aux moelles. On comprend enfin la guerre que l'Église et l'État devaient leur déclarer.

La première forme de la guerre qu'on dirigea contre les cathares fut la prédication. Mais elle n'eut guère de succès. Des apôtres tels que saint Bernard échouèrent à peu près complètement dans leur tentative de conversion. On eut alors recours à la répression; l'Église et l'État se concertèrent pour cette œuvre d'assainissement de la société. Le pape Innocent III, par exemple, crut devoir édicter dès le début de son pontificat, en renouvelant des mesures déjà prises par ses prédécesseurs, une pénalité sévère, et en imposer l'usage à tous les souverains. Les dispositions de ce code spécial, telles qu'elles ressortent surtout des lettres du 25 mars 1199 et du 22 septembre 1207, peuvent se résumer en quelques lignes : les hérétiques et les fauteurs d'hérésie sont passibles de l'exil ou de la prison; leurs biens seront confisqués et vendus, leurs maisons démolies, leurs droits civils supprimés. S'ils exercent des charges publiques, leurs actes seront déclarés nuls. Ils n'ont plus la capacité de témoigner devant les tribunaux, de tester et d'hériter. Les poursuivre et les expulser est un devoir strict pour les princes et pour les magistrats des villes. Si ces derniers n'exécutent pas la loi, l'excommunication doit les y contraindre. L'hérétique même mort doit recevoir son châtiment. Découvre-t-on qu'une personne ensevelie en terre chrétienne s'est écartée de l'orthodoxie, son cadavre doit être exhumé et jeté aux vents.

Pour justifier la rigueur de ses décrets, Innocent s'exprime ainsi dans la lettre qu'il adresse, en 1199, aux bourgeois de Viterbe : « D'après la loi civile, les criminels de lèse-majesté sont punis de la peine capitale et de la confiscation des biens. C'est même uniquement par pitié qu'on épargne la vie de leurs enfants. Combien, à plus forte raison, sont coupables ceux qui, défaillant à la foi, lèsent la majesté divine, celle de Jésus-Christ, le Fils de Dieu! »

La peine de mort est ainsi comprise implicitement dans l'argumentation du souverain pontife. Pure logique verbale qui passera du reste bientôt à l'effet

dans le droit canonique. « Mais, remarque un historien, Luchaire, *Innocent III, la croisade des albigeois*, Paris, 1905, p. 57, « dans la législation d'Innocent III comme dans ses lettres, il n'est nullement question de la mort pour les hérétiques. Il n'a jamais demandé que leur bannissement et la confiscation de leurs biens (comme suprême châtiment). S'il parle de recourir au glaive séculier, il n'entend par là que l'emploi de la force nécessaire aux mesures d'expulsion et d'expropriation édictées par son code pénal. Ce code, qui nous paraît à nous si impitoyable, constituait, relativement aux habitudes des contemporains, un progrès dans le sens humanitaire. Il régularisait et, par le fait, adoucissait la coutume répressive en matière d'hérésie. Il empêchait ces exécutions sommaires dont étaient partout victimes (par exemple dans le nord de la France) non seulement les hérétiques déclarés, mais les simples suspects. »

Dans la région de France qu'Innocent III entreprenait de désinfecter, il faut citer, entre toutes les autres, les villes de Toulouse, de Béziers, de Montauban, de Carcassonne, de Lavaur, de Muret, de Foix, qui étaient de véritables nids ou repaires d'hérétiques cathares. Comme il convenait, le pape s'adressa d'abord, par ses lettres et par ses légats, aux seigneurs du pays, au comte de Toulouse, Raymond VI, et à son neveu Roger-Raimon, vicomte de Béziers. Il fit appel à leurs sentiments catholiques et insista sur leurs devoirs de défenseurs de la foi. Raymond VI et Roger-Raimon n'étaient guère disposés à poursuivre les hérétiques; ils inclinaient plutôt à les favoriser. Le pape recourut alors au roi de France Philippe-Auguste qui, malgré sa foi sincère, ne se souciait guère plus que les princes du Midi d'entreprendre une croisade contre les cathares. Le pape insista et Philippe-Auguste finit par accepter la mission qu'on lui confiait, pourvu que l'Église en payât les frais et qu'elle tînt Jean sans Terre, ennemi de la France, en respect. Ces conditions, difficilement réalisables, étaient, pour le roi de France, une manière de se dérober. Les nobles de la France du Nord, ses feudataires, le duc de Bourgogne, les comtes de Bar, de Nevers, de Champagne, de Blois, bref tous les chevaliers répondront-ils mieux que leur souverain à l'invitation du pape ? On pouvait en douter, lorsque survint à l'improviste un de ces faits qui frappent l'imagination du peuple et le poussent brusquement à agir. L'un des légats du pape, Pierre de Castelnau, était assassiné sur les bords du Rhône, par un officier du comte de Toulouse: Raymond VI fut soupçonné d'être l'instigateur ou du moins le complice de ce crime. Quoi qu'il en soit, tout le Nord en frémit. Et bientôt la croisade que sollicitait Innocent III fut organisée. Le pape aurait désiré, afin qu'elle ne dégénérât pas en désordre, que le roi de France en prît la direction. Son souhait ne fut pas exaucé. Lorsque l'abbé de Cîteaux Arnaud-Amalric eut achevé d'enrôler les combattants et de les acheminer vers Lyon, où devait se faire la concentration générale, il fut rejoint, à Lyon même, par son collègue le légat Milon vers la fin de juin 1209, et la grande armée se mit en marche. Bannières au vent, les archevêques de Reims, de Sens et de Rouen, les évêques d'Autun, de Clermont, de Nevers, de Bayeux, de Lisieux et de Chartres, le duc de Bourgogne, les comtes de Nevers et de Saint-Pol, et quelques autres seigneurs descendaient la vallée du Rhône. A Valence, le comte de Toulouse, qui, après avoir longtemps tergiversé, avait fait amende honorable à l'Église entre les mains du légat Milon, prit place lui-même parmi les chefs de la croisade. Bientôt tous entrèrent dans le Languedoc maritime par Montpellier.

Le comte Raymond VI les guide; il les fait héberger sur la terre de son neveu (Raimon-Roger) avec qui il est en guerre. C'est, en effet, par les villes de Béziers et de Carcassonne, ces repaires de mécréants, que l'exécution doit commencer. Le plan des chefs de la croisade était de faire un exemple qui épouvantât tout le Midi. Campés au bord de l'Orb, les croisés se renforcèrent de deux autres corps d'envahisseurs, descendus de l'Agenais et de l'Auvergne. Derrière leur enceinte de murailles et leurs églises fortifiées, les bourgeois de Béziers se croyaient inexpugnables. Au premier assaut des goujats de l'armée, la ville fut prise, des milliers de personnes, femmes, enfants, vieillards, massacrés dans la seule église de la Madeleine, la plupart des hommes valides exterminés, la ville pillée par les ribauds qui mettent le feu à l'église Saint-Nazaire : tel est l'exploit militaire qui porte dans l'histoire le nom de « Sac de Béziers » (21 juillet 1209).

La légende s'est emparée de l'événement pour le grossir et le dénaturer. Si l'on en croyait l'annaliste allemand Césaire de Heisterbach, qui écrivait soixante ans après la croisade, le légat du pape, Arnauld-Amalric, aurait encouragé les croisés à massacrer sans pitié tous les habitants de Béziers. Consulté sur le sort des innocents qui pouvaient faire partie de la population, il aurait répondu : « Tuez-les tous, Dieu reconnaîtra les siens. » Il en est de ce mot comme de tant d'autres « mots historiques »; aucun contemporain ne l'a connu. Et les critiques sont d'accord aujourd'hui pour en contester l'authenticité. M. Auguste Molinier, dans ses notes à l'*Histoire du Languedoc* de dom Vaissète, écrit : « On doit déclarer absolument apocryphe ce mot barbare que la plupart des auteurs (modernes) ont prêté au légat Arnaud. » Cf. Tamisey de Larroque, *Annales de philosophie chrétienne*, 1861, VI, p. 115-128.

Quant au nombre des victimes qui furent faites au sac de Béziers, il a été singulièrement exagéré. Césaire de Heisterbach le porte à cent mille. Il n'est plus que de soixante mille dans la *Philippeis* de Guillaume le Breton. Avec le chroniqueur Guillaume de Nangis, plus au courant des méthodes historiques, nous descendons à dix-sept mille. Enfin le légat Arnaud de Cîteaux, dans sa relation au pape Innocent III, ne parle plus que de quinze mille tués. Peut-être même ce chiffre a-t-il été grossi par le désir de souligner auprès du pape le désastre des albigeois. Un si cruel massacre n'a d'ailleurs pas d'excuse. On ne peut l'expliquer que par le but que se proposaient les chefs des croisés. Il leur semblait qu'en frappant un grand coup, ils intimideraient les populations du Midi et hâteraient ainsi la soumission des hérétiques.

Du reste, il ne faudrait pas croire que ce système de cruauté fût particulier aux croisés. Les seigneurs du Midi ne le cédaient guère à leurs ennemis, en matière de brigandage. Lorsque, en 1213, le comte de Toulouse prit aux croisés le château de Pujol (Haute-Garonne), il souilla sa victoire par un odieux massacre. Bien qu'il eût promis la vie sauve à tous les assiégés, en acceptant leur capitulation, il fit tuer sur-le-champ leur chef, Simon de Lisesne, fit conduire à Toulouse les autres prisonniers, et « soixante des principaux furent pendus, après qu'on les eut fait promener dans la ville, attachés à la queue de leurs chevaux, et tout le reste de la garnison fut passé au fil de l'épée. » Cf. Potthast, *Regesta pontificum romanorum*, n. 2912. L'un des chefs des albigeois, le comte de Foix, se vantait, devant le concile de Latran, de toutes les cruautés qu'il avait fait subir aux croisés : « De ces traîtres et parjures, dit-il, aucun n'a été pris par moi et par les miens qu'il n'ait perdu les yeux, les pieds, les poings ou les doigts. J'ai plaisir à la pensée de ceux que j'ai mis à mort, et je regrette de n'avoir pu en saisir beaucoup plus. » Il faisait ainsi allusion à 6 000 croisés allemands qu'il avait surpris dans une

embuscade et à peu près tous tués. Un chevalier du Midi, Arnaud de Villemur, entendant reprocher ce massacre au comte de Foix, s'écriait de son côté devant les Pères du concile : « Seigneurs, si j'avais su que ce méfait dût être mis en avant et qu'en la Cour de Rome on en fît tant de bruit, je vous assure qu'il y en aurait eu davantage de ces croisés sans yeux et sans narines. » Cf. dom Vaissète, *Histoire du Languedoc*, édit. Molinier, t. VI, p. 420. Méthode guerrière, méthode barbare qui est commune, on le voit, aux hérétiques du Midi aussi bien qu'aux croisés du Nord.

Nous n'avons pas à raconter par le menu les vicissitudes de la croisade. Quelques traits suffiront à en marquer le caractère. Béziers pris, ce fut le tour de Carcassonne. En août 1209, tout le fief de Béziers et de Carcassonne était aux mains des croisés. Raimon-Roger, incarcéré au mépris des clauses de la capitulation, ne sortira plus vivant de son cachot. Les barons du Nord ne songèrent plus dès lors qu'à rentrer chez eux. Mais qui donc allait posséder et gouverner le domaine conquis? Ni le duc de Bourgogne, ni le comte de Nevers ne consentirent à en être investis. Ce fut un petit seigneur de l'Ile-de-France, Simon de Montfort, comte de Leicester, qui, après s'être fait prier un peu, se résigna à l'accepter.

Simon de Montfort devint désormais l'agent principal de la croisade. Celui qui formait le plus grand obstacle à son œuvre était le comte de Toulouse, Raymond VI. La possession de Toulouse fut dès lors le grand objectif des croisés. La prise de Minerve, de Lavaur, la conquête de Cahors, les batailles d'Albi, de Muret, ne furent que des étapes qui les rapprochèrent peu à peu du but à atteindre. Raymond VI avait beau se défendre en alléguant la sincérité de sa foi et de la foi de ses Toulousains. Les légats du pape et les chefs de la croisade s'obstinèrent à les traiter en hérétiques, malgré le pape Innocent III qui trouvait excessif le zèle de ses commettants. Il est vrai qu'à plusieurs reprises, au concile de Montpellier, par exemple, en janvier 1211, le comte Raymond refusa de donner les gages qu'on exigeait de sa fidélité. « Il expulsera les hérétiques et leurs fauteurs de tous ses domaines... Il fera raser tous les châteaux de sa terre. Il s'en ira à Jérusalem servir dans les rangs des templiers aussi longtemps que les légats le voudront; après quoi on lui rendra ses châteaux. S'il n'accepte pas ces conditions, on l'expulsera de tout son domaine, de façon qu'il ne lui restera rien. » De si rudes conditions étaient inacceptables. Raymond préféra continuer la lutte. Mais après la bataille de Muret,sa position n'était plus tenable. Toulouse, découragée, s'apprête à ouvrir ses portes. Raymond VI, avec son jeune fils, quitte le Languedoc et s'exile pour quelque temps à la cour de Jean sans Terre. Simon de Montfort exploite sa victoire. Il court au delà du Rhône s'assurer des possessions provençales du comté de Toulouse et prépare l'annexion du Dauphiné en mariant son fils Amauri avec l'héritière de cette province. Revenu en Languedoc, il marche contre le vicomte de Narbonne révolté. On le voit traverser en vainqueur l'Agenais, le Rouergue, le Querci, même le Périgord. Entre temps, il s'adjuge les vicomtés de Nîmes et d'Agde, s'installe à Beaucaire et multiplie dans le comté de Foix les exécutions et les razzias. La croisade aboutissait à la conquête en règle de toute la France méridionale et à la fondation d'une dynastie.

Cela ne répondait guère au dessein d'Innocent III. La question fut posée au concile de Latran de 1215. Le comte de Toulouse y comparaît avec son fils, et divers seigneurs du Midi dépossédés. Les vainqueurs essaient de justifier leurs exploits. Mais il est visible que le pape trouve abusives la plupart des mesures qu'ils ont prises. Il refuse, en particulier, de déposséder les innocents, notamment le fils du comte de Toulouse. Un décret d'Innocent III, publié le 14 décembre 1215, réglait ainsi qu'il suit la situation du Languedoc et des barons inculpés : Raymond VI, reconnu coupable, est déclaré déchu du droit de gouverner son fief, et condamné à vivre en pénitent hors de sa terre. Sur ses revenus on lui fera une rente annuelle de quatre cents marcs. Sa femme, bonne catholique, conservera sa dot. A Simon de Montfort sont dévolues, avec Toulouse et Montauban, toutes les terres prises sur les hérétiques. Le reste de la grande seigneurie toulousaine et tout ce que les croisés n'ont pas conquis, c'est-à-dire Beaucaire, Nîmes et la Provence, demeurent au fils unique du comte, à Raymond VII. Une réserve du décret est significative. Simon de Montfort est mis en possession du fief toulousain; mais il devra en faire hommage « à celui dont il devient légalement le vassal, » c'est-à-dire à Philippe-Auguste.

Le décret ne fut pas observé fidèlement. Peu de temps après la mort du pape Innocent III, Marseille, Avignon, Beaucaire se déclarèrent ouvertement pour Raymond VI; Toulouse se ressaisit, chassa les croisés et accueillit d'enthousiasme son ancien seigneur. Ce ne fut pas sans fracas. Simon de Montfort, pendant la mêlée, reçut un coup mortel, et tomba à terre sanglant et noir, dit le chroniqueur. Sa disparition devait livrer le Midi et sa capitale à la dynastie capétienne. C'est au bénéfice du roi de France que les croisés avaient travaillé, sans s'en douter.

Si l'on veut rechercher quelle est la part de l'Église dans la croisade des albigeois, il faut reconnaître qu'elle échappe aux reproches que certains lui ont adressés. Le pape Innocent III, à qui incombe la responsabilité de l'entreprise, ne saurait être rendu responsable des crimes que commirent les croisés, ni même des fautes que commirent ses légats. Les historiens les plus compétents ne manquent pas de lui rendre, à cet égard, un public témoignage. « N'ayant pu maintenir à la croisade son caractère religieux, dit M. Luchaire, il voulut empêcher qu'elle aboutît dans l'ordre temporel à des conséquences extrêmes. A plusieurs reprises, il défendit contre les violents la cause de la modération et de la justice. » *Innocent III*, p. 258-259. Le successeur d'Innocent III, Honorius III, suivit la même politique, lorsque, en 1224, il essaya d'amener la pacification du Languedoc par un accord entre Raymond VII et Amaury de Montfort, fils de Simon, et lorsque, bientôt après, il entama, par l'intermédiaire du cardinal Conrad, son légat, les négociations qui devaient aboutir, en 1228, à la paix de Meaux et à la fin de la guerre des Albigeois. Cf. dom Vaissète, *Histoire du Languedoc*, édit. Molinier, t. VI, p. 579 sq.

Jean Guiraud, *L'albigéisme languedocien au XII^e siècle*. Introduction au *Cartulaire de N.-D. de Prouille*, 2 vol. in-4°, Paris, 1907; *Histoire partiale, histoire vraie*, Paris, t. I, p. 264-290; Luchaire, *Innocent III, la croisade des albigeois*, Paris, 1905.

E. VACANDARD.

ALCIDE. — Je ne vois aucun nom de saint qui puisse se rapprocher de celui-ci, à moins qu'on ne le prenne pour une abréviation d'Alci[bia]de. Ce dernier est mentionné par Eusèbe comme faisant partie du groupe des martyrs lyonnais immolés en 177 avec saint Pothin. Dans la prison, Alcibiade poussait à l'excès la pratique de l'abstinence, et, Attale lui en ayant fait la remarque, après la première épreuve dans l'amphithéâtre, Alcibiade se laissa convaincre et se corrigea.

J. BAUDOT.

ALCOOLISME. — I. Le mal. II. Les remèdes. III. Une enquête encourageante.

I. LE MAL. — Chacun le connaît en gros. Mais, sans entrer dans des détails superflus, il convient de

préciser quelque peu : on le fera d'après le Dr Grasset, *Devoirs et périls biologiques*, Paris, 1917, p. 136-153. Toutes nos citations sans nom d'auteur sont empruntées à cet ouvrage.

Le mot *alcool* « s'applique non seulement à l'alcool éthylique proprement dit et à quelques alcools dits supérieurs par les chimistes, mais à toutes les boissons spiritueuses, contenant de l'alcool sous une forme quelconque, que ce soient des boissons *fermentées* comme le vin, la bière et le cidre, titrant de 15 à 16 pour 100 et au-dessous, ou des boissons *distillées*, titrant de 30 à 60 pour 100 d'alcool, comme les eaux-de-vie et liqueurs, cognac, rhum, etc.; boissons auxquelles on peut ajouter des essences (amers, apéritifs, absinthe...) » C'est de ces boissons fermentées ou distillées qu'il s'agit surtout, ici. — Il n'y a pas à nier que, pris conformément à des indications autorisées, l'alcool soit, dans certains cas, un bon médicament; ni même que, à telle dose et sous telle forme, il puisse être un aliment utile. Les hygiénistes s'accordent généralement à reconnaître qu'un travailleur adulte peut, sans abus, « absorber par jour environ un litre de vin à 9 ou 10 degrés, ou un peu plus de bière ou de cidre. » Ils recommandent, au surplus, de ne prendre ces 70 à 80 centimètres cubes d'alcool que « fortement dilués et fractionnés en plusieurs fois à chaque repas. » L'alcool est donc un aliment et un médicament; « mais cela n'empêche pas que l'alcool soit aussi un poison et un poison dangereux pour l'individu et pour la société. »

On n'est pas un alcoolique pour s'être enivré comme par hasard ou par surprise : « l'*alcoolisme* est l'empoisonnement chronique par l'alcool, c'est-à-dire l'ensemble des symptômes qui manifestent l'intoxication par l'ingestion répétée et habituelle de l'alcool. » Les principaux symptômes de cet empoisonnement progressif se manifestent et dans le système nerveux et dans les autres fonctions. Ce sont, d'une part, d'atroces hallucinations, auxquelles l'alcoolique cherche parfois un remède dans le suicide et qui assez souvent le portent au meurtre, au viol, aux coups et blessures. C'est, d'autre part, la dépression, et, par suite, la lésion organique, la sclérose, la sénilité prématurée, le défaut de résistance à l'invasion et à l'évolution des maladies. « A dose faible, accidentelle, médicale, l'alcool est un *excitant* de la fonction pour tous les organes; » mais, « si on répète les doses et dès les premières phases de l'empoisonnement, » il n'est plus qu'un *déprimant*. — Or, trop souvent, hélas! l'alcoolique ne meurt pas tout entier; trop souvent, il laisse une descendance. Comme l'écrivait Pierre l'Ermite, *Croix* du 2 février 1913, « l'enfant vient; et lui, il paie la note. » Les enfants de l'alcoolique sont « des dégénérés, des buveurs qui deviennent des alcooliques (par maladie), des idiots, des imbéciles, des retardés, des malingres, des aliénés, des criminels... et enfin (heureusement : c'est la défense de l'espèce) des stériles. » Qui n'a constaté, en quelque mesure, les terribles ravages de l'alcool, ou qui n'en a pas lu, dans les quotidiens, de lamentables tableaux ?

II. Les remèdes. — Il n'est guère de pays où l'on n'ait entrepris de combattre un tel fléau, dans le Nouveau Monde comme dans l'Ancien. On le fait en France comme ailleurs.

1. Les législateurs y travaillent soit par des prohibitions relatives à la fabrication et au commerce des alcools, soit par des pénalités portées contre l'ivrognerie publique. Non seulement la fabrication et la vente des absinthes a été interdite, le privilège des bouilleurs de cru plus ou moins réglementé, l'ivresse publique plus sévèrement punie, mais encore l'ouverture de nouveaux cabarets, cafés, débits de boissons spiritueuses est interdite ou du moins n'est accordée que difficilement. Cette dernière interdiction n'est pas applicable, du reste, aux hôtels, restaurants et auberges, lorsque les boissons n'y seront offertes qu'à l'occasion et comme accessoire de la nourriture. On ne peut, au surplus, ouvrir de nouveaux débits en n'importe quel lieu et y employer n'importe qui, à sa fantaisie et au détriment de la moralité publique. Voir Moralité publique.

2. Pour assurer l'exécution des dites lois, imparfaites sans doute, mais à quelque degré utiles, et plus encore pour s'entraîner et se soutenir mutuellement dans la lutte contre l'alcoolisme, divers organismes ont été créés par l'initiative privée. Nous ne signalerons que la Croix-Blanche et la Ligue nationale contre l'alcoolisme, qui ont l'une et l'autre leur siège, 147, boulevard Saint-Germain Paris (6e).

Fondée en 1899, la Croix-Blanche, cf. Urbain Falaize, *Les catholiques et la lutte contre l'alcoolisme*, dans *Almanach catholique français*, 1920, p. 328-330, est une œuvre nettement catholique. « Elle possède, dans chaque diocèse, un directeur nommé par l'évêque et, comme les autres associations catholiques antialcooliques du monde, elle a pour cardinal protecteur l'illustre primat de Belgique, le cardinal Mercier. Ses membres participent donc aux indulgences que, par un décret du Saint-Office en date du 21 mai 1914, S. S. Pie X a accordées aux œuvres antialcooliques érigées canoniquement par les évêques. » Seuls, à la Croix-Blanche, les membres d'une section spéciale appelée la *Croix d'Or* suppriment le vin, la bière et tous les fermentés. Les *Tempérants*, de beaucoup les plus nombreux dans la société, prennent seulement l'engagement, généralement renouvelé chaque année, et qui ne lie pas sous peine de péché, de s'abstenir de toutes boissons telles que eaux-de-vie de vin, de cidre, de marc ou de fruits, rhum ou genièvre, etc., obtenues par distillation ou synthèse, toutes les liqueurs à base d'alcool : chartreuse, punch, absinthe, apéritifs de tous genres, sauf prescription médicale. Ils s'engagent aussi à n'user que modérément des boissons fermentées telles que le vin, le cidre, le poiré, l'hydromel, la bière, etc. » Les ligueurs sont invités à porter un insigne : une croix blanche avec la devise : « Honneur, Santé, Bonheur. »

Bien que la Croix-Blanche ait été transférée au siège de la Ligue nationale, qui est une fédération *neutre* des sociétés antialcooliques françaises, elle « garde sa complète autonomie morale et financière, son journal à elle, le *Péril alcoolique*, ses tracts à elle, ses propagandistes à elle. Toutes les fois que la Ligue nationale crée une section catholique, cette section est *ipso facto* affiliée à la Croix-Blanche. » Un tel accord, « qui supprime toute possibilité de friction entre les deux groupements » et qui consacre leurs excellentes relations, « est le gage d'un nouvel essor pour l'antialcoolisme français. »

C'est, semble-t-il, dans le diocèse de Quimper que la Croix-Blanche compte, jusqu'ici, le plus grand nombre d'adhérents. Mais il ne tient qu'aux éducateurs, au clergé des autres diocèses d'obtenir partout les mêmes résultats. Après tout, il n'est pas si difficile de se priver de distillés et de se modérer dans l'usage des boissons fermentées. Les sages pourraient peut-être — l'expérience, disent-ils, ne prouve pas que l'usage très modéré d'une boisson distillée soit si pernicieux — s'accorder sans grand inconvénient un petit verre de bonne liqueur, « pieuse » ou non, aux jours de fête ou même un peu plus souvent, après leur principal repas. Mais une telle modération est parfois plus malaisée que l'abstinence totale, et ces sages ne devraient-ils pas comprendre que, dans l'intérêt des faibles, ils feraient bien de se ranger tout au moins parmi les « tempérants » de la Croix-Blanche ?

3. Aux mesures législatives, à l'enrôlement dans les sociétés antialcooliques, il faut joindre tout ce qui, de quelque nature que cela soit, est capable d'inspirer à un être humain le sentiment de sa dignité morale et religieuse : relèvement de sa condition matérielle, foi chrétienne, etc. Il est des excès qu'un homme, qu'une femme qui se respecte, évitera sans grande peine et comme d'instinct. C'est vrai de la sobriété comme de la chasteté. Le tout est de se ranger définitivement et pour tout de bon parmi cette élite.

III. Une enquête encourageante. — Une vaste enquête a été récemment menée, en France, sur ce sujet : « L'alcoolisme est-il en décroissance dans la population ouvrière ? » Elle a paru dans le *Bulletin du Ministère du Travail*. Des témoignages les plus variés et les plus circonstanciés de directeurs d'usines, d'ateliers, de sociétés de tout genre, d'inspecteurs du travail, d'administrateurs délégués, etc., il semble bien résulter que, parmi les ouvriers de l'industrie, la décroissance de l'ivresse ou des excès de boisson soit un fait certain. Aussi bien, d'autres témoignages viennent corroborer les précédents : les statistiques fiscales et judiciaires, entre autres, parlent dans le même sens; et M. Jacques Valdour, qui, pour mieux connaître le monde des travailleurs, s'est fait l'un d'eux, vivant ainsi, successivement, parmi les ouvriers de toute sorte de professions, urbaines et rurales, signale le même recul de l'alcoolisme. *Ateliers et taudis de la banlieue de Paris*, Paris, 1923. « Le plaisir grossier du cabaret, écrit-il, fait place à celui des sports dont l'influence morale n'est pas moins heureuse que l'influence physique. » Beaucoup d'ouvriers des grandes villes, qui habitent maintenant dans les banlieues, y ont un jardin et s'y plaisent plus qu'au cabaret. Plus à l'aise, les ouvriers sont aussi mieux vêtus et, dit M. Valdour, « la correction dans le vêtement appelle la correction dans les manières. » L'avenir nous dira si ces vues optimistes sont bien fondées.

Le dernier chapitre de l'enquête ne concernait plus la population ouvrière, mais l'ensemble du territoire français. En voici les conclusions :

1° La consommation de l'alcool (spiritueux et vins de liqueur) est en décroissance de 45 %;

2° Celle du vin a augmenté de plus de 14 %;

3° Celle de la bière (les brasseries du Nord étant reconstituées) tend à redevenir ce qu'elle était avant la guerre;

4° La diminution des débits de boissons est de plus de 4 %.

Il reste beaucoup à faire, assurément. Mais cette légère amélioration doit nous inspirer courage.

« Parmi les œuvres sociales, disait Pie X, il n'en est pas de plus urgentes que l'œuvre antialcoolique. » Rappelons-nous souvent la parole du saint pape.

J. Bricout.

ALCUIN **Flaccus Albinus**, né vers 735 d'une famille noble en Northumbrie, élève de l'école d'York, diacre (il le resta toute sa vie) peu après 767. Sur les instances de Charlemagne qu'il vit à Parme en 781, il vient en France en 782, et alors commence son rôle de restaurateur des études. Abbé de plusieurs monastères, il est surtout directeur de l'école du Palais, organise l'enseignement, et devient le bras droit du roi pour le relèvement intellectuel dans l'État et dans l'Église. Puis, à partir de 792, il prend une part prépondérante dans la lutte contre l'adoptianisme et la querelle des images, et assiste, en 794 et 799, aux conciles de Francfort et d'Aix-la-Chapelle. En 796, il quitte la cour et ses fonctions officielles et se retire dans l'abbaye de Saint-Martin de Tours dont il est nommé abbé. Sa mort se place vers l'an 804. — Alcuin, qui n'a pas été moine probablement, est une des figures les plus respectables et les plus sympathiques de l'époque carolingienne. Passionné pour la science profane aussi bien que pour la pureté de la foi et du culte chrétiens, il fut tout ensemble comme le ministre de l'Instruction publique et le ministre du Culte de Charlemagne. « Sans Alcuin, on peut le dire, Charlemagne eût été bien moins grand... Alcuin réunit en lui toutes les sciences, Charlemagne tous les pouvoirs... Les esprits d'élite l'honorèrent comme un sage, le peuple l'invoqua comme un saint. » (Monnier.) — Ses œuvres comprennent : 1° des traités d'enseignement sur la grammaire, la rhétorique, la dialectique, etc.; 2° des lettres au nombre de 250 à 300; 3° des écrits d'exégèse compilés sur les Pères; 4° des écrits dogmatiques sur la Trinité et l'Incarnation; 5° des ouvrages de liturgie et de morale : Alcuin a adapté à la France les livres de la liturgie romaine dont le roi désirait la diffusion; 6° quelques biographies de saints; 7° des poèmes.

La meilleure édition est celle de Froben, Ratisbonne. 1777, que Migne a reproduite et complétée, *P. L.*, t. c, ci, Voir F. Monnier, *Alcuin et Charlemagne*, 2e édit., Paris, 1863; F. Hamelin, *Essai sur la vie et les œuvres d'Alcuin*, Paris, 1873.

J. Tixeront.

ALÈS **(Adhémar d')**, né à Orléans en 1861, entré au noviciat des jésuites en 1880, ordonné prêtre en 1896. Le P. d'Alès a enseigné onze ans la littérature grecque et latine, avant de devenir, en 1907, professeur de théologie dogmatique à l'Institut catholique de Paris. Il a donné à la *Bibliothèque de théologie historique*, bien connue, Paris : *La théologie de Tertullien*, 1905; *La théologie de saint Hippolyte*, 1906; *L'Édit de Calliste*, 1914; *La théologie de saint Cyprien*, 1922; aux *Études de théologie historique*, Paris : *Novatien*, étude sur la théologie romaine au milieu du IIIe siècle, 1925. Il dirige, depuis 1907, la publication du *Dictionnaire apologétique de la foi catholique*. De nombreuses et savantes revues, françaises ou étrangères, le comptent parmi leurs collaborateurs les plus appréciés.

J. Bricout.

1. ALEXANDRE (lat. *Alexander*). — Alexandre, né à Alexandrie vers 250, eut une place importante dans le clergé de sa ville natale sous le patriarche Pierre : d'un esprit conciliant, il plaida d'abord en faveur d'Arius qui allait devenir tristement célèbre. Après le martyre de Pierre en 311, son successeur Achillas, qui siégea quelques mois, ordonna prêtre Arius. L'attitude de ce dernier au moment de l'élection d'Alexandre est assez mal définie par les historiens : les uns disent qu'il appuya le candidat : d'autres, qu'il en fut jaloux. Cependant, au début de l'épiscopat d'Alexandre, ses relations furent assez cordiales avec Arius. Mais, en 318, ce dernier répandit son erreur contre la divinité du Verbe, se créa des partisans : Alexandre essaya, mais en vain, de le ramener par la douceur. Il dut bientôt réunir un concile dans lequel Arius fut condamné : au lieu de se soumettre, Arius recruta des adhérents jusque dans les rangs de l'épiscopat, et jeta le trouble dans l'Église d'Orient. Le légat du pape saint Silvestre, Osius de Cordoue, ne parvint pas à rétablir le calme dans les esprits : un concile général fut convoqué à Nicée.

Alexandre, malgré son grand âge, s'y rendit et, secondé par son diacre Athanase, il prit une part très active aux décisions conciliaires. Arius fut condamné comme hérétique. Après le concile, Alexandre rentra dans sa ville épiscopale; épuisé par les fatigues du voyage, il mourut quelques mois après son retour (en 326, probablement le 17 avril). Le martyrologe romain le nomme au 26 février.

J. Baudot.

2. ALEXANDRE VI. — Rodrigue de Borgia, plus tard pape sous le nom d'Alexandre VI, naquit en

1430 ou 1431, à Xativa, près de Valence (Espagne). Il était neveu du pape Calixte III, qui le combla de bonne heure de bénéfices et d'honneurs ecclésiastiques. Dès l'année 1555, il est nommé notaire apostolique, doyen de l'église Sainte-Marie de Xativa, etc. On l'envoie à l'Université de Bologne pour faire ses études de jurisprudence. Et sans attendre plus longtemps, le pape lui confère la pourpre cardinalice (20 janvier 1456), avec le titre de Saint-Nicolas *in Carcere*.

Cet acte de népotisme charge d'autant plus la mémoire de Calixte III (un pape d'ailleurs si remarquable) que Rodrigue ne se recommandait guère par ses mœurs à la bienveillance de son oncle. Si l'on n'a rien de précis à lui reprocher dans sa prime jeunesse, il tomba bientôt dans des dérèglements scandaleux. Remarquablement beau, nous dit-on, il était d'un naturel ardent et passionné qui le portait aux femmes. Sa conduite mondaine lui valut, dès 1460, de sévères réprimandes du pape Pie II. Même après avoir reçu les ordres majeurs — ce qui eut lieu probablement en 1468, année où il fut placé sur le siège épiscopal d'Albano, qu'il échangea en 1476 pour celui de Porto, — il ne renonça pas à ses désordres. A partir de 1470 environ, il entretint des relations coupables avec une romaine, sa voisine, nommée Vanozza de' Cataneis, dont il eut quatre enfants : César, Juan, Jofré et Lucrèce. On lui attribue encore deux ou même trois autres fils et fille, nés d'une autre mère.

A la mort d'Innocent VIII, il n'en brigua pas moins la tiare. Et dans la nuit du 10 au 11 août 1492, il fut proclamé pape sous le nom d'Alexandre VI. Son élection fut le résultat d'intrigues où la simonie la plus éhontée joua le principal rôle. Les cardinaux n'avaient pas craint d'investir de la dignité suprême un homme qu'autrefois l'Église n'eût pas même admis dans les rangs inférieurs du clergé, à cause de ses mœurs. Mais il ne faut pas oublier qu'à la fin du xv^e^ siècle, l'opinion publique était, sur la question de moralité, d'une indulgence incroyable. Le libertinage était chose courante dans les hautes classes de la société. Et l'on ne demandait pas plus, en fait de vertu, aux princes ecclésiastiques qu'aux princes laïques. Le cardinal Borgia passait pour un des meilleurs membres du Sacré Collège. Il paraissait réunir toutes les qualités d'un excellent souverain temporel; en raison de ses facultés et de ses connaissances peu communes, bien des gens le considéraient comme l'homme le plus apte à diriger l'Église romaine qui, alors plus que jamais, était le centre de toute la politique. Il n'en fallait pas plus pour que son élection parût un légitime événement. Dans tous les quartiers de Rome on fit des feux de joie.

La politique extérieure l'absorba bientôt tout entier. Charles VIII, roi de France, montrait des prétentions exorbitantes sur l'Italie. Il rêvait de conquérir le royaume de Naples, de réduire la papauté dans la dépendance de la France et de s'élever lui-même au rôle de maître de l'Europe. On lui a prêté même l'intention de faire la guerre aux Turcs et de renouveler la conquête de Jérusalem. Sa campagne triomphale à travers la Lombardie et la Toscane mit Alexandre VI dans une cruelle inquiétude. Il ne fallait pas songer à lui résister. Il se présenta devant Rome, et le pape ordonna qu'on lui en ouvrît les portes. Les Français campèrent sur la rive gauche du Tibre pendant qu'Alexandre VI se renfermait dans le Vatican avec sa garde espagnole. Une convention fut signée, le 15 janvier 1495, entre le pape et le roi. Le pape accordait à l'armée française le libre passage à travers toutes les parties des États de l'Église. Mais il n'y eut aucune stipulation relative à l'investiture du royaume de Naples. Charles VIII se dirigea sur Naples. Son ambition détermina en Italie et dans les royaumes voisins une violente opposition. Le 31 mars 1495, Venise, les souverains espagnols, Ferdinand et Isabelle, Maximilien I^er^ d'Autriche, Ludovic le More et le pape formèrent entre eux, pour la protection de la chrétienté contre les Turcs et pour la défense de la dignité du Saint-Siège et des droits du Saint-Empire romain, une ligue dont la durée était fixée à vingt-cinq ans. Charles VIII, craignant de se trouver enserré par les armées coalisées, opéra vite sa retraite, retraversa Rome et regagna la France. Alexandre VI n'avait plus à se défendre que contre les ennemis intérieurs, les Colonna et les Orsini.

Plus tard la politique papale changea d'orientation. Et Alexandre VI fit alliance avec le roi de France Louis XII. Cette politique aboutit au partage du royaume de Naples entre la France et l'Espagne que le pape approuva par une bulle en date du 25 juin 1501.

Les Turcs menaçaient toujours la chrétienté. Il faut rendre cette justice à Alexandre VI qu'il ne se borna pas à un rôle passif en face du danger qui menaçait l'Europe du côté de l'Orient. Il encouragea par tous moyens Venise et la Hongrie à repousser les Turcs. La croisade n'aboutit qu'à un armistice signé pour sept ans le 20 août 1503.

L'autorité dont jouissait la papauté, à la fin du xv^e^ siècle, valut à Alexandre VI l'honneur d'être choisi comme arbitre dans un conflit que la découverte de l'Amérique par Christophe Colomb détermina entre le Portugal et l'Espagne. Le roi de Portugal réclamait pour lui-même la possession du pays récemment découvert. Ferdinand, roi d'Espagne, eut l'habileté de porter l'affaire à Rome. Et le 3 mai 1493, Alexandre VI signait un bref par lequel il investissait l'Espagne, sous forme de donation et en posant comme condition la propagation de la foi, du droit exclusif de propriété sur les îles et territoires découverts ou à découvrir par Christophe Colomb, s'ils n'étaient déjà en possession d'une puissance chrétienne. La ligne de démarcation créée par le pape et légèrement modifiée par le traité de Tordesillas (7 juin 1494) fit la paix entre l'Espagne et le Portugal. Ce fut là, évidemment, un acte politique de haute portée.

La politique extérieure d'Alexandre VI lui fit-elle oublier la nécessité d'une réforme intérieure ? L'assassinat de son fils Juan, duc de Gandie, dont le corps fut retrouvé dans le Tibre, l'amena brutalement à l'idée d'une réforme générale de l'Église. Dans le consistoire du 19 juin 1497, il s'écriait : « Nous ne pouvions être frappé d'un coup plus rude, car nous aimions le duc de Gandie plus que tout au monde. Nous aurions volontiers sacrifié sept tiares pour le rappeler à la vie... Que Dieu pardonne au meurtrier! Nous sommes résolu à ne songer dorénavant qu'à notre propre amendement et à celui de l'Église. Cette réforme sera confiée aux soins de six cardinaux... Nous voulons renoncer au népotisme et commencer la réforme par nous-même; puis nous passerons aux autres membres de l'Église et ainsi nous mènerons l'œuvre à terme. » Six cardinaux furent désignés sur-le-champ pour faire partie de la commission de réforme.

Mais l'inanité des espérances fondées sur de telles promesses fut bientôt évidente. Cependant, à Florence, un dominicain de Saint-Marc, Savonarole, qui avait opéré de sérieuses conversions parmi ses auditeurs, essayait d'atteindre Rome par l'éclat de ses prédications. Il frappait sur les mœurs romaines à coups redoublés. Non seulement Rome, mais le pape lui-même étaient atteints par ses coups : « Malheur à Babylone! Les prêtres romains sont pires que des Turcs. » Il faisait le prophète et annonçait les pires malheurs à l'Église en raison de la conduite immorale de ses chefs. Sans y prendre garde, il mêlait la politique à ses prédications. Et malgré les avertissements répétés d'Alexandre VI, qui fut, à cet égard, d'une

merveilleuse longanimité, il s'acharnait contre l'autorité suprême. A plusieurs reprises le pape le manda à Rome, mais en vain. Finalement Alexandre VI lança contre lui l'excommunication (12 mai 1497). Savonarole s'obstina à refuser sa soumission, sous prétexte que sa mission était divine et que le pape n'avait pas le droit de frapper un envoyé de Dieu. Erreur de doctrine et de conduite. Le faux prophète finit par s'apercevoir de l'abîme où son illuminisme l'avait conduit. Il fut condamné à l'épreuve du feu, et à la peine de mort. Le 23 mai 1498, il était brûlé sur la place publique de Florence et ses cendres furent jetées dans l'Arno.

Alexandre VI ne perdait pas de vue ses devoirs de pontife. Le jubilé de l'an 1500 fut préparé avec le plus grand soin. Les pèlerins affluèrent à Rome, comme aux plus beaux temps de la chrétienté, pour gagner les indulgences. Parmi les personnages célèbres qui firent ce pèlerinage, on cite en première ligne Nicolas Copernic. Nous n'avons pas à raconter les œuvres d'édification par lesquelles Alexandre VI illustra son pontificat. Notons seulement qu'il favorisa le développement des ordres religieux, notamment des dominicains et des franciscains; qu'il prit diverses mesures destinées à encourager le culte de sainte Anne et de la sainte Vierge (rétablissemnet des sonneries de l'Angelus, décrété au mois d'août 1500); qu'il confirma la bulle de Sixte IV relative à l'Immaculée conception, etc. Il mourut le 18 août 1503. L'oraison funèbre que prononcèrent ses contemporains n'eut rien de flatteur. Son amoralité en est la cause. C'est à son sujet qu'on a rappelé la parole de saint Léon le Grand : « La dignité de Pierre ne déchoit pas même dans un héritier indigne. »

Henri de l'Épinois, *Alexandre VI*, dans *Revue des Questions historiques*, 1881, t. XXIX, p. 337 sq.; Louis Pastor, *Histoire des papes*, depuis la fin du Moyen Age, trad. Raynaud, t. V et VI (avec références et documentation extrêmement riches).

E. VACANDARD.

3. ALEXANDRE DE HALÈS. — Le *Docteur irréfragable* (1180 environ-1245). Anglais, maître très estimé de la faculté de théologie de Paris, il entra (1231) déjà célèbre dans l'ordre des frères mineurs dont la continuation de son enseignement détermina le renom doctrinal. Sa méthode perfectionne celle du *Sic et Non*, cf. ABÉLARD, en donnant une solution démontrée, et restera la parfaite méthode scolastique. Sa doctrine, transmise par ses disciples à l'ensemble de l'école franciscaine, a pour thèses les plus caractéristiques la pluralité des formes substantielles et l'universalité de la matière (l'âme spirituelle elle-même composée de matière et de forme). Il a cherché à concilier avec saint Augustin (théorie de l'illumination) Aristote (théorie de l'abstraction), de l'œuvre entière duquel il semble avoir été le premier à tenir compte; conciliation que réaliseront ses disciples, dont saint Bonaventure est le plus grand. Encore maintenant du reste on peut dire que c'est par ce dernier surtout qu'il fait école, étant lui-même dès la fin du XIII^e^ siècle plus vénéré que pratiqué. En effet d'une part la vaste *Somme*, 4 in-folios, qu'il n'a pas achevée lui-même et que d'autres ont complétée suivant le désir d'Alexandre IV, ne sera guère utilement abordable avant l'édition critique annoncée par les éditeurs de Quaracchi; d'autre part et surtout, il n'est, semble-t-il, pas arrivé pour son compte à cette synthèse doctrinale à laquelle il a si grandement contribué.

A. Vacant, *Alexandre de Halès*, dans *Dict. de théol. cathol.*, t. I, col. 772-785.

P. MONNOT.

1. ALEXANDRIE (ÉCOLES D'). — Alexandrie a été fondée, l'an 332 av. J.-C., par Alexandre le Grand, qui méditait d'y transplanter le siège de son empire. Elle est, en effet, située entre l'Asie et l'Afrique, à portée des Indes et de l'Europe, et comme au centre de l'ancien monde.

ÉCOLE JUIVE D'ALEXANDRIE. — Depuis la prise de Jérusalem par le premier Lagide (320), Alexandrie reçut des prisonniers juifs et ensuite des émigrants qui ont constitué le noyau de la colonie juive. « Le montagnard de la Judée, écrit L. Saltet, *Dict. de théol. cath.*, t. I, col. 803, échappant au monde fermé où il a vécu jusqu'alors, va se trouver dans un des milieux les mieux informés de l'antiquité (musée, bibliothèques du Brucheion et du Sérapeion); il fera pour s'y adapter et y être accepté un effort persévérant. Sans doute, on ne peut pas montrer qu'il y ait eu à Alexandrie une école juive, comme il y a eu plus tard, au sens strict du mot, une école néo-platonicienne, voir PLATON ET NÉO-PLATONICIENS D'ALEXANDRIE, et une école chrétienne; mais il y a eu, chez les juifs alexandrins, un état d'esprit nettement caractérisé qui paraît être bien plutôt l'expression de l'opinion collective du groupe (opinion formée dans les proseuques, les synagogues et les écoles voisines) que le résultat d'initiatives individuelles. » Et le même auteur continue : « Les efforts des juifs alexandrins vont à leur faire donner à leur histoire et à leur religion, contenues dans la Bible, la place d'honneur dans l'encyclopédie alexandrine. A cette fin, les juifs se mettent à compiler et à comparer, comme les savants grecs d'alors, leurs modèles, avec la même méthode incomplète et sans critique, et avec un parti pris d'apologie nationale en plus : conditions dont il importe de tenir compte pour apprécier les renseignements que les juifs nous ont transmis. D'abord il fallut traduire les Livres saints. » Voir VERSIONS DES LIVRES SAINTS. « Une littérature apologétique commença bientôt. En premier lieu, il fallait expliquer le silence des historiens grecs sur Israël, faire entrer l'*histoire juive* dans l'histoire générale... En second lieu, il fallait dissiper les préjugés grecs et faire accepter la *doctrine juive* et les livres de l'Écriture qui la contiennent. Cette préoccupation a été de la première heure; on la constate dans les écrits de pseudo-Aristée. L'interprétation allégorique de l'Écriture et la théorie de la sagesse de Dieu seront les grandes ressources de l'apologétique judéo-alexandrine. » Voir PHILON.

ÉCOLE CHRÉTIENNE D'ALEXANDRIE. — De bonne heure, l'Alexandrie chrétienne eut une école qui prit vite une grande importance et devint une véritable école de théologie scientifique. Il semble qu'elle fut une dépendance de l'Église. Ses deux directeurs les plus célèbres ont été Clément d'Alexandrie et Origène. Voir ces mots. On y rencontrait, dans l'auditoire, des idolâtres aussi bien que des catéchumènes et des chrétiens baptisés; Platon et Aristote y étaient tenus en très haute estime. L'école catéchétique d'Alexandrie s'efforçait de « combiner la théologie élaborée par les philosophes juifs ou grecs avec la tradition apostolique sur le Christ, sans violenter ni dénaturer cette tradition. » Denis, *La philosophie d'Origène*, p. 7. Pour atteindre ce but, elle avait volontiers recours à la thèse de la transcendance divine et à l'allégorisme scripturaire, que l'on peut considérer comme une conséquence de sa théodicée. De graves erreurs lui sont justement reprochées, du moins à Origène. Toutefois, si l'on veut être équitable, on reconnaîtra que l'œuvre tentée s'imposait et qu'elle fut partiellement réalisée. — Sur l'école chrétienne d'Alexandrie, on lira utilement l'article de A. de la Barre, *Dict. de théol. cath.*, t. I, col. 805-824.

J. BRICOUT.

2. ALEXANDRIE (ÉGLISE D'). — La lettre de Léon XIII aux coptes (*Unitatis Christianæ*, 11 juin 1895) énumère affectueusement les gloires de

l'ancienne Église d'Alexandrie, « que rattachent à l'Église romaine les liens d'une amitié illustre et très étroite, » puisque c'est au disciple de saint Pierre, à saint Marc, que l'Église d'Alexandrie doit sa fondation. — Dans cette chrétienté, il y eut de bonne heure « une école très savante et très célèbre, où déjà se manifesta le service que les sciences humaines judicieusement employées pouvaient rendre pour éclairer et défendre la vérité divine. » Voir ALEXANDRIE (Écoles d'). « Une gloire plus éclatante encore de votre Église est d'avoir donné des exemples d'une vertu héroïque. » On ne prétend pas, comme Eusèbe, prêter aux thérapeutes la foi chrétienne : mais ces mots rappellent la piété de saint Léonide baisant avec respect la poitrine de son enfant, et la lettre qu'Origène devenu adolescent adressait à saint Léonide, pour l'exhorter à la constance: ou encore la fidélité des chrétiens de saint Denys. « Les condamnés ne cessèrent pas de célébrer régulièrement toutes les fêtes. L'endroit où chacun se trouvait, champ, désert, navire, hôtellerie, prison, tout tenait lieu d'Église. » Eusèbe, *H. E.*, VII, 22. On vit à la même époque deux chrétiens, Eusèbe et Anatole, futurs évêques de Laodicée, « se porter médiateurs dans les discordes civiles. » Paul Allard, *Dern. perséc. du IIIe s.*, p. 191. Telle fut encore cette charité que déployèrent en temps d'épidémie les nombreux prêtres, diacres et simples fidèles que l'Église honore comme martyrs le 29 février, et signalés dans une lettre de saint Denys d'Alexandrie. La même vertu a rendu glorieux saint Jean l'Aumônier, patriarche d'Alexandrie au VIIe siècle. « Tous les âges garderont la mémoire de ces hommes, qui, sous l'admirable règle de saint Antoine, firent du désert et des solitudes de l'Égypte le séjour de la perfection évangélique .» — L'Église d'Alexandrie a eu l'honneur d'avoir pour évêque saint Athanase (328-373); et durant ses cinq exils, elle lui a montré une admirable fidélité. L'évêque d'Alexandrie fut le principal adversaire de l'hérésie d'Arius, lui aussi d'Alexandrie, où il avait été ordonné prêtre en 313. Saint Cyrille d'Alexandrie fut également le principal antagoniste du nestorianisme. C'est dans un concile d'Alexandrie (430) que furent prononcés ses 12 anathématismes; et c'est à son peuple qu'il écrivait du concile d'Éphèse (431) la lettre célèbre qui retrace la joie du peuple chrétien après la proclamation de la maternité divine de la très sainte Vierge. A la fin du Ve siècle, l'intrigant Pierre Monge, soutenu par des monophysites, obtient, grâce à l'intervention d'Acace de Constantinople, son intrusion au patriarcat d'Alexandrie.

Les coptes (nom d'origine incertaine, mais qui désigne les vieux Égyptiens, alors monophysites) opprimèrent la minorité catholique, qu'ils appelaient melchite (de l'hébreu Mélech, roi), les accusant, par dérision, d'avoir accepté les décrets du concile de Chalcédoine (451) par complaisance pour l'empereur Marcien. Unis aux Arabes, les coptes opprimèrent davantage les melchites. On sait que le calife Omar fit brûler la bibliothèque. Par un prétexte de respect, sans doute, les Vénitiens, au IXe siècle, emportèrent dans leur patrie les reliques de saint Marc. A plusieurs reprises, il y eut des tentatives de réunion de la part des coptes d'Alexandrie, après le concile de Florence, et surtout au XVIIIe siècle. Les franciscains avaient obtenu en Égypte un certain nombre de conversions, et ces coptes-unis en 1741 sont rattachés à un évêque copte-uni de Jérusalem.

a) Depuis 1839, il y eut un délégué apostolique pour les latins; le patriarche latin résida de 1859 à 1866; depuis lors, ce patriarcat n'est plus qu'un titre, et le titulaire réside à Rome; un vicaire apostolique le remplace. — *b)* En 1866, Pie IX a créé un vicaire apostolique pour les coptes-unis. Depuis 1895, il y a un patriarche copte-uni, avec deux suffragants : à Minieh et à Louqsor. Le patriarche Cyrille Macaire a fait défection au schisme grec; puis, il s'est rétracté. A. A. S. 1912, 214. — *c)* Depuis 1850, il y a un patriarche arménien d'Alexandrie. — *d)* Les coptes schismatiques relèvent d'un patriarche schismatique d'Alexandrie, résidant au Caire. — *e)* Les grecs orthodoxes ont un patriarche d'Alexandrie. — *f)* Les grecs-melchites relèvent de leur patriarche melchite d'Alexandrie, Antioche et Jérusalem, qui réside à Damas.

En 1844, les lazaristes et les sœurs de Charité fondent, à Alexandrie, hôpital et école; le collège des lazaristes est brûlé en 1882, lors du bombardement de la ville par la flotte anglaise. Sur la proposition du délégué, les jésuites, appelés par Léon XIII, en 1879, commencèrent leur collège Saint-François-Xavier, qui a été supprimé depuis la guerre, et un séminaire pour les coptes-unis. Le rapport de M. Maurice Barrès (1923) louait le collège Sainte-Catherine des frères des Écoles chrétiennes (un millier d'élèves). Les dames de Sion ont un pensionnat à Ramleh, près d'Alexandrie: les sœurs de la Mère de Dieu sont établies dans la ville même. La mission laïque a fondé un lycée français en 1908.

Acta Leonis XIII; Piolet, *Missions catholiques*, t. I, p. 401 sq.; Hergenröther, *Kirchengeschichte; Catholic Encyclopedia ; J.* Pargoire, *Dict. de théol. cath.*, t. I, col. 786-801.

J. DUTILLEUL.

ALEXIS (lat. *Alexius*). — D'après un récit syriaque de la seconde moitié du Ve siècle, qui semble bien avoir donné naissance aux légendes grecque et latine concernant ce saint homme, Alexis, homme de Dieu, était un pauvre mendiant, qui recueillait des aumônes à la porte de l'église d'Édesse, pour les distribuer à de plus pauvres que lui. Il mourut à l'hôpital de cette ville et fut enterré dans la fosse commune. Mais avant de mourir, il avait dit au sacristain de l'église qu'il était le fils unique d'époux très riches de Rome; que, pour n'être pas obligé de se marier, il avait quitté en secret la maison paternelle le jour même de son mariage et était venu se cacher à Édesse. Le sacristain, après la mort du pauvre mendiant, alla raconter à l'évêque ce qu'il avait appris par la bouche du défunt. L'évêque fit rechercher le corps d'Alexis; mais on ne retrouva plus que les habits du mendiant, le corps avait disparu. Ceci arriva sous l'évêque Rabula d'Édesse (435). Le récit que nous venons de résumer fut écrit cinquante ans après les faits.

Le culte du saint d'Édesse se répandit dans l'Orient grec; le saint « homme de Dieu » reçut le nom d'Alexis, et, avant le IXe siècle, un anonyme composa la légende grecque. Celle-ci fut remaniée et passa dans la légende latine dont il existe des recensions diverses. Cette dernière, en substance, se réduit au récit suivant : Deux nobles époux romains eurent un fils unique, nommé Alexis; la nuit qui suivit son mariage, celui-ci quitta secrètement la maison paternelle, parvint à Édesse, où il mena la vie d'un mendiant pendant dix-sept ans. Après ce laps de temps, la sainteté du mendiant fut révélée aux habitants d'Édesse par une image de la sainte Vierge qui proféra ces paroles : « Cherchez l'homme de Dieu! » Alexis, voyant qu'il ne pouvait plus dans ces conditions continuer sa vie pauvre et cachée à Édesse, partit en secret, retourna à Rome, se présenta à la maison paternelle comme mendiant sans être reconnu ni par ses parents ni par sa fiancée. On lui assigna un recoin de la maison où il vécut dix-sept ans encore, souvent maltraité par les domestiques. Après sa mort, une voix céleste fit entendre ces paroles : « Cherchez l'homme de Dieu, afin qu'il prie pour Rome, dans la maison d'Euphémien. » (Euphémien était le nom du père d'Alexis.) L'empereur et le pape se ren-

dirent dans la maison d'Euphémien; sur le corps du mendiant défunt, on trouva un écrit qui indiquait sa qualité et sa vie. On assigna à cet événement l'époque du pape Innocent I, au début du v^e^ siècle. D'après la légende grecque, Alexis fut enterré à Saint-Pierre; mais la légende latine remaniée place la sépulture dans l'église Saint-Boniface sur l'Aventin.

On voit les transformations que subit le récit. Il paraît que la légende grecque dépend aussi de la légende de saint Jean Calybite, jeune patricien romain, qui abandonna secrètement la maison paternelle pour se faire moine, et qui plus tard y revint en mendiant, tout comme il est dit d'Alexis.

Quant au culte de ce dernier, il n'en est pas question en Occident jusque vers la fin du x^e^ siècle. En 987, deux chartes associent le nom d'Alexis à celui de saint Boniface, titulaire d'une église sur le mont Aventin. Peu d'années auparavant, un métropolite grec, Serge de Damas, réfugié à Rome, avait établi près de cette église un monastère de moines grecs et latins : en 990, ce monastère donnait asile à saint Albert de Prague. Depuis cette époque, le culte de saint Alexis devint très vite populaire à Rome, son nom fut joint à celui de saint Boniface comme titulaire de l'église du mont Aventin : on y conserve l'escalier de bois sous lequel Alexis mourut après y avoir passé dix-sept ans de sa vie.

Amiaud, *La légende syriaque de saint Alexis, l'homme de Dieu*, Paris, 1889; L. Duchesne, *Topographie de Rome au Moyen Age*, dans *Mélanges de l'école française de Rome*, t. x, p. 10-26.

J. Baudot.

ALFRED LE GRAND (lat. *Ælfredus* ou *Alfridus*). — Alfred, né en 849 à Wantage (Berkshire), était le plus jeune des fils du roi des Saxons de l'Ouest, Ethelwulf. En 853, il fit le voyage de Rome; le pape Léon IV l'adopta comme son fils spirituel et le créa consul romain. Deux ans plus tard, Alfred revint à Rome avec son père dont il semble avoir été le fils favori. Après la mort d'Ethelwulf, les trois frères aînés d'Alfred occupèrent successivement le trône : Ethelred, le troisième, s'adjoignit Alfred comme vice-roi. En 871, l'année des grandes batailles contre les Danois, Ethelred fut tué, et Alfred, qui s'était distingué au cours de l'expédition, devint seul roi, continua la lutte, se révéla capitaine habile et brave. Après la victoire d'Ethandon (ou Erdington en Wiltshire), le chef danois Guithrun se soumit, consentit à recevoir le baptême et s'engagea à abandonner l'Angleterre (878). Un peu plus tard, de 893 à 897, Alfred eut encore à lutter contre les hommes du Nord, commandés cette fois par Haesten : il parvint à en triompher. Entre ces deux périodes de guerre et pendant les dernières années de son règne, Alfred montra une grande activité civilisatrice et littéraire. Fils soumis de l'Église, il protégea les ordres religieux, publia un code de lois, ranima le goût des études, s'adonna personnellement à la culture des lettres. Avec le concours d'hommes instruits, il traduisit du latin en anglo-saxon des ouvrages comme la *Consolation philosophique* de Boèce, le *Pastoral* de saint Grégoire le Grand, etc. Il mourut le 28 octobre 901 et fut inhumé à Winchester. On l'a appelé le « chéri de l'Angleterre » et on lui a donné le surnom de Grand. La *Britannia Sancta* de Challoner le range parmi les saints.

J. Baudot.

ALICE ou **ALIX**, autre nom d'*Adélaïde*.

ALICE RICH (lat. *Alexia* ou *Aloysia*). — Alice Rich était la sœur de saint Edmond de Cantorbéry et de la bienheureuse Marguerite Rich. Leurs parents, Reynold et Mathilde (ou Mabel) Rich, étaient des commerçants d'Abingdon (Berkshire). La mère, tout en vivant dans le monde, pratiquait les austérités d'une religieuse : elle donna à ses enfants le goût de la piété. Le père finit par se faire moine, Mathilde continua de veiller sur ses enfants. A son lit de mort, elle confia à Edmond le soin de ses sœurs. Celui-ci, qui terminait ses études à Paris, plaça Alice et Marguerite chez les bénédictines de Catesby (Northamptonshire). Les deux sœurs s'élevèrent à un haut degré de piété et devinrent successivement prieures du couvent. Alice mourut vers 1270; des miracles furent opérés à son tombeau. Les bollandistes la nomment au 24 août, mais dans la liste des *Prætermissi*, ne pensant pas que son culte ait été généralement reconnu. Cependant le martyrologe de Wilson lui donne le titre de sainte.

J. Baudot.

ALIÉNÉS. — Au mot Folie et ailleurs, il sera traité des questions psychologiques, morales et religieuses que soulève l'aliénation mentale. Il ne s'agit ici que des œuvres créées pour guérir ou soulager ce terrible mal, auquel, hélas! nous sommes tous plus ou moins exposés. Indépendamment même des prédispositions héréditaires, il faut parfois si peu de chose pour détraquer une pauvre cervelle humaine!

Depuis quelques années et surtout depuis la guerre, les malades sont si nombreux que les placements *volontaires* dans les asiles publics, ouverts aux aliénés indigents, sont devenus extrêmement difficiles, autant dire impossibles. Les placements gratuits pour les indigents ont lieu d'*office*, par les soins de la police. Quant aux placements dits volontaires ou payants, dans les asiles privés ou les maisons de santé, ils nécessitent, autant que les autres, certaines formalités : demande d'admission, certificat de médecin, acte de naissance ou livret de famille, engagement de payer la pension.

Un certain nombre d'asiles privés font en même temps fonction d'asiles publics : ce sont des établissements appartenant à des particuliers et où certains départements qui ne possèdent ni asile public ni quartier spécial d'hospice pour aliénés (ou qui en possèdent trop peu), placent, moyennant traité, leurs aliénés indigents. Tels, par exemple, les asiles des sœurs du Bon-Sauveur à Caen, à Bégard, à Pont-l'Abbé, à Saint-Lô, à Albi; ceux des sœurs de Saints-Joseph de Cluny, à Limoux, ou des sœurs de Notre-Dame de l'Assomption, à Clermont-Ferrand; ceux des frères de Saint-Jean de Dieu, à Lehon, près Dinan, à Lyon, à Lommelet, près Lille. J'ai malheureusement l'occasion de me rendre fréquemment dans un de ces asiles, et je constate, chaque fois, avec émotion quelle tendresse et quel dévouement les chères religieuses apportent dans leur tâche si ingrate.

Il existe aussi des œuvres de patronage et asiles pour les aliénés convalescents ou guéris. Je n'en citerai qu'une seule, ancienne et bien connue, l'Asile-ouvroir Sainte-Marie, 52, rue du Théâtre, Paris (15^e^). Fondée, en 1841, par le Dr Falret, médecin de la Salpêtrière, et par Mgr Christophe, alors aumônier de cet hospice et depuis évêque de Soissons, cette œuvre, reconnue d'utilité publique, « a pour but de venir en aide aux aliénés des deux sexes qui sortent des asiles du département de la Seine. Son patronage, lit-on dans le *Manuel des Œuvres*, Paris, 1911, p. 485, s'exerce par les soins des sœurs de Notre-Dame du Calvaire, et comprend : 1° un *asile-ouvroir*, rue du Théâtre, 52, où l'on reçoit un petit nombre de femmes, exceptionnellement malheureuses et abandonnées. L'œuvre s'occupe de les placer ou de les rendre à leurs familles et les garde le temps nécessaire, mais cette maison n'est qu'un asile temporaire; 2° les *secours à domicile* et les visites des sœurs. C'est le mode de patronage

le plus étendu; il s'adresse également aux hommes, aux femmes et aux enfants; 3° les *réunions du dimanche*, mode de secours intermédiaire entre le séjour dans l'asile-ouvroir et le patronage à domicile; les hommes et les femmes patronnés et leurs enfants se réunissent, sous la direction des sœurs, chaque dimanche, rue du Théâtre, 52. » La notice ajoute que le président du conseil de l'œuvre est Monseigneur l'archevêque de Paris. C'est dire la grande importance que l'on doit attacher à cette œuvre si utile.

De toutes les misères humaines la folie est peut-être la plus grande, elle compte du moins parmi les plus grandes. Que Dieu nous en préserve, et que les malheureux qui en souffrent trouvent de bons cœurs pour s'intéresser à eux et les soigner!

J. Brucout.

ALINE (lat. *Adelina*). — Ce nom est peut-être une autre forme de celui de Adeline. Adeline ou Adelinde, fut, dit-on, la petite-fille de Guillaume le Conquérant et la sœur de saint Vital de Savigny. Celui-ci fit construire près de son monastère un couvent de religieuses qu'il plaça sous la conduite d'Adeline. Quelques années plus tard, il transféra cette communauté de Savigny à Mortain, où le vulgaire appela ces religieuses les *Blanches de Mortain*. Adeline mourut vers 1152 et fut inhumée à Mortain; un siècle plus tard, son corps fut transféré à Savigny, près de ceux de Godefroid et de Vital. On célèbre sa mémoire le 20 octobre.

J. Baudot.

ALLAN KARDEC. — Allan Kardec, de son vrai nom Léon-Hippolyte-Denizart Rivail, naquit à Lyon en 1804. Élève à Yverdon du pédagogue suisse Pestalozzi, il s'imprégna de l'esprit calviniste et scientiste de ce milieu. En 1835, il arrive à Paris où il donne des cours gratuits de chimie, de physique, d'anatomie comparée, d'astronomie, et poursuit la publication d'ouvrages d'enseignement primaire. C'est en 1856 qu'il assiste pour la première fois à une séance de spiritisme. Bientôt les « Esprits » lui révèlent sa mission : remplacer le catholicisme, qui a fait son temps, par une religion digne de Dieu. Le 18 avril 1857 paraissait le *Livre des Esprits, contenant les principes de la doctrine spirite sur la nature des Esprits, leur manifestation et leurs rapports avec les hommes, les lois morales, la vie présente, la vie future et l'avenir de l'humanité*. Le livre était signé Allan Kardec : il avait été révélé à Rivail qu'il avait jadis vécu en la personne d'un vieux barde celtique de ce nom. D'autres ouvrages suivirent : *Le livre des médiums, l'Imitation de l'Évangile selon le spiritisme, Le Ciel et l'Enfer ou la justice divine selon le spiritisme, la Genèse, Qu'est-ce que le spiritisme?* etc. En 1858, il fondait la *Revue spirite* et la Société spirite de Paris.

Allan Kardec n'était pas médium : on ne voit pas qu'il ait expérimenté par lui-même. Mais de nombreux médiums lui prêtaient leur concours. Ses ouvrages ne sont que des recueils de réponses reçues, et plus ou moins revues et arrangées. Quelques-uns de ces fournisseurs se sont dévoilés par la suite, tel Victorien Sardou.

La doctrine comprend : existence d'un Dieu créateur, d'une âme spirituelle unie au corps par une substance intermédiaire ou périsprit, âme appelée à se réincarner sur cette terre pour se purifier dans des existences successives jusqu'à ce qu'elle soit trouvée digne de la félicité. D'ailleurs, pas de Providence, pas d'Incarnation ni de Rédemption, pas de prière, pas d'Église ni de sacrements, pas d'enfer éternel. Jésus n'est qu'un médium excellemment doué.

Cet enseignement est censé l'expression de révélations faites par une série d'esprits désincarnés, révélations le plus souvent rapportées d'une façon anonyme sans que rien permette de les contrôler. On exige la foi aveugle à leur témoignage. Parfois on cite des fragments de Képler, de Jeanne d'Arc, de saint Louis, de saint Paul, etc. Tous ces fragments se ressemblent par une égale vulgarité de pensée et de langage, sans que rien rappelle les caractéristiques des personnages auxquels on les attribue.

La doctrine d'Allan Kardec donne l'impression obsédante du « déjà vu », du « déjà su ». C'est un mélange de vague déisme, de protestantisme rationalisé, des dogmes de la religion naturelle, des doctrines scientifiques en cours, telles qu'elles se trouvent énoncées dans des ouvrages de vulgarisation, avec l'idée de réincarnation prêchée alors par Charles Fourier et Pierre Leroux. Tout cela plus ou moins maladroitement amalgamé. Rien qui demande l'intervention des esprits.

Allan Kardec mourut le 31 mars 1869, d'une rupture d'anévrisme. Sa dépouille repose au Père-Lachaise.

Ses principaux ouvrages ont été mis à l'index. Ils le sont *de jure* pour leur enseignement expressément contraire à l'Église catholique.

Lucien Roure, *Le merveilleux spirite*, 5e édit., Paris, 1923, p. 10-16, 51-52, 224-232; René Guénon, *L'erreur spirite*, Paris, 1923, p. 32-39.

Lucien Roure.

ALLARD Paul (1841-1916), né à Rouen en 1841. Après de brillantes études à l'institution Join-Lambert, il voyagea. Rome surtout le retint, et à Rome Jean-Baptiste de Rossi, l'illustre archéologue romain, dont il fut le meilleur disciple, de l'aveu même de Mariano Armellini, qui a laissé après lui la belle histoire des *Chiese di Roma*. Bientôt les catacombes n'eurent plus de secrets pour Paul Allard. Et sa traduction de la *Rome souterraine* de Nordcote et Brownlow, les notes érudites dont il enrichit l'ouvrage, le désignèrent dans le monde savant comme le futur historien des persécutions.

Lentement et curieusement il amassa les matériaux qui ont servi à construire cette admirable *Histoire des persécutions* que huit ou même dix volumes ont à peine achevée : *Histoire des persécutions pendant les deux premiers siècles*, un volume; *Histoire des persécutions pendant la première moitié du IIIe siècle* (Septime-Sévère, Maximin, Dèce), un volume; *Les dernières persécutions du IIIe siècle* (Gallus, Valérien, Aurélien), un volume; *La persécution de Dioclétien et le triomphe de l'Église*, deux volumes; *Julien l'Apostat*, trois volumes; *Le christianisme et l'Empire romain, de Néron à Théodose*, trois volumes; *Dix leçons sur le martyre*, données à l'Institut catholique de Paris (février-avril 1905), un volume; sans parler de l'article *Martyre* du *Dictionnaire apologétique*, qui forme un véritable volume. La plupart de ces ouvrages ont été couronnés par l'Académie française.

En étudiant l'antiquité chrétienne, Paul Allard s'émut du sort des esclaves, non moins que des souffrances des martyrs. Cela nous a valu trois beaux volumes : 1° *Les esclaves chrétiens depuis les premiers temps de l'Église jusqu'à la fin de la domination romaine en Occident;* 2° *Esclaves, serfs et mainmortables;* 3° *Les origines du servage en France*.

A cette liste d'ouvrages il faut joindre : *Études d'histoire et d'archéologie* (un volume); *L'art païen sous les empereurs chrétiens* (un volume); deux excellentes monographies : *Saint Ambroise* et *Saint Sidoine Apollinaire*, de la collection *Les saints*.

Entre temps Paul Allard collaborait à diverses *Revues*, notamment à la *Revue des questions historiques* dont il devint le directeur, après le fondateur, M. de Beaucourt. Les œuvres d'apostolat et de propagande sollicitaient également son activité. Il fonda à

Rouen, d'accord avec quelques amis, l'*Union catholique de la Seine-Inférieure*. C'est en sa qualité de président de l'*Union* qu'il organisa les deux Congrès catholiques qui se tinrent à Rouen en 1883 et en 1885, et où il se révéla comme un maître de la parole. Le meilleur fruit de ces séances, que Rouen ne devait plus voir se renouveler, fut la création des *Congrès scientifiques internationaux des catholiques*, qui se réunirent successivement à Paris (1888 et 1891), à Bruxelles (1894), à Fribourg (1897), et qui furent peut-être les plus hautes manifestations de la pensée chrétienne au XIXe siècle.

E. VACANDARD.

ALLEMAGNE. — I. Allemagne ancienne. II. Allemagne nouvelle.

I. ALLEMAGNE ANCIENNE. — 1° *Jusqu'au XVIe siècle.* — Dans la Germanie, incorporée au monde romain, ou pénétrée par lui, le christianisme s'est répandu de bonne heure. Tertullien, *Adv. Judeos*, VII, mentionne ces contrées inaccessibles aux Romains et soumises au Christ : celles des Daces, des Germains, des Scythes. Saint Irénée, *Adv. Hær.*, I, XX, 2, nous apprend « que les Églises de Germanie n'ont pas d'autre foi que celles d'Espagne, de Gaule, d'Orient, d'Égypte, d'Afrique. » Pour les Églises d'Allemagne, comme pour celles des Gaules, les noms des premiers évêques sont de forme latine ; et de part et d'autre, les Églises se sont prévalues d'une descendance apostolique immédiate, mal aisée à établir; de part et d'autre, quelques *Passions* de martyrs, qui ont retenu l'attention, sont antérieures au IVe siècle. A cette époque, le christianisme est plus répandu. Sozomène, II, 6, rapporte la conversion des peuples qui habitent les bords du Rhin. Ammien Marcellin, XXXVII, X, 2, décrit la prise de Mayence au jour d'une fête chrétienne. A Trèves, cité impériale, saint Athanase exilé et saint Martin de Tours séjournent quelque temps; l'évêque saint Paulin de Trèves est un des plus courageux opposants à l'arianisme.

Au VIe siècle reprend l'évangélisation de l'Allemagne. Des Irlandais l'entreprennent : saint Fridolin, saint Colomban, saint Gall, un poitevin, saint Emmerand, un nantais, saint Amand, des anglo-saxons, saint Willibrord, et le plus grand de tous : saint Boniface, dont l'encyclique de Benoît XV, *In hac tanta*, 14 mai 1919, rappelle avec complaisance l'apostolat. Muni par Rome de pleins pouvoirs, il sillonne l'Allemagne de 718 à 755; il abat le chêne de Geismar, symbole du paganisme, et il fonde le monastère de Fulda. Il est archevêque de Mayence et il ouvre les premiers monastères de religieuses. La conversion des Saxons a été souvent reprochée à Charlemagne; en réalité, les Saxons avaient déçu l'empereur par des promesses réitérées et aussitôt violées; et celui-ci n'édicta de peines graves que contre un paganisme associé à des crimes de droit commun. Comme Charles-Martel, Othon Ier et saint Henri établirent de nouveaux diocèses, dont ils avaient souvent conquis le territoire, bâti la cathédrale et doté le clergé; il se comprend que l'Église, par reconnaissance et déférence ait, consenti à ces princes et à leurs descendants un certain droit de désigner les titulaires; saint Henri se mêla à cinquante nominations épiscopales, d'ailleurs excellentes; c'était pour plus tard le germe de la querelle des investitures. Le recrutement extra-ecclésiastique des pasteurs amena la simonie et l'inconduite. Pour éviter la sentence du pape, d'ailleurs plus facile à fléchir que les princes d'empire, Henri IV s'en vint à Canossa, par une démarche où la politique avait plus de part que la sincérité. La tentative de schisme de l'empereur — qui avait créé un antipape — fut terminée par le concordat de Worms (1122): la liberté de l'élection était promise, l'investiture par l'anneau et la crosse était laissée à l'Église. Frédéric Barberousse reprit cette politique d'impérialisme païen : il disposait à son gré des évêchés, il suscita trois antipapes, mais Alexandre III, soutenu par les communes lombardes, et par tous les guelfes, triompha de l'empereur et des gibelins. Frédéric II, l'ancien pupille d'Innocent III, reprit la lutte contre Grégoire IX, Innocent IV et le concile de Lyon. Le livre des trois imposteurs (Moïse, Jésus-Christ et Mahomet), la politique de Pierre des Vignes et de Thaddée de Suesse, la faveur accordée publiquement aux Sarrasins par Frédéric II montraient combien l'attaque contre l'Église était violente et cynique. Louis de Bavière, assisté des chefs des fraticelles, fit opposition au pape Jean XXII. Auprès de lui Marsile de Padoue énonce la première proposition qui attaque l'infaillibilité du pape.

On sait quelles illustrations l'Église d'Allemagne a connues en ces siècles tourmentés : Helfta, le monastère de cisterciennes où ont vécu les deux saintes Gertrudes et les deux saintes Melchtildes, et l'incomparable Élisabeth de Hongrie, morte à Marbourg, canonisée quatre ans après sa mort; saint Bruno et saint Norbert, qui ont tous les deux fondé leur ordre en France; parmi les premiers dominicains, l'aimable Jourdain de Saxe, Albert le Grand, bientôt Henri Suso.

Le 1er volume de l'*Allemagne et la Réforme* de Janssen, le 1er volume de la *Geschichte des deutschen Volkes* du P. Michael montrent combien la vie du peuple allemand était pénétrée et vivifiée par l'influence de l'Église catholique.

2° *Depuis Luther.* — L'occasion du luthéranisme fut une prédication des indulgences qui n'avait rien d'insolite; la doctrine de Tetzel était très traditionnelle; mais les *Gravamina Germaniæ* étaient dans l'air; ils avaient aiguisé la verve insolente de Ulrich de Hütter et des humanistes; Sickingen était prêt à être, avant Philippe de Hesse, le soldat de la réforme. Graduellement Luther se révolte, et, après avoir renouvelé des protestations plus ou moins confuses, il devient certain « que la papauté est l'empire de Babylone et la tyrannie de Nemrod. » Le 10 décembre 1520, à Wittenberg, Luther brûle la bulle et le droit canon. En vain, Cochlée, Eck, Pighi répondent solidement aux assertions de Luther qui, au sortir de Worms, est caché à la Wartbourg par son protecteur, l'électeur de Saxe; en vain Adrien VI fait observer par le nonce Cheregato : « Les *Gravamina* ne dispensent pas de l'unité de la foi, et un pape allemand vous en délivrera. » Les princes, moins logiques que les anabaptistes, tempèrent l'application des principes de Luther; celui-ci écrit *Avertissement à tous les chrétiens de s'abstenir de la sédition, de la révolte; Contre les paysans pillards et assassins.*

Les qualités et les défauts de Luther le rendaient également populaire. Voir LUTHER. Les rivalités qui partageaient l'Allemagne, plus encore la rivalité de François Ier, et aussi les difficultés que la politique suscitait à Clément VII et à Paul III, empêchèrent Charles-Quint de lutter efficacement contre le protestantisme. Dans le personnel ecclésiastique du XVIe siècle, le protestantisme trouva des alliés efficaces et plus ou moins explicites. L'un des envoyés pontificaux, Miltitz, trop adonné à l'*exercitium compotandi*, un nonce Vergerio, passèrent à la Réforme. L'archevêque de Cologne, Hermann de Wied, s'il n'avait rencontré dans sa ville d'énergiques résistances, l'aurait peut-être menée à l'hérésie. L'archevêque de Mayence, Albert de Brandebourg, par sa vie mondaine et princière, n'était guère qualifié pour défendre l'Église. Si les religieux ont fourni un contingent de pasteurs, il y eut des maisons entières qui résistèrent malgré les pires violences. Voir dans le 3e volume de Janssen. Les augustines d'Einbek, par

exemple, n'obtenant de vivres que le jour où elles passent le cadavre d'une religieuse morte de faim, 1537.

Les partisans de la nouvelle doctrine durent à leurs réclamations contre les décisions de la diète de Spire (1529) leur nom de *protestants*. Ils protestaient contre la liberté laissée aux catholiques d'assister à la messe dans les parties non catholiques de l'Allemagne : ils protestaient donc contre la liberté de conscience. La manière dont le protestantisme fut introduit en Allemagne et dans les autres pays faisait dire à Döllinger : « Historiquement, rien n'est plus inexact que de représenter la Réforme comme un mouvement favorable à la liberté de conscience. » La confession d'Augsbourg — expression adoucie des idées de Luther — était donnée en 1530. L'introduction du protestantisme est violente en Hesse, en Saxe (après la mort du duc Georges), en Brandebourg, en Wurtemberg, en Prusse. Luther avait conseillé à Albert de Brandebourg « de se mettre au-dessus de la règle sotte et absurde de son ordre, de prendre femme, et de transformer la Prusse en principauté séculière. » La guerre évangélique de 1552 a été d'une fureur sauvage. Autour de Nüremberg, Albert de Brandebourg-Culmbach fit brûler 2 villes, 2 couvents, 17 églises, 90 châteaux, 170 villages, 4 000 localités et 3 000 arpents de forêts. Le libre évangile apportait la liberté à l'esprit et à la chair; en son nom, cloîtres et biens d'Église passaient aux mains des princes. On comprend l'aveu mélancolique d'impuissance de l'un des théologiens de ces diètes sans cesse renaissantes, Jules Pflug, qui disait : « J'avoue ignorer le syllogisme qui remettra au couvent les moines évadés, et décidera les États à restituer les biens sécularisés. » Les 3 volumes de *La Réformation* de Döllinger et les 8 volumes de Janssen donnent très abondamment la preuve du désordre religieux, moral, intellectuel et social auquel aboutit promptement la Réforme. La cause catholique était soutenue par la fidélité de quelques princes de l'Église comme Hosius et Commendon, par saint Fidèle de Sigmaringen, capucin, les chartreux de Cologne, parmi lesquels mourait, en ce temps-là même, Lansperge, et les premiers jésuites, surtout le bienheureux Pierre Le Fèvre et le bienheureux Canisius, dont le catéchisme devait instruire tant de générations de fidèles. *Petrus Canisius et Paulus Hoffæus ipsi nos docuerunt legem tuam, Domine*, disaient parfois les catholiques. Les ducs Albert V et Guillaume V de Bavière furent après le concile de Trente les soutiens éclairés et déclarés du catholicisme.

La formule de concorde, déterminée en 1577 par les protestants, était une contradiction du principe même du protestantisme. A cette époque, le concile de Trente avait arrêté les décrets de la réforme catholique, et saint Ignace avait fondé ce Collège germanique qui envoyait en Allemagne de bons ouvriers catholiques. Les collèges et les congrégations de la très sainte Vierge fondés par les jésuites aidèrent beaucoup le mouvement catholique.

Le XVII^e^ siècle s'ouvrit par la guerre de Trente ans qui amena à l'Allemagne encore bien des maux, et aux protestants, à cause de l'alliance de Richelieu, bien des avantages. Innocent X protesta seul contre la paix funeste des traités de Westphalie. Cette paix reconnaissait et confirmait la situation de fait de l'année 1624. La réserve ecclésiastique valait pour les deux confessions; chaque prince avait droit de réforme : ses sujets devaient garder sa religion ou s'exiler. Ainsi le Palatinat, en 40 ans, avait changé quatre fois de religion. Un siècle d'agitations si violentes et la diffusion d'une doctrine qui niait les bonnes œuvres eurent pour conséquence d'abondants désordres; la magie et les sciences démoniaques firent de réels ravages, mais furent le prétexte d'abusives rigueurs. Des théologiens s'élevèrent contre ces injustices : le prêtre Cornelius Loos († 1593), les jésuites Frédéric Spee († 1635) et Adam Tanner († 1652). Cependant, au cours du XVII^e^ siècle, un nombre notable de princes des différents pays allemands revenaient à l'antique religion, sans pouvoir réparer le tort fait à ces peuples par leurs ancêtres. Cf. Andreas Rœss, *Die Convertitenbilder seit der Reformation*, 10 vol. Le seul nom d'Holzhauser atteste la réforme du clergé.

La pensée d'une réunion entre catholiques et protestants sollicitait les plus nobles esprits : Leibnitz en échangea des lettres avec Bossuet. De son côté, le protestantisme produisait toujours une nouvelle floraison de sectes auxquelles leurs bizarreries mêmes attiraient des adeptes : sociniens, secte rationaliste d'origine italienne; partisans du mystique suédois Swendenborg ou de Gaspard Schwenkfeld; frères moraves, reste d'une secte de Bohême. Les illuminés, à la fin du XVIII^e^ siècle, ont été fondés par Adam Weishaupt, canoniste d'Ingolstadt : sorte de gnosticisme aspirant à l'irréligion et à la révolution, et animé d'une violente animosité contre les jésuites; ces derniers furent, lors de la suppression de la Compagnie, maintenus de force à leur enseignement par Frédéric II.

L'électeur de Brandebourg avait pris le titre de roi de Prusse en 1700; ce titre figure pour la première fois au calendrier romain en 1787, où le cardinal Pacca le fit entrer. Hontheim (Febronius), coadjuteur de Trèves, fut le propagateur d'une doctrine de sécularisation par l'épiscopalisme. Les trois électeurs de Cologne, Trèves et Mayence avec l'archevêque de Salsbourg, dans les *punctationes* d'Ems (1786), soustrayaient à l'autorité du pape les affaires d'Allemagne. Pacca, nonce à Cologne, écrivait : « L'incrédulité avait fait alors plus de progrès dans les pays protestants de l'Allemagne septentrionale que même en France. »

On sait l'influence anti-chrétienne des littérateurs, de Gœthe surtout, et des philosophes. Cependant le traité de Lunéville (1801) complétait l'œuvre de sécularisation. Sous Grégoire XVI, la faiblesse de l'archevêque de Cologne Spiegel dans les affaires des mariages mixtes fut rachetée par la fermeté de son successeur Clément-Auguste Droste Vischering et de l'archevêque de Posen. Bientôt apparaissaient les Sailer, les Görres, les Mœhler, les Ketteler et les Kolping, les Mallinckrodt, les Reichensperger et les Winsthorst que les volumes de Georges Goyau sur l'Allemagne religieuse ont rendu populaires parmi les catholiques de France.

Le concile du Vatican avait été préparé spécialement par les conciles provinciaux de Cologne. Plusieurs des évêques d'Allemagne, le cardinal Melchers de Cologne, Conrad Martin de Paderbron, Senestrey de Ratisbonne, et parmi les théologiens le P. Wilmers et le P. Schrader, eurent une influence marquante dans le concile. L'opposition enfiellée de Döllinger, dont Hergenröther réfutait si solidement le mauvais livre, prépare le mouvement des vieux-catholiques.

Une opposition plus redoutable fut celle du *Kulturkampf*, tentative d'Église nationale donnant mainmise à l'État sur toutes les libertés essentielles de l'Église. La résolution et le courage des évêques, des prêtres et des fidèles eurent gain de cause. De 1883 à 1887, les lois de mai (1873) étaient lettre morte. Voir Bismarck.

Le cardinal Steinhüber, se demandant pourquoi il y avait un nombre si restreint de causes de béatification d'Allemands, en voyait la cause dans la fréquentation habituelle et pacifique des non-catholiques : « La pieuse simplicité de la foi, la délicatesse de la conscience, le zèle à exercer les devoirs religieux, la doci-

lité vis-à-vis des commandements de l'Église, enfin toute la vie de foi du chrétien catholique, ont à souffrir du voisinage de personnes qui tiennent toutes ces choses pour insignifiantes ou déraisonnables ou coupables. » *Stimmen aus Maria-Laach*, 1905, I, 18. De là viennent aussi ces traits que relevait la lettre des évêques allemands communiquant l'encyclique *Pascendi :* « un esprit de nouveauté, de scepticisme et de négation. » De là aussi, sans parler des louanges impériales jadis prodiguées à Luther et du projet de temple à Rome, v. *Nouvelles religieuses*, 1918, 485, ce reproche adressé à Commer rappelant Schell à l'orthodoxie : « faux Allemand. » Mais les obstacles que rencontre la vie catholique d'un peuple ne caractérisent pas cette vie elle-même. Les forces catholiques sont représentées par cet épiscopat, qui, rassemblé chaque année au tombeau de saint Boniface à Fulda, donne à son peuple un enseignement si apostolique ; par des savants comme Hettinger, Hergenröther, Cornély, entre beaucoup d'autres ; par la floraison de la vie religieuse et par celle des œuvres sociales ; on en verra plus loin des statistiques ; par le développement des congrégations de la très sainte Vierge ; par l'accroissement singulier et profondément bienfaisant de l'œuvre des retraites.

II. Allemagne nouvelle. — Le 30 avril 1920, M. von Bergen, ministre de Prusse près le Saint-Siège, devenait ambassadeur d'Allemagne, le ministre de Bavière restant d'ailleurs en charge. Le 3 novembre 1920, Mgr Pacelli de la nonciature de Munich passait à la nonciature de Berlin. L'ancienne législation civile, en matière religieuse, n'avait gardé des lois du Kulturkampf que le bannissement des jésuites, et quelques dispositions de police contre la liberté de la prédication ; elle se diversifiait suivant les pays ; concordat, en Bavière ; droit traditionnel, en Prusse et en Bade ; prépondérance d'un pouvoir civil peu tolérant, en Saxe et en Wurtemberg. La nouvelle *Constitution* (août 1919) porte : « Chaque État réglera ses rapports respectifs d'après ses propres conceptions. » Mais les articles 6, 9, 10 réservent à l'État le droit de régir l'imprimerie, les réunions, les associations ; par voie législative, l'État peut établir des principes fondamentaux en matière de droits et devoirs de la communauté religieuse.

Dans la 2e partie de la Constitution : III. *Religion et sociétés religieuses*, a. 135, tous les habitants de l'empire jouissent de la pleine liberté de croyance et de conscience ; a. 136, la jouissance des droits civils et civiques, ainsi que l'accession aux fonctions publiques sont indépendantes de la confession religieuse ; a. 137, il n'y a pas d'Église d'État ; a. 139, les dimanches et les jours de fête reconnus par l'État sont protégés comme jours de repos et de perfectionnement spirituel. — C'était donc, semble-t-il, l'abolition du *cujus religio, illius religio ;* et le libre accès des catholiques à tous les offices publics.

Or, le 18 avril 1920, à Munich, devant le nonce, le baron von Cramer-Klatt, au *Verein akademisch gebildeter Katholiken*, condamne le *Staats Kirchenthum*, qui fait du prêtre un fonctionnaire suspecté, distend les liens du peuple avec Rome, perpétue une tradition fâcheuse d'oppositions ; il critique la division surannée des diocèses, v. g. Munich, Breslau, Cologne. En avril 1920, pareillement, le congrès diocésain de Munich mesurait les difficultés : le Concordat supprimé, la contribution de l'État au budget des cultes problématique ; les dangers de l'école menacée par le matérialisme, la maçonnerie, le socialisme. Les évêques réunis à Fulda (1919) avaient déclaré : « Nous reconnaissons volontiers que la nouvelle constitution, sur plusieurs points, donne à l'action de l'Église, pour le bien de notre peuple durement éprouvé, une grande liberté ; d'autre part, nous nous plaignons douloureusement d'y trouver telles déterminations qui constituent en empiétement sur les droits imprescriptibles de l'Église. » Dans un discours au congrès catholique de Munich (octobre 1919), avec une grande netteté, l'archevêque de Cologne, Mgr Paulhaber, avait montré quelle injustice et quel dommage il y avait à exclure de la vie actuelle l'influence de l'Église.

A la nouvelle *forme politique*, les catholiques ne faisaient pas opposition. Gröber, leader du Centre, déclarait, le 13 février 1919, à l'Assemblée nationale : « Toute souveraineté, monarchique ou républicaine, repose également sur l'autorité de Dieu. » La *Germania* expliquait très exactement (20 juillet 1919) la légitimité de ce transfert d'autorité, qui avait d'ailleurs commencé de façon illégitime.

Un prêtre catholique, pour la première fois, devenait ministre d'État : l'abbé Brauns, directeur à la centrale de l'Association populaire, était ministre du Travail. Mais le nouvel état de choses avait affaibli numériquement les catholiques (ils formaient avant la guerre un tiers de la population), et ils étaient évincés de bien des places. Le traité de paix n'avait distrait de l'Allemagne que des régions catholiques : Eupen-Malmédy, Posen, pour ne pas parler de l'Alsace-Lorraine.

La *situation politique intérieure des catholiques* avait des difficultés. Que le Centre proclamât son indifférence confessionnelle, et son attachement exclusif à la politique de réconciliation et de justice : ce n'était pas nouveauté ; mais quel serait l'axe de cette politique ? Avec les alliés traditionnels, les protestants conservateurs, ou avec les socialistes ? Au congrès du Centre à Berlin (janvier 1920), Porsch formule ce programme : « participer au gouvernement, faire les sacrifices économiques et politiques pour sauvegarder l'essentiel : l'école confessionnelle et l'union de l'Église et de l'État. » Au congrès d'Essen (novembre 1920), Stegerwald, l'un des chefs des syndicats chrétiens, propose un front politique allemand, chrétien, démocrate, social. Mais d'autres orientations sont proposées à des groupes de catholiques. A Cologne, l'Union générale de la classe moyenne chrétienne d'Allemagne veut appeler les conservateurs de toute dénomination ; l'association de la noblesse catholique d'Allemagne énonce aussi une ligne de conduite différente ; le parti national allemand cherche à créer dans son sein une section catholique.

La *question de l'école* devenait de plus en plus aiguë : les appellations successives d'un même ministère : *Kultus Ministerium, Kultur Ministerium, Ministerium für Wissenschaft, Kunst und Volksbildung*, étaient déjà significatives. La constitution, IIe part., titre IV, Instruction et écoles, prévoyait des écoles d'État, et l'école unique. Elle spécifiait à l'article 149 : l'enseignement religieux est une matière régulière d'enseignement, exception faite pour les écoles non confessionnelles (laïques)... d'après le désir des parents.

Les socialistes n'avaient jamais oublié le mot d'ordre de Bebel : « Nous aspirons dans l'ordre politique à la République, dans l'ordre économique au socialisme, dans ce qu'on nomme aujourd'hui l'ordre religieux à l'athéisme. » (Reichstag, 31 mars 1881). En 1916, le parti demandait une loi scolaire, sur les bases de l'unicité, la gratuité et la laïcité. Le 13 novembre 1918, le manifeste des socialistes au peuple prussien stipulait : « Libération de l'école de toute influence religieuse. » Le 17 novembre 1918, le *Deutscher Lehrerverein* formulait à son tour une motion de laïcité. Les ministres dans les différents États étaient adaptés à cette besogne agressive. Ad. Hoffmann (Prusse), J. Hoffmann (Bavière), Fleissner (Saxe), Grotewohl (Bruns-

wick). Adolphe Hoffmann, ministre de Prusse, prenait pour conseiller pédagogique le Dr Wyneken, agitateur de la jeunesse depuis 1900, partisan d'un pur naturalisme et de la coéducation, auteur de tracts comme celui-ci : *Die neue Jugend. Ihr Kampf um Freiheit u. Wahrheit, in Schule und Elternhaus, in Religion und Erotik.* Après trois semaines, Wyneken était destitué par Hœnisch, ainsi que son représentant Vogler, aventurier de dix-neuf ans.

Le Centre et le parti populaire bavarois, les protestants nationaux, le parti populaire voulaient l'école confessionnelle : les démocrates et les socialistes voulaient la *Simultanschule* (école commune aux deux confessions). Les socialistes estimaient que la fin dernière de l'école confessionnelle est antisociale; par stratégie, ils se rallièrent à l'école commune.

Presque partout les écoles étaient confessionnelles; sauf en Hesse et Nassau, où elles étaient communes. La proportion des écoles laïques était 2,2 %, mais, parmi les instituteurs, se dessinait un mouvement de laïcité. En Prusse, il y avait 935 ecclésiastiques inspecteurs scolaires de district sur 1 271. La Constitution prévoit que les intéressés peuvent demander des écoles confessionnelles; mais les écoles normales confessionnelles sont supprimées, et de l'inspection ecclésiastique il reste à peine un vestige.

Les règlements actuels de l'école constituent un progrès relatif pour certains États et pour les familles de mariage mixte.

L'éducation religieuse des enfants est déterminée d'après le consentement du père et de la mère; s'ils sont en désaccord, on suit les règles du Code civil en cas de désaccord du père et de la mère; l'enfant qui a douze ans révolus ne peut contre son gré être attribué à une autre confession; à quatorze ans révolus, l'enfant peut choisir lui-même. Le baptême détermine la confession de l'enfant, en cas de mariage mixte, et non plus la religion du père, laquelle, dans la loi prussienne, prévalait, même après la mort du père, et même contre la volonté testamentaire du père, et même si, à la mort du père, les enfants étaient à l'école catholique depuis moins d'un an.

Une réforme d'inspiration socialiste, se parant du prétexte d'économie, était la *Grundschule*, école élémentaire unique, interconfessionnelle, égalitaire. Le 11 juin 1920, le ministre de l'Intérieur tient une *Reichsschulconferenz*. L'unité de l'enseignement est la condition nécessaire de l'unité nationale Le gouvernement désigne une commission de 600 membres, parmi ceux-ci à peine 100 catholiques. Des conseils des parents, Elternbeiräte, le prêtre était systématiquement exclu. Le programme nouveau aura « une certaine liberté de mouvement et d'allure qui ne comprimera plus les cerveaux inquiets. » En octobre 1920, des milliers d'enfants défilèrent dans les rues de Berlin derrière des pancartes : « Nous ne voulons plus de religion. » Le conseil municipal de Berlin élit comme Oberschulrath un juif libre penseur et d'un socialisme utopiste, le Dr Löwensteim; cette élection, vu les réclamations des parents, ne peut être ratifiée. En janvier 1924, lettre collective de l'épiscopat. Elle constate que la poussée de matérialisme rend l'école confessionnelle encore plus désirable; elle émet douze vœux, dont la R. P. S. (répartition proportionnelle scolaire). Elle recommande aux parents de faire respecter la foi de leurs enfants par les maîtres nommés aux écoles confessionnelles. En Prusse, les socialistes créent des écoles laïques : Hœnisch, le 10 avril 1920, désavoue cette illégalité, et la consacre. Ces écoles seront appelées catholiques ou évangéliques « sans enseignement de la religion. »

En Bavière, une pétition pour l'école confessionnelle est signée par 55 % des ayants droit (catholiques ou non catholiques, 1922); à Munich, 78 % des parents la demandent. Des ordonnances prescrivent une consultation, valable pour un an si elle prononce pour l'école confessionnelle, valable pour dix ans si elle choisit la *Simultanschule*. — En Saxe, où la tradition était l'intolérance, dès janvier 1919 l'enseignement du catéchisme est prohibé; en aucun cas dispense de l'assiduité n'est accordée pour un motif religieux. Du 1er novembre au 6 décembre 1922, il y eut grève presque générale des enfants catholiques aux écoles de Plauen, en Saxe. — En Bade, l'école était commune aux deux confessions, l'enseignement de la religion était réglementaire, l'influence était chrétienne : 45 % des électeurs ont pétitionné pour ce *statu quo*. — En Hesse, situation analogue, mais la sécularisation plus avancée. — En Wurtenberg, il reste quelque inspection ecclésiastique; l'ancien ordre de choses a peu changé. — Thuringe et Brunswick, de longtemps hostiles. L'enseignement religieux y est remplacé (pendant quatre ans) par un *Gesinnungsunterricht* et une *Lebenskunde*. Le *Volkskommissariat für Volksbildung* a été chargé de l'inspection. Le ministre a rédigé une ordonnance *Zur Vermeidung religiöser Beeinflussung*.

Religieux. — Constitution, IIe partie, III, 1. 137. Le groupement de sociétés religieuses à l'intérieur de l'empire n'est soumis à aucune restriction. Toute société religieuse ordonne et administre ses affaires en toute indépendance dans les limites de la loi qui s'applique à tous. Les sociétés religieuses acquièrent la capacité juridique suivant les prescriptions générales du droit civil.

En 1920, il se fondait 46 maisons religieuses; mais des rapatriés des pays de l'Entente en formaient plusieurs.

En 1922, 8 697 religieux dont 2 892 prêtres, 1 003 novices, 486 défections. 67 222 religieuses, 7 128 novices, 6 316 défections (aucune par manque d'occupation, observe le *Kirchliches Handbuch*).

Communions. — Pour 21 339 922 catholiques, 194 434 734 communions.

Étudiants en théologie : 1920 : 3 443; 1921 : 3 423; 1922 : 3 161. L'afflux anormal de l'après-guerre a cessé; les difficultés économiques sont un obstacle. Des séminaristes doivent travailler comme mineurs pendant les vacances.

Confessions. — 1890 : protestants, 62,7 %; catholiques, 35,7 %. — 1900 : protestants, 62,5 %; catholiques, 36,1 %. — 1905 : protestants, 62,1 %; catholiques, 36,4 %. — 1914 : protestants, 61,6 %; catholiques, 36,7 %, et juifs, 0.95 %.

Proportion des catholiques : Prusse, 32 %; Westphalie, 51 %; Pays rhénans, 68 %; Haute-Silésie, 88 %; Hohenzollern, 9,4 %; Saxe, 7,1 %.

Jacob Leszczynsky, juif sioniste, dans le *Peuple juif*, Berlin, 1922, compte 500 000 juifs en Allemagne.

En 1919 : 9 154 conversions au catholicisme, dont 7 295 évangéliques; 33 842 apostasies. — En 1920 : 9 456 conversions au catholicisme, dont 8 570 évangéliques; 44 704 apostasies. — En 1921 : 9 216 conversions au catholicisme, dont 8 030 évangéliques; 40 440 apostasies.

Le chiffre des conversions est plutôt minimum. Il est compté d'après les autorisations données par les évêques. Les convertis de la dernière heure n'y sont pas compris, ni les enfants qui suivent leurs parents.

Les *divisions ecclésiastiques* de l'Allemagne actuelle sont celles-ci (22 sièges dont 8 en Bavière et 8 en Prusse) :

Archevêché de Cologne. Suffragants : Munster, Paderborn, Trèves. — Archevêché de Munich. Suffragants : Augsbourg, Passau, Ratisbonne. — Archevêché de Bamberg. Suffragants : Eichstätt, Spire, Würz-

bourg. — Archevêché de Fribourg. Suffragants : Fulda, Limbourg, Mayence, Rottenbourg.

Évêchés exempts : Breslau, Ermland, Hildesheim, Meissen (évêché de Saxe rétabli depuis ces années dernières), Osnabrück.

Le Schleswig-Holstein est préfecture apostolique.

Au moment où nous achevons cet article (fin juillet 1924), on annonce la signature d'un *concordat entre le Saint-Siège et la Bavière*. Ont signé, pour le Vatican : le nonce apostolique à Munich, Mgr Pacelli; et pour la Bavière : le président du Conseil, von Knilling. La ratification du concordat sera l'œuvre de la nouvelle Diète, qui vient d'être élue. L'événement est d'une grande importance et peut avoir quelque répercussion sur d'autres nations, notamment sur les États allemands.

A. S. Krose, *Kirchliches Handbuch*, 1920-1921, 1922-1923; Hergenröther, *Kirchengeschichte;* Wilmers, *Geschichte der Religion*. On a lu dans les *Études* les articles sur les mouvements de jeunesse, du P. Doncœur, t. CLXXIII, CLXXVII, CLXXIX.

J. Dutilleul.

1. ALLIANCE, CODE DE L'ALLIANCE. — 1° Il s'agit ici de l'*Alliance* faite par Dieu avec les Israélites (Ancienne Alliance), puis avec l'Église fondée par Jésus-Christ (Nouvelle Alliance); la première, temporaire, et la seconde, perpétuelle. On dit encore : Testament, Ancien et Nouveau. C'est par l'intermédiaire des patriarches, de Moïse et des prophètes que Dieu conclut une première alliance avec le peuple qu'il destinait à préparer l'avènement du Sauveur; et c'est par l'entremise de son divin Fils que Dieu contracta l'alliance nouvelle avec l'Israël nouveau, avec le peuple chrétien substitué au peuple hébreu. L'Ancienne Alliance fut conclue solennellement au Sinaï, avec la nation entière représentée par Moïse, son chef, en même temps qu'avec chaque israélite pris en particulier. Il fut convenu que si les Israélites étaient fidèles à leur Dieu, celui-ci veillerait sur eux et tiendrait les promesses qu'il leur avait faites. Conformément au vieux rite de l'alliance solennelle, l'alliance du Sinaï fut scellée par un sacrifice. Des victimes furent immolées et le sang divisé en deux parts : Moïse répandit l'une sur l'autel pour Iahveh, et de l'autre aspergea le peuple. Notre-Seigneur conclut pareillement la nouvelle et éternelle alliance dans le sang, dans son sang divin. Voir Cène.

2° On entend d'ordinaire par *Code de l'Alliance* trois chapitres de l'Exode, XXI-XXIII, 19 (d'autres disent : XX, 22-XXIII, 33). Les prescriptions qui y sont formulées, et qui sont comme l'essentiel du Code civil et criminel du peuple israélite, sont ainsi appelées parce qu'elles servent de base à l'alliance qui va être conclue au Sinaï, Ex., XXIV, 7. Quoi qu'aient pu imaginer bon nombre de critiques, le *Code de l'Alliance*, substantiellement tout au moins, remonte à Moïse. Voir Pentateuque. Quant à ses points de ressemblance avec la loi de Hammourabi, ils ne nous embarrassent aucunement : au mot Hammourabi, on verra, du reste, que ces ressemblances partielles n'empêchent pas la loi de Moïse de l'emporter sur bien des points importants.

Voici, par exemple, quelques prescriptions concernant les faibles, Ex., XXII, 20-26 (trad. Crampon, 1923) :

Tu ne maltraiteras point l'étranger et tu ne l'opprimeras point, car vous avez été des étrangers dans le pays d'Égypte.

Vous n'affligerez point la veuve et l'orphelin. Si tu les affliges, ils crieront vers moi, et j'entendrai leur cri; ma colère s'enflammera, et je vous détruirai par l'épée, et vos femmes seront des veuves et vos enfants des orphelins.

Si tu prêtes de l'argent à quelqu'un de mon peuple, au pauvre qui est avec toi, tu ne seras point à son égard comme un créancier, tu n'exigeras pas de lui d'intérêt.

Si tu prends en gage le manteau de ton prochain, tu le lui rendras avant le coucher du soleil; car c'est sa seule couverture, c'est le vêtement dont il s'enveloppe le corps : sur quoi coucherait-il ? S'il crie vers moi, je l'entendrai, car je suis compatissant.

Ce n'est pas encore l'Évangile, mais n'en est-ce pas comme l'aurore ? Où trouve-t-on quelque chose de comparable quinze siècles avant Jésus-Christ ?

J. Bricout.

2. ALLIANCE DES GRANDS SÉMINAIRES DE FRANCE. — L'Alliance des maisons d'éducation chrétienne était fondée depuis 1872, et elle rendait de grands services à toutes nos écoles secondaires, y compris nos petits séminaires. Assemblées générales ou congrès annuels, éditions très soignées d'auteurs classiques et de tout ouvrage de classes publication d'une revue mensuelle : autant de moyen d'action mis au service des établissements d'enseigne ment secondaire, et l'éducation de nos tout jeunes clercs en bénéficiait largement.

Quand, en 1904, la loi expulsa de nos grands séminaires les derniers « réguliers » — lazaristes et sulpiciens — à qui fussent confiés, en France, la moitié environ de ces établissements, les « directeurs » qu'il fallut improviser avaient besoin de conseils. Il importait, au surplus, de maintenir dans tous les séminaires une certaine unité de vues. C'est alors que se fit jour l'idée de fonder, plus ou moins sur le modèle de l'Alliance des maisons d'éducation chrétienne, une Alliance des grands séminaires de France. Heureuse idée, certes. Émise d'abord par le supérieur du grand séminaire de Belley, le vénérable M. Perretant, et par un de ses directeurs, bien connu du clergé français, l'abbé Dementhon, elle fut jugée féconde et pratique par le sulpicien Guibert, supérieur du séminaire de l'Institut catholique de Paris, et par Mgr Péchenard, alors recteur de l'Institut, plus tard évêque de Soissons. Ils s'y intéressèrent et y intéressèrent le cardinal Richard. De modestes réunions préparatoires eurent lieu, et bientôt, les 17 et 18 juillet 1906, se tenait à Paris un premier congrès. Le Saint-Siège ne tardait pas à prodiguer ses encouragements à l'institution naissante et à lui donner un cardinal protecteur, le cardinal Vivès.

Le premier volume des comptes rendus de ses congrès en publia les statuts. En voici le texte intégral :

Article premier. — Une *Alliance des grands séminaires* est instituée sous le patronage de saint Charles Borromée et de saint Vincent de Paul, entre les supérieurs et les directeurs des établissements destinés à la formation du clergé en France. L'association a son siège à Paris.

Art. 2. — Au point de vue légal, l'Alliance est organisée sous le régime de l'association déclarée, suivant la loi du 1er juillet 1901.

Art. 3. — Le but que se proposent les membres de l'Alliance est de mettre fraternellement en commun leurs prières, leurs réflexions et leur expérience, dans l'exercice des questions qui intéressent l'éducation des jeunes clercs, afin d'arriver à une certaine unité de vues et de pratiques, tout en respectant avec une religieuse déférence l'autonomie de chaque séminaire et la pleine autorité des évêques.

Art. 4. — Les conditions d'admission comme membre actif dans l'Alliance sont les suivantes :

a) Appartenir, à un titre quelconque, au personnel dirigeant ou enseignant des grands séminaires, en France;

b) Avoir l'autorisation de l'évêque diocésain;

c) Verser une cotisation annuelle de 5 francs pour subvenir aux besoins généraux de l'œuvre.

Toute adhésion donnée dure jusqu'à révocation.

Art. 5. — Pourront être conservés, sur leur demande, à titre de membres honoraires, les anciens directeurs et professeurs de grands séminaires, ayant précédemment adhéré à l'Alliance.

Art. 6. — L'Alliance est administrée par un bureau central qui se compose d'un président, de deux vice-présidents, d'un secrétaire et d'un trésorier.

Art. 7. — L'élection de tous les membres du bureau est faite par l'assemblée générale, avec une seule voix par séminaire représenté.

Art. 8. — La durée des pouvoirs des membres élus est de trois ans; le président et le secrétaire sont rééligibles.

Art. 9. — Les fonctions de membres du bureau consistent à veiller aux intérêts généraux de l'Alliance, dont ils sont les représentants; — à traiter les questions qui réclament une prompte solution; — à fixer la date et le lieu de l'assemblée générale; — à convoquer à cette assemblée; — à préparer la programme des questions à y étudier; — à pourvoir à la bonne tenue des séances et à l'organisation matérielle des congrès, etc.

Art. 10. — L'assemblée générale est composée exclusivement de tous les membres de l'Alliance.

a) Elle se réunit une fois par an, avec l'agrément de l'autorité ecclésiastique locale et sous la présidence d'honneur de l'évêque du diocèse.

b) On y traite des diverses questions pratiques qui se rapportent au recrutement, à l'éducation et à la persévérance des jeunes clercs, suivant un programme arrêté par le bureau et adressé d'avance à tous les membres adhérents.

c) On s'y interdit formellement toute discussion sur des questions de pure doctrine ou sur des controverses irritantes; on y évite avec soin tout ce qui pourrait blesser le respect de la hiérarchie ecclésiastique, et, dans les efforts à faire pour adapter sagement l'éducation cléricale aux besoins de notre temps et de notre pays, on apportera toujours une filiale et absolue soumission aux directions pontificales et épiscopales.

d) Les conclusions adoptées n'ont aucun caractère obligatoire; et chaque supérieur n'en retiendra que ce qui s'harmonisera avec les instructions reçues de son évêque.

L'Alliance a tenu neuf congrès, dont huit à Paris, et le dernier à Paray-le-Monial. Les comptes rendus en forment neuf volumes du plus haut intérêt. Comme le disait la note officielle publiée en tête du huitième tome (1913), en lisant ces volumes, « on peut se faire une idée des services rendus par l'Alliance aux séminaires de France. Il n'est guère de questions relatives à la vie de ces maisons d'éducation cléricale qui n'aient été étudiées à la lumière des enseignements pontificaux et épiscopaux et en utilisant l'expérience des membres qui avaient vieilli dans la direction des séminaires. » La formation intellectuelle des séminaristes, leur formation morale, leur formation à la piété, leur initiation au ministère pastoral et aux œuvres apostoliques, ont fait l'objet de nombreux rapports ou conférences, préparés avec soin et suivis de discussions aussi instructives que fraternelles. Rien de ce qui intéresse nos jeunes clercs n'a été négligé : hygiène dans les séminaires, récréations et vacances des séminaristes, persévérance des séminaristes-soldats et des jeunes prêtres à leurs débuts dans le ministère, tout a été examiné et traité avec le seul souci de faire le bien et avec une compétence manifeste. Ajoutons qu'on se préoccupait aussi, dans les congrès, du perfectionnement moral des directeurs eux-mêmes et que, dans les retraites spirituelles qui furent instituées pour les congressistes, on travaillait à les sanctifier personnellement.

Le succès avait été rapide et grandissant. Quatre-vingt-quatre diocèses avaient adhéré en 1914 : c'était presque l'unanimité. Trois cent quatre directeurs de séminaires, sur un peu plus de six cents, comptaient parmi ses membres actifs. Tout faisait prévoir que l'Alliance, qui nous avait rendu tant de services au lendemain des lois liberticides de 1904 et de 1905, exercerait longtemps son « action salutaire, » — c'est le mot du télégramme pontifical de 1912, — notamment après la terrible guerre qui vida en grande partie nos séminaires et décima si cruellement notre jeune clergé. Les deux premiers présidents, Mgr Péchenard et M. l'abbé de la Porte, supérieur du grand séminaire de Versailles, avaient été élevés à l'épiscopat; leur successeur, M. Burtey, supérieur du grand séminaire de Dijon, continuait de la diriger avec la même autorité et la même sagesse. Le compte rendu de son dernier congrès avait été publié, en 1914, avec l'approbation formelle de la S. Congrégation Consistoriale, laquelle en avait revu le texte avec un soin très minutieux.

La guerre vint interrompre les réunions. Mais on comptait bien les reprendre après la cessation des hostilités. Le 6 janvier 1920, par l'entremise du cardinal Gasparri, Benoît XV bénissait et encourageait la préparation du prochain congrès. Or, vingt jours après, la S. Congrégation des Séminaires et Universités adressait aux évêques de France la lettre suivante :

Conformément aux requêtes qui lui ont été adressées, le Saint-Siège a été amené à examiner la question de savoir s'il y a opportunité à reprendre, après une cessation de plusieurs années, les réunions annuelles dites *Congrès de l'Alliance des grands séminaires.*

C'est par une louable tentative que furent provoquées, à la suite d'événements douloureux pour les intérêts de la religion en France, les assemblées de supérieurs et de professeurs de séminaires, dans le but de travailler plus efficacement à la reconstitution urgente des établissements de formation sacerdotale.

Tout en reconnaissant les avantages qui ont résulté, en des circonstances exceptionnelles, de ces réunions qu'il a bénies et encouragées, le Saint-Siège estime qu'il n'y a plus lieu de les maintenir, du moins dans leur forme actuelle.

En effet, à l'ensemble des questions qui intéressent soit l'organisation des études ecclésiastiques, soit la discipline et la piété des clercs, il est largement pourvu par la Sacrée Congrégation des Séminaires et Universités, par le nouveau *Code de droit canonique* et par de nombreux documents pontificaux. Pour ce qui est de l'examen de certaines questions secondaires ou régionales, s'il y a lieu, des évêques ont justement proposé de convoquer périodiquement ou à intervalles irréguliers des réunions provinciales de supérieurs et de professeurs de séminaires. Ces réunions devront avoir un programme dressé d'entente par le métropolitain et les évêques de la province, et se tenir sous la présidence d'un archevêque ou évêque.

A l'heure où l'Alliance interrompit ainsi son travail, de multiples pays étrangers arrivaient à son président des demandes de renseignements sur son organisation. Bien plus, c'est d'elle, de son esprit, de ses statuts que s'inspirait l'Alliance, fondée un an ou deux après, des grands séminaires et des facultés théologiques de Pologne. On veut espérer que, si de nouveaux besoins généraux en font, tôt ou tard, sentir le besoin, l'Alliance des grands séminaires de France obtiendra des autorités ecclésiastiques, auxquelles elle n'a jamais manqué de donner satisfaction par sa docilité filiale, la liberté de reprendre son œuvre sous sa forme première.

J. Bricout.

3. ALLIANCE DES MAISONS D'ÉDUCATION CHRÉTIENNE. — La loi du 15 mars 1850 nous avait donné la liberté de l'enseignement secondaire, du moins en des proportions assez grandes pour élever dans la foi chrétienne une partie notable de la jeunesse française. Les catholiques se hâtèrent de tirer profit de cette loi émancipatrice. Or, parmi les moyens qu'ils y employèrent, il faut compter la fondation, en 1872, de l'Alliance des maisons d'éducation chrétienne, qui devait rendre de si éminents services à toutes nos écoles secondaires, y compris nos petits séminaires. Assemblées générales ou congrès annuels, où sont examinées avec compétence et sagesse toutes les hautes questions que soulèvent l'instruction et l'éducation de la jeunesse; éditions très soignées d'auteurs classiques et de tout ouvrage de classes; publication d'une revue mensuelle, *L'enseignement chrétien*, où les études théoriques et les indications pratiques s'unissent fort utilement : que de moyens d'action furent mis par l'Alliance au service de nos

institutions d'enseignement secondaire! Aussi comprend-on sans peine qu'elles y aient presque toutes adhéré avec empressement. L'Alliance s'est même recruté des adhésions ou des sympathies jusque parmi les établissements des pays étrangers, surtout de ceux de langue française. — C'est la maison Poussielgue, de Gigord, 15, rue Cassette, Paris (6e), qui édite ses publications.

On lui a quelquefois reproché de former moins des hommes que des enfants de chœur. Mais c'est là un jugement qui n'est pas fondé Et si la France chrétienne fait toujours bonne figure en dépit des persécutions, c'est en grande partie à nos collèges et à l'Alliance que nous en sommes redevables. C'est aussi à eux et à elle que nous devons cette culture des vocations qui se développe de plus en plus dans les classes moyennes et supérieures de la nation.

Quant à l'enseignement proprement dit, sans qu'elle ait sacrifié l'instruction religieuse à la préparation du baccalauréat, l'Alliance s'en soucie tout autant que l'Université : les succès qu'elle obtient en sont la preuve. Chez elle, les vieilles humanités restent en honneur, mais on ne manque pas, pour autant, de s'accommoder aux changements, aux progrès et aux nécessités du siècle. Si bien que, dans nos collèges, comme les classiques païens ne font pas oublier les auteurs chrétiens, de même les langues anciennes ne font pas négliger les langues modernes ni, non plus, les sciences de la nature.

Voici, déjà, plus de cinquante ans que l'Alliance des maisons d'éducation chrétienne est à l'œuvre. Son passé fait heureusement augurer de son avenir : familles chrétiennes ou maîtres de notre enseignement secondaire continueront d'avoir confiance en elle et, elle, ne cessera pas de bien mériter de l'Église et de la France.

J. Bricout.

ALLOCATIONS FAMILIALES. — Ils sont déjà anciens les efforts des vrais sociologues et des catholiques pour faire rentrer l'idée et les préoccupations familiales dans le monde social, et aussi dans le monde économique et dans la rémunération du travail. Voilà quarante ans que Léon Harmel, au Val-des-Bois, fondait sa caisse de famille gérée par ses ouvriers eux-mêmes et qui complétait chaque semaine le salaire, quand il était insuffisant pour telle ou telle famille particulièrement chargée d'enfants. Voilà quarante ans bientôt que l'abbé Lemire bataillait à la Chambre et obtenait, par son robuste bon sens et sa fine bonhomie, des allocations aux naissances ou de modestes suppléments mensuels aux familles nombreuses pour les cheminots du réseau Nord, ou d'Orléans, ou du P. L. M., ou pour les fonctionnaires d'un grand nombre d'administrations publiques. Voilà plus de trente ans que les théologiens ont rompu d'innombrables lances contre le libéralisme économique et pour ce qu'on appelait alors le salaire familial. Mais ces nécessaires et timides essais n'avaient pas véritablement pénétré dans le monde du travail, sans doute parce qu'on n'avait pas trouvé le moyen pratique de les généraliser.

Ce moyen est désormais trouvé et l'institution des allocations familiales est devenue une des plus belles œuvres de paix sociale de notre pays. Étudions-en rapidement l'histoire, les progrès, les difficultés rencontrées, les conditions de leur durée et de leur développement.

1. — Un nom doit s'écrire en tête de cet historique : le nom de M. Romanet, jeune ingénieur des usines Joya, à Grenoble. C'est lui qui, ému pendant la guerre par la situation de familles ouvrières, songea d'abord à leur donner un supplément de salaire par jour et par enfant, puis rendit ces allocations stables et définitives, de facultatives qu'elles avaient été jusque-là. C'est lui qui rallia à son projet l'adhésion unanime des établissements métallurgiques de l'Isère. C'est lui surtout — car c'est ici la trouvaille de génie — qui, pour répartir les risques entre les entreprises affiliées et pour que personne ne fût tenté de ne pas embaucher de pères de famille, imagina la caisse de compensation, alimentée alors par les industriels au prorata du nombre de leurs ouvriers. A partir de ce moment, les allocations familiales allaient se développer rapidement, et, comme le disait M. Deslandres à la Semaine sociale de Caen, « leur histoire est courte, simple et prodigieuse. » Voyons les chiffres.

En 1918, il y a 2 caisses pour 598 bénéficiaires.

Au 1er janvier 1920, 6; en 1921, 72.

En mai 1922, au congrès de Grenoble, on compte 92 caisses et 5 500 entreprises, distribuant 80 millions à 700 000 travailleurs. En juin 1923, au congrès de Nantes, on compte 120 caisses et 7 600 entreprises, distribuant 92 millions d'allocations à 800 000 travailleurs. En juin 1924, au congrès de Mulhouse, 152 caisses, embrassant 9 300 entreprises, distribuant 128 millions à 1 100 000 travailleurs. De pareils résultats dépassent les plus audacieuses espérances, comme ils sont au-dessus de tout éloge Il faut y ajouter les grandes firmes industrielles indépendantes, les compagnies minières, les chemins de fer, les administrations publiques, et l'on arrive alors à 763 millions d'allocations distribués à 2 700 000 travailleurs, c'est-à-dire les 3/5 de la main-d'œuvre industrielle et commerciale de la France.

Enfin la loi du 19 décembre 1922 et les décrets consécutifs du 13 juillet 1923 ont rendu les allocations familiales obligatoires pour les entrepreneurs prenant part aux adjudications au compte des administrations publiques, État, départements, communes.

Derrière ce prodigieux effort financier en faveur de la famille ouvrière, il y a quelque chose de plus beau encore peut-être, c'est tout un ensemble d'œuvres d'assistance, de prévoyance, d'hygiène, services médicaux, colonies scolaires, jardins, écoles ménagères, primes de naissance, puis d'allaitement, caisses de secours aux veuves et aux orphelins, formation des apprentis, visites à domicile, etc., qui, s'adaptant aux nécessités des villes et des régions, reconstituent les foyers, formant ou réformant ceux qui en sont et en doivent demeurer les fondateurs responsables. C'est vraiment la reconstruction sociale et morale de la famille. — Ajoutons qu'une mention spéciale doit être faite de ces nombreuses visiteuses qui sont les principales collaboratrices de cette grande œuvre.

Chaque année, un nouveau fleuron s'ajoute à cette couronne d'œuvres généreuses. L'une des plus puissantes et des plus hardies de ces caisses de compensation — celle de Roubaix-Tourcoing — ne vient-elle pas de jeter les bases d'un régime d'allocations-maladie ? Le récent congrès de Mulhouse ne vient-il pas aussi d'émettre le vœu qu'on rende le bénéfice des allocations familiales accessible à toutes les catégories de travailleurs, employés, intellectuels ou manuels, sans distinction d'emploi ni de traitement ?

Notez qu'une espèce d'émulation circule à travers toutes nos régions. Une heureuse initiative y devient rapidement contagieuse. Les audacieux entraînent les prudents et les prudents freinent un peu les aventureux, s'il y en a.

C'est ainsi que le taux moyen des allocations mensuelles versées par les caisses augmente. Il est passé de 15 fr. 73 à 19 francs pour un enfant; de 36 fr. 75 à 46 francs pour deux enfants; de 63 fr. 86 à 81 francs pour trois; de 92 fr. 85 à 124 francs pour quatre. Et sait-on ce que la caisse de compensation demande à ses adhérents ? Environ de 1 à 2 % sur le montant

des salaires de l'entreprise, tandis que le projet de loi Bokanowski, qui ne tardera sans doute pas à être voté, prévoit un prélèvement de 5 %. Qui sait si cette menace ne suffira pas pour décider les patrons retardataires à s'affilier aux caisses de leurs confrères, au lieu d'être obligés de s'affilier à des caisses d'État beaucoup plus onéreuses ?

2. — Le bien ne se fait pas ici-bas sans heurt, mais les difficultés sont utiles parce qu'elles aident à rectifier son action, parfois à éviter des erreurs.

Ne parlons pas de certaines maladresses locales ou régionales : augmentation de salaire nécessitée, suivant un contrat précédent, par une constatation d'une Commission du coût de la vie, et qui fut transformée en augmentation des allocations familiales, sans même que les ouvriers fussent consultés; suppression desdites allocations en cas de grève, sans distinction aucune de la nature de la grève, qu'elle soit voulue ou subie, juste ou injuste, politique ou professionnelle; suppression encore en cas de changement d'atelier, ou en cas d'enfants allant travailler hors de telle profession déterminée.

Encore moins parlerons-nous ici des objections socialistes — auxquelles, il faut, à tout prix, ne fournir aucune apparence de vérité — par exemple, que les allocations familiales ont uniquement pour but de diviser la classe ouvrière : d'aider à revenir à un salaire de famine ou au salaire strictement individuel; de tuer les syndicats professionnels, les rendant inutiles pour ainsi dire à force de fausse bienfaisance, etc. Pures calomnies, inventées pour dénigrer une institution dont on a vu plus haut les éminents services.

Parlons seulement de deux difficultés réelles qui obligèrent à préciser — sans y avoir encore tout à fait réussi — la nature de l'allocation *sur le terrain théologique* et aussi *sur le terrain juridique*.

On sait que les allocations familiales s'appelèrent d'abord « sursalaire familial », expression qui fut ensuite unanimement rejetée. Mais le problème restait posé, à savoir, la nature de ces allocations et le rapport qu'elles ont avec le salaire. Voir SALAIRE.

L'enseignement général de la théologie est que le salaire doit être suffisant à faire subsister l'ouvrier sobre, honnête, et dans les conditions normales de la vie, c'est-à-dire père de famille, la moyenne des besoins d'une famille se faisant par l'estimation commune.

Cette doctrine reste toujours vraie. « Le salaire vital comprenant la subsistance du travailleur et de sa famille, l'assurance contre les risques d'accident, de maladie, de vieillesse et de chômage, est le salaire minimum dû par l'employeur en justice commutative. » Ainsi s'exprimait récemment l'Union internationale d'études sociales (session 1921) sous la présidence de S. E. le cardinal Mercier, archevêque de Malines. Mais la question d'application de ces principes s'est, de nos jours, compliquée singulièrement. Dans l'état des mœurs actuelles, c'est en effet le petit nombre qui accepte les charges de famille. Le grand nombre fait donc baisser inconsciemment le taux des besoins familiaux, le rendant ainsi insuffisant pour les autres, sans parler du mauvais emploi qu'il en fait lui-même. C'est là un fait nouveau et grave, disent les observateurs les plus sérieux.

Dès lors un devoir nouveau, ou plutôt une forme nouvelle d'un devoir ancien, s'impose vis-à-vis des travailleurs chargés de famille. Cette forme nouvelle, c'est l'allocation familiale.

A quel titre est-elle donc due ? Les uns disent : en justice commutative jusqu'au troisième ou quatrième enfant, en justice distributive à partir de ce troisième ou quatrième enfant. Les autres disent que c'est le paiement, non d'une dette individuelle de l'employeur, mais d'une dette sociale contractée vis-à-vis de ceux qui assurent la perpétuité, la prospérité et la sécurité du pays. Ce dont on tient compte ici, c'est la valeur sociale du père de famille, et non sa valeur en tant que travailleur.

De ce service social ainsi rendu, l'État profite incontestablement. Il a donc pour devoir d'organiser cette œuvre dans ses nombreux services publics, et de l'encourager par ses subsides dans les entreprises privées. Les patrons sont les plus immédiatement intéressés aux familles nombreuses qui leur fournissent une main-d'œuvre abondante : ils remplissent pleinement leur devoir, puisque tout le poids des allocations familiales leur incombe actuellement. Quant aux ouvriers eux-mêmes, il n'est pas défendu de croire qu'ils n'en sont pas seulement bénéficiaires, mais qu'ils participent aussi aux charges, puisque, les allocations familiales étant inscrites par le patronat aux frais généraux de l'entreprise, l'augmentation des prix de revient et de vente retombe en partie sur les consommateurs dont les ouvriers constituent la grande masse.

L'idée vraie, c'est que c'est à la profession que devrait incomber l'organisation des allocations; nous voulons dire à la profession totale, capital et travail. Et ainsi l'on peut entrevoir le moment où ces caisses fourniront un point de rencontre aux deux facteurs de la production qui les administreront ensemble et, dans ce travail commun, apprendront à mieux se connaître et à s'estimer.

Un autre mouvement intéressant se dessine aussi dans les caisses de compensation. Plusieurs d'entre elles ont supprimé l'allocation du premier enfant pour l'accroître en faveur des suivants. La caisse de l'industrie viennoise a même supprimé les allocations aux familles ayant moins de trois enfants, dès que le dernier-né a atteint l'âge de trois ans, et elle a employé l'économie réalisée de ce chef à majorer le taux des indemnités pour les familles de trois enfants et plus. Ce mouvement ne peut-il se généraliser d'abord, puis s'accentuer, de manière à nous ramener lentement, et à la restauration des mœurs chrétiennes, et à l'application de la saine doctrine théologique sur le salaire ? Il est permis de l'espérer.

3. — Mais les allocations familiales ne tardèrent pas à rencontrer *le terrain juridique* et à y poser aussi un problème, non encore résolu.

On sait que la loi du 9 avril 1898 sur les accidents de travail accorde aux accidentés un demi-salaire et, s'il y a ensuite une diminution de la capacité de travail, une rente proportionnée. Faut-il faire entrer les allocations familiales dans le salaire et calculer sur ce bloc les indemnités ou la rente qui sont dues ? Faut-il au contraire les séparer ?

La jurisprudence, après diverses décisions qui semblaient contradictoires, vient de faire une intéressante distinction qui peut servir de guide dans l'appréciation des cas. La Cour de cassation (Chambre civile, 2 mai 1923) a déclaré que pour constituer une rémunération due, il suffit que l'allocation familiale ait été « stipulée dans le contrat de travail, ou promise dans un règlement d'atelier. » Et la Cour ajoute : « puisqu'alors l'ouvrier a été mis à même de peser les avantages qu'il pourrait en retirer comme contrepartie de son travail. »

Cette dernière phrase ne semble-t-elle pas indiquer que l'octroi de l'allocation familiale peut être, pour un ouvrier, une des raisons de contracter, et que l'on s'oriente ainsi vers l'introduction de l'allocation dans le contrat ou le quasi-contrat ?

C'est le vœu qu'a émis, en septembre 1923, l'Union internationale des études sociales de Malines dont nous avons déjà parlé : « Considérant l'heureux

développement qu'a pris l'institution dite des allocations familiales, émet le vœu, au nom de la morale et de l'intérêt social, que ces allocations qui tendent à la garantie d'une vie normale aux familles ouvrières soient incorporées aux contrats tant collectifs qu'individuels entre patrons et ouvriers. »

Il est bon de noter que l'Association familiale de l'industrie du Haut-Rhin maintient l'allocation en cas de maladie et en cas d'accident de travail. L'accidenté touche l'allocation tant qu'il est inapte au travail; si l'accident est mortel, elle est maintenue jusqu'à la limite d'âge pour les enfants inscrits au moment de l'accident.

Ajoutons enfin que, constatant l'incertitude de la jurisprudence, le Comité central des allocations familiales conseille de plus en plus à ses caisses de prendre à leur charge la garantie du risque-accident et a imaginé d'établir entre elles un lien de solidarité réciproque.

L'Annuaire du Comité des allocations familiales, 2 juin 1923. Beau volume de 438 pages qui contient une documentation complète et détaillée. S'adresser au Comité central des allocations, 7, rue de Madrid, Paris (8e), qui se tient à la disposition de tous ceux que cette institution est susceptible d'intéresser.

Paul Six.

ALPHONSE DE LIGUORI. — I. Après avoir brièvement raconté sa vie et signalé ses principaux écrits, II. Nous insisterons sur quelques points spécialement intéressants soit pour les prêtres soit pour les fidèles.

I. Vie et écrits. — Les biographies de saint Alphonse de Liguori sont assez nombreuses : les deux plus utiles pour nos lecteurs sont celles du P. Berthe, Paris, 1900 et 1923, et celle, moins volumineuse, de M. J. Angot des Rotours, dans la collection « Les Saints », Paris, 1903. L'article de J. Kannengieser : *Alphonse de Liguori*, dans le *Dictionnaire de théologie catholique*, Paris, 1903, t. I, col. 906-920, pourrait même suffire à la plupart d'entre eux. C'est à cet article que sont empruntées les citations qu'on trouvera dans la première partie de notre travail.

1° *Vie*. — Alphonse Marie de Liguori est né à Naples le 27 septembre 1696. Remarquablement doué et très laborieux, il put être initié tout ensemble aux études classiques et aux arts d'agrément, et s'appliquer à la philosophie et aux mathématiques non moins qu'aux belles-lettres. A seize ans, il était proclamé docteur en droit. A vingt ans, il plaidait. « L'avenir s'ouvrait devant lui, souriant et plein de promesses. Un événement tragique vint, en 1723, détruire toutes ces espérances et donner une nouvelle orientation à cette existence, qui semblait se diriger d'un pas si assuré vers le succès et la gloire. Un différend d'une extrême importance s'était élevé entre le duc Orsini et le grand-duc de Toscane; l'enjeu était de 5 à 600 000 écus. Le duc Orsini confia ses intérêts à notre jeune avocat. Alphonse étudia scrupuleusement la cause, il crut au bon droit de son client et mit tout son talent à le faire triompher; mais il s'était mépris sur le sens d'un document et il ne fit pas difficulté de le reconnaître loyalement devant le tribunal. Dès lors il renonça au barreau. Ni les conseils de ses amis, ni les instances de son père, ni les supplications de sa mère ne purent le faire revenir sur la détermination qu'il avait prise. L'horizon cependant était sombre devant lui et il ne savait quelle nouvelle orientation donner à sa vie. Il eut recours à la prière et s'adonna avec plus d'assiduité aux bonnes œuvres. Dieu l'exauça d'une manière extraordinaire. Un jour qu'il était occupé à servir les malades dans l'hospice des incurables, il se vit, à deux reprises, entouré d'une lumière éclatante; en même temps, il entendit distinctement ces paroles : « Alphonse, quitte le monde, et désormais ne vis plus que pour moi seul! » Cette voix du ciel fut un ordre pour lui, il résolut d'abandonner le monde pour entrer dans l'état ecclésiastique. » Trois ans après, le 21 septembre 1726, il recevait la prêtrise.

Il ne tarda pas à sentir combien, autour de lui, les gens du peuple étaient spirituellement abandonnés. Il avait déjà fait acccepter d'une communauté religieuse de Scala une réforme qui donna naissance à l'institut des rédemptoristines. Le 9 novembre 1732, se constituait la première communauté des rédempto ristes ou de la congrégation du Très-Saint-Rédempteur, Après de douloureuses dissensions entre ses premiers membres, il fut décidé que la nouvelle société s'appliquerait exclusivement aux missions apostoliques. Voir Rédemptoristes.

Or « la science dans laquelle un missionnaire doit exceller est surtout la théologie morale; sans elle, il ne peut être qu'un guide aveugle conduisant les âmes aux précipices. Au temps d'Alphonse, cette science était bien dévoyée: aussi ne voulut-il pas que les siens allassent puiser à des sources impures. Il se mit donc à composer lui-même une *Théologie morale* dont l'apparition, on peut le dire, fut un événement pour l'Église. » Il en fit divers abrégés et la défendit contre les attaques dont elle fut l'objet. Du reste, à partir de cette époque, notre saint, sans jamais cesser complètement d'être missionnaire, s'employa surtout à composer les ouvrages qu'il jugeait devoir être utiles à ses fils ou aux âmes évangélisées par eux.

De 1762 à 1775, Alphonse de Liguori devient, sur l'ordre formel du pape, évêque de Sainte-Agathe-des-Goths. Avec autant de fermeté que de douceur, il opère les réformes nécessaires. C'est alors surtout qu'il combat le philosophisme incrédule dans une série de traités sur la vérité de la foi, la divinité de l'Église, les prérogatives du souverain pontife.

Il a presque quatre-vingts ans et il est infirme : Pie VI agrée sa démission d'évêque. Il se retire parmi les siens à Pagani. Sa vie n'est plus qu'une suite ininterrompue de douleurs. Non seulement son corps est broyé par la souffrance, mais son âme est en proie à toutes sortes d'angoisses. Bien plus, voici qu'à Rome même le saint fondateur est dénoncé comme rebelle au Saint-Siège et privé de tout pouvoir sur les rédemptoristes des États pontificaux. « C'était la lie du calice, il eut l'héroïsme de l'épuiser comme le Roi des martyrs et, comme lui, il triompha par la croix. » Il était mort saintement à Pagani le 1er août 1787, et de nombreux miracles s'étaient opérés par son intercession. Si bien que la cause de sa canonisation est instruite avant les délais légaux. Le décret d'introduction est de 1796; l'héroïcité des vertus est déclarée en 1807; la béatification a lieu en 1816, et la canonisation en 1839. Il est proclamé docteur de l'Église le 23 mars 1871.

2° *Écrits*. — A l'occasion de ces différents procès, les écrits de saint Alphonse de Liguori furent soumis à l'examen le plus minutieux. Cet examen et le titre de docteur de l'Église qui lui a été accordé nous sont une garantie de sa science et de la sûreté de sa doctrine. Sans doute nous ne sommes pas obligés, dans les questions laissées libres par l'Église, d'adhérer à l'opinion de saint Alphonse; mais nous sommes autorisés à le faire en toute sûreté de conscience. S. Pénitencerie, 5 juillet 1831.

Les ouvrages de saint Alphonse, d'après ce qu'on vient de dire, peuvent être groupés en trois catégories. Comme dans le *Dictionnaire de théologie catholique*, nous donnons le titre français de la traduction française aux ouvrages qui ont été écrits en italien; aux autres nous conservons le titre original. Nous ne

mentionnons, au demeurant, que ceux auxquels la plupart de nos lecteurs peuvent, pratiquement, s'intéresser.

1. *Ouvrages de théologie morale.* — Relativement au probabilisme, citons la courte dissertation sur l'*Usage modéré de l'opinion probable* (1762), d'abord rédigée en italien, et aussi mise en latin, qui suscita des attaques violentes. Avec un autre opuscule et quelques thèses additionnelles, elle fut publiée de nouveau, sous le même titre, en 1765 et dédiée à Clément XIII.

La *Theologia moralis*, parue bien antérieurement, en 1748, n'était d'abord « qu'un essai timide où de courtes notes venaient éclaircir et compléter les formules si concises de Busembaum. » Mais ces notes « devinrent vite des traités complets où le texte de Busembaum figurait simplement comme fil conducteur... Le traité qui subit le plus de modifications est celui de la conscience, » précisément et surtout pour ce qui a trait à l'usage modéré de l'opinion probable. La *Theologia moralis* eut neuf éditions du vivant de son auteur; elles se multiplièrent après sa mort et particulièrement après sa canonisation.

La *Pratique du confesseur pour bien exercer son ministère*, traduite en latin, ce « livre d'or pour les confesseurs; » l'*Instruction pratique des confesseurs*, résumé de la *Theologia moralis* (traduite en latin sous le titre de *Homo apostolicus*); le *Confesseur des gens de la campagne :* autant de livres de première valeur et de la plus grande utilité.

« L'œuvre morale de saint Alphonse est une œuvre magistrale... Les principes fondamentaux sont largement exposés et solidement prouvés; les conclusions particulières en découlent logiquement et portent la conviction dans les intelligences. La méthode est moins rigoureuse que celle de saint Thomas, mais une argumentation suivie se rencontre partout et n'échappe qu'aux esprits superficiels. » On peut dire que « son *système moral* opéra une révolution dans la science morale. Ce fut la défaite définitive et irrévocable des rigoristes à tous les degrés. Ce n'est pas que saint Alphonse inventât, pour se régler dans le dédale des opinions, une règle absolument nouvelle et inconnue avant lui : la vérité est de tous les temps, et toujours, dans l'Église, l'on a su résoudre les cas de conscience selon les règles de la prudence chrétienne. Mais le saint docteur perfectionna les formules et les appuya de si bonnes raisons qu'elles finirent par prévaloir dans l'enseignement catholique. » Voir CONSCIENCE MORALE; voir aussi GOUSSET, dont la *Justification de la morale de saint Alphonse* eut un si grand retentissement, en France surtout. Chose curieuse, « au commencement du XIX^e^ siècle on regardait la doctrine du saint comme trop large, aujourd'hui on la trouve trop sévère, » et le minus-probabilisme ou probabilisme simple, qui se contente d'une solide probabilité, ne compte pas moins d'adhérents que l'équiprobabilisme soutenu par le grand docteur à partir de 1761.

2. *Ouvrages dogmatiques.* — A remarquer principalement la *Vérité de la foi* (1767), où sont établies l'existence de Dieu, la révélation chrétienne, la divinité de l'Église catholique; le *Triomphe de la foi* (1772), où, à côté de la preuve théologique des dogmes, une assez large place est faite à l'exposé de leur développement historique; les *Dissertations théologiques et morales sur les fins dernières* (1776), que les prédicateurs pourraient étudier avec profit; et le *Mode d'opération de la grâce* (1769), qui devint le complément d'un livre antérieur et justement fameux : *Du grand moyen de la prière.*

3. *Ouvrages ascétiques.* — Ils sont nombreux. Quelques-uns sont particulièrement appréciés : les *Visites au Saint-Sacrement* (1745), le plus célèbre des livres de piété de saint Alphonse; les *Gloires de Marie* (1750), ouvrage dogmatique autant qu'ascétique, et où l'auteur se montre l'égal de saint Bernard; le *Grand moyen de la prière* (1759), qu'on devrait répandre partout à profusion; la *Pratique de la perfection*, tirée des enseignements de sainte Thérèse (1752); la *Religieuse sanctifiée* par la pratique des vertus propres à son état (1760); *Selva* ou recueil de matériaux pour les sermons et instructions d'une retraite ecclésiastique (1760)...

Saint Alphonse, qui a écrit sur tous les points importants de la spiritualité chrétienne, s'adresse donc à toutes les catégories de personnes, prêtres, religieux et simples fidèles. Tous peuvent méditer ses ouvrages en pleine sécurité; tant l'autorité de la tradition les recommande et aussi la science, non moins éminente que discrète, de l'auteur! On s'accorde pareillement à proclamer que peu de livres ascétiques sont utiles au même degré : « Sa grande expérience de missionnaire, de confesseur, d'évêque, avait fait discerner à saint Alphonse les vérités les plus propres à convertir, à sauver, à sanctifier. Ses livres n'en contiennent pas d'autres : ils forment un banquet où abondent les mets sains et nourrissants, mais d'où sont bannis les friandises et les apprêts qui faussent le goût. »

De même, on est unanime à reconnaître que son *système ascétique* « est simple comme l'Évangile : aimer Dieu de tout son cœur et le servir en pratiquant les vertus, soit communes à tous les fidèles, soit propres à l'état de chacun; prier sans cesse pour obtenir la grâce de toujours accomplir ce double devoir. *Amour* et *prière*, voilà les deux pivots du système de saint Alphonse : *prière* pour attirer Dieu en nous, *amour* pour nous donner à Dieu. » Et Marie y tient une place très large : elle est la distributrice des grâces, nous devons la prier assidûment.

Comme conclusion générale, rappelons que, dans le décret du doctorat, l'Église attribue en grande partie à notre saint la destruction du jansénisme. Et c'est justice. « Dans sa théologie morale, il trace aux confesseurs des règles parfaitement sages qui enlèvent à la confession le caractère odieux que les jansénistes lui avaient donné. Dans sa théologie dogmatique, il fait voir la possibilité d'accomplir les préceptes les plus difficiles avec l'assistance de la grâce divine accordée à la prière dont les mêmes sectaires ne voulaient pas entendre parler. Par ses ouvrages ascétiques, il ajoute dans les âmes la crainte filiale à la crainte servile, il les soulève par la confiance, les anime par la charité et leur fait produire des fruits de vertus. On sait combien ces sentiments faisaient horreur aux jansénistes. Aussi ne croyons-nous pas téméraire de dire que saint Alphonse peut être appelé, d'après une locution antique, le *marteau du jansénisme.* »

Ajoutons, enfin, que les *Lettres* du saint, 3 vol. in-8°, Tournai, 1887, publiées à l'occasion du premier centenaire de sa mort, renferment maints « détails intéressants sur ses dispositions d'âme, des directions spirituelles d'une grande utilité et des renseignements précieux pour l'intelligence de son système moral. » Peu de correspondances offrent au prêtre le même agrément ou le même profit. Pareillement et d'une façon générale, il est peu de collections qui méritent au même degré que les œuvres de saint Alphonse d'être constamment aux mains des ecclésiastiques ou même des laïques soucieux d'instruction religieuss et de perfectionnement moral.

II. NOTES COMPLÉMENTAIRES. — Nous rangeons sous ce titre quelques renseignements pratiques, d'ordres diver

1° *Panégyrique, par Mgr d'Hulst.* — Ce panégyrique, *Mélanges oratoires*, Paris, 1891, t. I, p. 202-231, a été prononcé dans l'église Saint-Ambroise, à Paris, le 7 août 1887, pour la clôture des fêtes célébrées à l'occasion du premier centenaire de la mort de saint Alphonse. L'illustre recteur de l'Institut catholique avait pris pour texte de son panégyrique le mot de saint Paul, Eph., IV, 11 : *Et ipse dedit quosdam quidem apostolos, alios autem pastores et doctores* (Jésus-Christ nous a donné dans les uns des apôtres, dans les autres des pasteurs et des docteurs). « Laissant de côté tout ce qui pourrait satisfaire la curiosité, » il se propose de montrer en raccourci, dans notre saint, « l'apôtre d'abord, puis le docteur et le pasteur. Il ne nous restera plus ensuite, ajoute-t-il, qu'à tirer de ces grands exemples les leçons et les encouragements qu'ils contiennent pour nous. »

L'apôtre d'abord. Né dans le cœur de Jésus-Christ, l'apostolat ne cessera qu'avec les siècles. L'œuvre est toujours la même : annoncer ou rappeler au monde la nouvelle du salut. Mais des deux formes qu'elle revêt, « celle-là est la plus difficile qui s'adresse, non plus aux peuples nouveaux pour les gagner à l'Évangile, mais aux peuples vieillis pour les tirer de leur aveuglement et leur rendre la vue des cieux. » Or, transportons-nous par la pensée dans le royaume de Naples à la fin du XVIII^e^ siècle. Voici la capitale, si séduisante : « Combien ce riche manteau recouvre-t-il de plaies honteuses et mortelles! » Et au loin, dans ces plaines immenses, ce sont « des pâtres demi-sauvages, » des « pasteurs de buffles, » qui « ignorent les pasteurs des âmes et en sont ignorés. » L'orateur dit alors l'éducation et la vocation soudaine d'Alphonse de Liguori, sa mission (« Ce que, un siècle auparavant, Vincent de Paul a fait pour la France, Alphonse le fera pour l'Italie »), le zèle apostolique, l'épiscopat, les épreuves suprêmes du saint, sa mort, sa canonisation, la couronne des docteurs qui lui est conférée par Pie IX.

Le docteur et le pasteur, ensuite. « L'œuvre doctrinale d'Alphonse est triple : il a défendu la foi, il a redressé la morale, il a éclairé la piété. » Au XVII^e^ et surtout au XVIII^e^ siècle, c'est le dogme tout entier qui est contesté, et le fait même de la révélation qui lui sert de base : contre Voltaire et Rousseau, le saint écrit un grand ouvrage d'apologie chrétienne. Contre les ennemis du dedans, les gallicans, il défend les prérogatives du Saint-Siège et, en elles, l'indépendance même du pouvoir spirituel. — Une autre tâche vient le solliciter. « C'est l'incomparable honneur de l'Église de tenir depuis dix-huit siècles au milieu des hommes une école de morale qui ne connaît pas de déclin... La casuistique est née de cette obligation où se trouve le prêtre d'appliquer, dans la magistrature intime qu'il exerce sur les consciences, les rigueurs tout ensemble et les délicatesses de la morale. Le monde parle de ces choses avec sa légèreté habituelle. Tantôt il rit, tantôt il se scandalise des distinctions que la nécessité impose à quiconque veut appliquer l'uniformité des principes à la variété infinie des cas. Et cependant, n'en déplaise à ces censeurs faciles, il n'y a d'efficace et de profonde que la morale où l'on distingue. Les formules trop simples glissent à la surface des faits et n'étreignent pas l'action humaine. C'est peut-être ce que veulent ceux qui se paient d'apparences et qui rachètent par les exigences de leurs théories les défaillances de leur conduite. » Mais qu'il est difficile aux ministres de l'Église d'éviter tout excès! « Au temps où parut saint Alphonse, la théologie morale avait subi dans plus d'une école ecclésiastique une double altération : d'un côté les maximes relâchées, de l'autre le rigorisme. Le relâchement avait précédé. Atteint plus d'une fois par les condamnations du Saint-Siège, il avait survécu à de légitimes anathèmes et avait fourni prétexte à cette réaction non moins funeste qui prit corps dans l'hérésie janséniste. » Suit un remarquable exposé du jansénisme, de sa « haine des âmes, » de son hypocrisie, de ses ravages. « Alphonse vit le péril, et sa vie tout entière fut un long et intrépide combat contre cet ennemi des âmes... L'apparition de sa *Théologie morale* fut un événement... Seule la France demeura presque entièrement fermée à ce beau livre qui, mieux accueilli de notre clergé, lui eût épargné bien des erreurs et des fautes irréparables. Mais notre siècle (Mgr d'Hulst parlait en 1887) réservait au grand moraliste ce triomphe complet que lui avait refusé le sien. La théologie liguorienne a pénétré il y a cinquante ans dans les écoles françaises; elle a fait brèche dans cette muraille de préjugés qui continuait de cacher aux plus clairvoyants le véritable intérêt des âmes. Par cette brèche sont rentrés dans notre pays toutes les doctrines romaines, tout l'esprit du pur catholicisme, et ce renouvellement de la piété qui est, au milieu des malheurs présents, le meilleur espoir de l'avenir. » Honneur au maître vénéré « dont la sagesse à la fois ferme et douce trace encore aujourd'hui la route aux moralistes entre les excès de la rigueur et les défaillances du relâchement! » — Enfin la piété. « La Passion, l'Eucharistie, Marie, voilà les trois phares lumineux qu'il ne cesse de désigner aux regards de l'âme pécheresse, pour provoquer en elle le repentir avec l'espérance; aux regards de l'âme pénitente, pour exciter son courage et adoucir ses amertumes; aux regards de l'âme pure, pour l'entraîner à travers le renoncement et le sacrifice dans la voie de la sainteté. Je renonce, dit l'orateur, à énumérer ici ces écrits qui sont dans toutes les mains, œuvres de doctrine et d'amour, où la simplicité du style rend la vérité accessible à tous, où la chaleur communicative d'un cœur plein de Dieu gagne tous les cœurs à la piété. J'aime mieux insister sur un trait particulier de la doctrine mystique de notre saint. Celui que l'Église a proclamé le docteur de la morale pourrait être appelé aussi le docteur de la prière. Nul n'a mieux défini le rôle de la prière dans l'économie du salut. Et ce n'est pas seulement le prédicateur, c'est le théologien qui doit se mettre à son école pour pénétrer avec lui ce mystère. Il y trouvera des clartés inattendues sur le dogme redoutable de la prédestination. Comment le don gratuit de la persévérance finale, qui ne peut être mérité, peut néanmoins être assuré à l'âme fidèle, c'est le secret de la prière : *Potest suppliciter exorari.* Mais quelle est la prière qui plus sûrement que toute autre rattachera cette grâce suprême à la chaîne des grâces par où nous sommes tirés vers le ciel ? C'est la prière qui s'adresse à Marie. Telle est la doctrine d'Alphonse, et c'est ainsi que, dans la théologie la plus sublime, il sait faire une place d'honneur aux inspirations les plus douces de la piété. »

Le temps manque à Mgr d'Hulst pour insister sur le pasteur. « Aussi bien, dit-il à ses auditeurs, vous l'avez vu à l'œuvre, alors même qu'il enseignait; car il n'a jamais cherché dans la science autre chose qu'un moyen de nourrir les âmes du pain de la vérité. Tel nous l'admirons dans ses écrits, tel le retrouvons-nous dans l'exercice de sa charge pastorale, à la fois doux et fort... »

L'orateur tire alors une conclusion de son discours. « Comme au temps d'Alphonse et plus encore, affirme-t-il, nous avons besoin d'hommes qui représentent la science, l'apostolat et la charité. » Que ce grand saint nous les obtienne de Dieu, et que son premier centenaire soit l'aurore d'une renaissance religieuse!

Le beau panégyrique, dont on n'a pu donner ici qu'une pâle esquisse, est à étudier avec soin : le sujet en est instructif par lui-même, et l'on y apprendra à revêtir des idées un peu abstraites du sobre ornement d'une éloquence discrètement imagée.

2° *Sur la prédication et la confession.* — Saint Alphonse est fréquemment revenu sur ces fonctions du prêtre.

Il rapporte l'observation d'un paysan, qu'il applique aux prédicateurs prétentieux : « Quand les nuages passent si haut, il n'y a guère espoir de pluie. » Un de ses jeunes prêtres « prêchant un sermon en l'honneur de la très sainte Vierge et s'exprimant avec une grande recherche et élévation dans le style, non seulement, raconte-t-il, je le fis descendre sur-le-champ de la chaire, mais je lui défendis de célébrer la messe pendant trois jours. » Pas de phrase, pas de ton déclamatoire ou chantant, le naturel dans le style comme dans la voix et le geste. Il voulait que la prédication fût simple et grave, ou, comme il disait, « à l'apostolique ». Sa pensée est, du reste, fort bien exprimée dans la prière suivante : « O Sauveur du monde, que le monde connaît à peine et n'aime presque pas, spécialement par la faute de vos ministres, ô vous qui, pour sauver les âmes, avez donné votre vie, de grâce, par les mérites de votre Passion, accordez lumière et zèle à tant de prêtres qui pourraient convertir les pécheurs et sanctifier tout l'univers, s'ils annonçaient votre parole sans vanité et avec simplicité, comme vous l'avez prêchée vous-même et comme l'ont prêchée vos disciples. »

Notre saint estimait que l'apostolat du confessionnal n'est pas moins important que celui de la chaire, et il pensait qu'un prêtre qui ne s'y adonne pas cordialement n'aime pas les âmes. « Tel on avait reconnu Alphonse dans la chaire, écrit M. J. Angot des Rotours, *op. cit.*, p. 45, 46, bon, simple, d'une piété pénétrante et d'une ardente charité, tel on le retrouvait au confessionnal. Lorsque, une année après son ordination sacerdotale, il fut autorisé à entendre des pénitents, ceux-ci lui vinrent de suite par milliers. Pour suffire à la tâche, il arrivait le premier à l'église, de grand matin, et, le soir, il la quittait le dernier. Heureux de travailler ainsi, dans le silence et l'obscurité, à guérir les âmes et à leur transmettre la grâce, il accueillait chacun avec douceur... « Plus une âme, disait-il, est plongée dans le vice, asservie par le démon, plus il faut l'attirer, lui prêter assistance, pour la délivrer et la jeter dans les bras du Sauveur. Le pécheur, à moins de se voir aimé, ne se décide pas à abandonner le péché. » Il savait aviver la contrition chez ceux qui la ressentaient à peine. Un jeune gentilhomme, après une confession assez chargée, avait laissé voir son peu de confusion. « Quel mal vous a donc fait Jésus-Christ ? » lui demanda Liguori avec un accent tel que cette âme fut soudain éclairée et transformée. » Le saint garda toute sa vie cet « amour du confessionnal » et il fit tout pour l'inspirer à ses fils.

3° *Messe de la fête de saint Alphonse (2 août).* — Dans la collecte, l'Église rappelle le zèle du saint et la fondation de son institut, et elle demande à Dieu que nous profitions doublement et de ses leçons et de ses exemples (*ut ejus salutaribus monitis edocti, et exemplis roborati*). A l'épître, les recommandations de saint Paul à son disciple Timothée, II Tim., II, 1-7, sur le devoir d'instruire les fidèles et de combattre bravement pour Jésus Christ, sont mises en relief. A l'introït et l'évangile, deux passages de saint Luc, IV, 18, 19, et X, 1-9, font penser aux missionnaires, qui, à l'exemple du Sauveur et des soixante-douze disciples envoyés par lui, vont « porter la bonne nouvelle aux pauvres » et leur annoncer que « le royaume de Dieu est proche. » C'est dans ce même passage de l'Évangile que se trouve la parole éternellement vraie : « La moisson est grande, mais les ouvriers sont en petit nombre. Priez donc le maître de la moisson d'envoyer des ouvriers à sa moisson. » Comme tout cela est bien de nature à pénétrer prêtres et fidèles de l'esprit apostolique qui fut éminemment celui de saint Alphonse de Liguori et qui devrait nous animer tous, qui que nous soyons!

On sait que notre saint a suscité, en dehors de l'Église, d'âpres censeurs. A notre tribune parlementaire ou dans les livres, journaux et revues, en France comme en Angleterre, en Allemagne et ailleurs, bien des fois sa casuistique a été dénoncée et condamnée au nom de la « conscience moderne ». Ses détracteurs le trouvent trop indulgent! O les bons apôtres et les austères moralistes!... Sourions de leur vertueuse indignation et répondons-leur en nous mettant plus résolument que jamais à la suite du dernier grand docteur de l'Église, qui fut en même temps l'homme de Dieu si zélé que nous avons dit.

« Celui qui prie se sauve, celui qui ne prie pas se damne. Si vous priez, votre salut est assuré; si vous cessez de prier, votre perte est certaine. » Dussions-nous, de ces notes trop brèves sur saint Alphonse de Liguori, ne retenir pratiquement que sa grande confiance en l'efficacité de la prière, nous garderions un élément essentiel de son esprit et nous aurions profité à son école.

Outre les divers ouvrages qui ont été mentionnés au cours de l'article, on lira utilement, dans le *Dictionnaire apologétique de la foi catholique*, édit. A. d'Alès, art. *Probabilisme*, Paris, 1924, t. IV, col. 320-327, ce que l'abbé J. de Blic y écrit sur la « question liguorienne », c'est-à-dire sur ce fait, que saint Alphonse a, au cours de sa longue carrière, présenté son système moral « sous des jours assez différents. » A partir de 1761, de 1767 surtout, le grand docteur paraît bien s'écarter du probabilisme (minusprobabilisme) pour adhérer à l'équiprobabilisme. Mais certains probabilistes, jésuites ou autres, estiment que ce changement est « plus dans la forme que dans la pensée. » Citons la conclusion de M. de Blic : « A part des divergences secondaires et tardives, saint Alphonse est toujours resté d'accord pour le fond avec l'école probabiliste. Nul n'a soutenu plus inlassablement le principe essentiel que *seule une loi certaine peut lier la conscience.* Même à partir de 1761, s'il a cru nécessaire, pour mieux écarter le péril laxiste, d'admettre l'*équivalence de la probabiliorité, quand elle est manifeste, avec la certitude*, il n'en continuait pas moins à faire rentrer dans le doute strict toute probabiliorité qui ne s'imposerait pas manifestement. Il est très vrai, au surplus, que ses derniers écrits changent souvent de ton. Mais il faut se garder d'attribuer à une conviction personnelle ce qui n'est dû qu'à la nécessité des circonstances. » Il était bon notamment, avait remarqué plus haut M. de Blic, « de séparer la cause des rédemptoristes d'avec celle des jésuites » (dont la Compagnie était totalement supprimée en 1773), et on se souviendra « qu'un écrivain doit être jugé d'après l'ensemble de son œuvre, bien plus que sur les ouvrages de son extrême vieillesse. »

J. Bricout.

ALVAREZ DE PAZ (Jacques). — I. Vie et écrits. II. Doctrine.

I. Vie et écrits. — Alvarez de Paz est né à Tolède en 1560. Il entra dans la Compagnie de Jésus en 1578 et fit ses études à Alcala. Envoyé au Pérou, il fut successivement recteur des collèges de Quito, Cuzco et Lima. Il enseigna la philosophie et la théologie dans cette dernière ville. Il mourut à Potosi en 1620.

Les œuvres spirituelles d'Alvarez de Paz ont été publiées en trois volumes in-folio.

Le premier volume est intitulé : *De vita spirituali ejusque perfectione*, Lyon, 1608 et 1611; Mayence, 1616; Posen, 1618. Il est divisé en cinq livres qui

ont pour titres : *De incitamentis religiosorum ad vitam spiritualem consectandam. De vita spirituali et ejus partibus (de quindecim gradibus; de vita activa, contemplativa et mixta). De natura perfectionis. De mirabili dignitate perfectionis. De excitando desiderio perfectionis.* Ce sont toutes les questions générales concernant la perfection qui sont étudiées.

Le tome second a pour titre : *De exterminatione mali et promotione boni.* Il a pour objet la fuite du mal et le progrès dans les vertus. Il comprend aussi cinq livres : *De fuga peccatorum, extinctione vitiorum et victoria tentationum. De mortificatione virium animæ et abnegatione. De adeptione virtutum. De humilitate. De paupertate, castitate et obedientia.* Édité à Lyon, 1613, 1623, Mayence, 1614. La partie de l'œuvre d'Alvarez qui traite des vertus a été traduite en français et publiée sous des titres divers : *Exercice journalier des vertus*, Douai, 1625, et *Traité des vertus*, trad. Brouillon, Paris, 1838.

L'oraison mentale fait tout le sujet du tome troisième intitulé : *De inquisitione pacis sive studio orationis*, Lyon, 1617, 1619, 1623; Mayence, 1619. Cinq livres encore : *De oratione tum vocali tum mentali. De his quæ præcedunt, comitantur et sequuntur orationem mentalem. De materia orationis mentalis. De affectibus orationis mentalis. De perfecta contemplatione et de discretione spirituum.*

II. Doctrine. — Les trois in-folios d'Alvarez de Paz contiennent une synthèse complète — la première sans doute — de la théologie ascétique et mystique. Œuvre de théologien beaucoup plus que de psychologue. Alvarez n'est pas porté à observer patiemment les expériences mystiques de ceux qui l'entourent. Assez rarement il décrit ce qu'il a pu éprouver lui-même ou ce qu'il a constaté dans les âmes qu'il dirigeait. Sa science est, en grande partie, livresque. Il connaît très complètement l'enseignement ascétique et mystique des Pères de l'Église et des docteurs du Moyen Age. Il ignore les écrits de ses contemporains; il n'a pas lu sainte Thérèse. Par contre, rien de la doctrine des anciennes écoles ne lui échappe. Il a fort bien résumé la spiritualité antérieure aux temps modernes.

C'est un traité complet, en latin, de théologie ascétique et mystique qu'il a voulu composer. Il n'est donc pas surprenant d'y trouver l'esprit méthodique qui divise, parfois un peu fastidieusement, les matières étudiées. Mais la piété et l'onction tempèrent ce que les spéculations philosophiques auraient de trop sec. Car Alvarez veut non seulement faire connaître la doctrine spirituelle, mais aussi la faire aimer et pratiquer. On raconte que lorsqu'il faisait la classe ou prêchait, il s'enflammait tellement en parlant des choses spirituelles, qu'il tombait en défaillance. Il était orateur autant que théologien. Cela se voit dans ses écrits qui sont parfois prolixes et qui lassent le lecteur pressé. Si on veut bien le suivre et l'écouter, on ne tarde pas à être saisi par son éloquence et on sent le désir de devenir meilleur.

Alvarez de Paz prend son disciple — qui est un religieux — au début de la vie spirituelle et il le conduit à la perfection et jusqu'à la contemplation parfaite, s'il y est appelé.

Il l'exhorte tout d'abord à estimer beaucoup la vie religieuse. Il lui explique ensuite la nature de la vie spirituelle — qui est la grâce sanctifiante — et en détermine les degrés. Elle peut se développer en ceux qui se trouvent dans la vie active tout aussi bien qu'en ceux que la Providence a placés dans l'état contemplatif ou mixte. Si la vie spirituelle se développe normalement, elle atteindra sa perfection. Alvarez de Paz définit cette perfection, qui consiste dans l'union de l'âme avec Dieu par la charité toujours croissante; il en montre l'excellence et prouve combien elle est désirable.

La perfection connue et désirée, il faut y tendre par la fuite du mal et la pratique du bien. C'est le sujet de la deuxième partie de l'œuvre d'Alvarez. Les enseignements des auteurs spirituels sur la fuite du péché, la destruction des habitudes vicieuses, la résistance aux tentations et la mortification des passions sont longuement exposés. Puis, c'est un traité des vertus chrétiennes et religieuses. L'humilité, la pauvreté, la chasteté et l'obéissance y occupent la place principale.

Le grand moyen de perfectionner la vie spirituelle est la prière : l'oraison vocale et mentale. Alvarez de Paz, selon la coutume des auteurs espagnols de cette époque, entre à ce sujet, au tome III de son œuvre, dans les détails. Il a précisé certaines particularités de l'oraison mentale, qu'il faut faire connaître.

Il distingue quatre espèces d'oraison mentale : l'oraison discursive ou méditation (l'oraison intellective), — l'oraison affective, — le commencement de la contemplation (la contemplation active ou acquise des modernes) — et la contemplation parfaite ou mystique, t. III, lib. I-II.

Personne n'avait encore bien précisé la nature de l'oraison affective (*oratio adfectiva*) qui suit immédiatement la méditation et qui précède « le commencement de la contemplation. » Alvarez fait longuement la théorie des états affectifs et en montre l'utilisation dans la poursuite du bien. L'oraison a pour but de donner naissance à de puissants mouvements affectifs qui nous fassent haïr le vice et aimer la vertu. Dans l'oraison affective, les idées sont peu nombreuses, les désirs et les émotions pieuses remplissent l'âme. La volonté est ainsi fortement entraînée vers la vertu, t. III, l. IV. Cette partie de l'œuvre d'Alvarez est tout à fait remarquable.

Celui qui aura parcouru avec un pieux entrain les voies de la méditation discursive et de l'oraison affective méritera d'être élevé à la contemplation. Mais il importe de remarquer qu'il y a un degré de contemplation accessible à tous, « la contemplation commencée (*inchoata contemplatio*), » et un autre, « la contemplation parfaite (*perfecta contemplatio*), » que l'on peut désirer et même demander à Dieu, mais qu'il serait indiscret de poursuivre, car seule une grâce spéciale peut nous y conduire. Édit. de Lyon, 1617, t. III, l. V, c. XIII, surtout col. 1381-1382. Alvarez de Paz a bien mis en lumière cette espèce de contemplation que nous appelons aujourd'hui contemplation active.

Par contre, sa terminologie reste imprécise lorsqu'il énumère les degrés de la contemplation parfaite ou mystique. Il en compte quinze, t. III, l. V, part. III, col. 1386 sq. Vraiment, il n'est ici qu'un compilateur qui entasse, sans assez de discernement, les renseignements qu'il a trouvés dans les auteurs spirituels anciens. Assez souvent, il considère une circonstance secondaire d'un état mystique comme un degré spécifiquement différent de la contemplation. On voit qu'il n'avait pas lu sainte Thérèse.

Le degré le plus élevé de la contemplation est la vision intuitive. Est-il possible d'y atteindre ici-bas ? Grande controverse qu'expose Alvarez, l. V, part. III, c. XV. Il conclut qu'un très petit nombre de saints ont perçu intuitivement, ici-bas, l'essence divine.

Voir A. Poulain, art. *Alvarez de Paz*, dans le *Dictionn. de théol. cath.*, t. I, col. 928-930. Les sujets d'oraison, proposés par Alvarez de Paz, aux progressants, t. III, l. III, part. II, col. 642, ont été traduits en français par Le Mullier, *Méditations sur la vie de Notre-Seigneur*, Besançon, 1847, 1848; Tournai, 1860. Les *Œuvres* d'Alvarez de Paz ont été rééditées en 6 vol. in-4°, Paris, 1875-1876.

P. Pourrat.

AMADOUR (lat. *Amator*). — Le saint honoré sous ce nom à Quercy, en Limousin, est considéré comme le fondateur de l'église de Rocamadour (Lot), l'un des plus anciens pèlerinages de France. On prétend faire remonter cette église au second siècle, et même au premier, Amadour ayant été identifié avec le Zachée de l'Évangile. Les derniers travaux publiés sur ce sujet établissent que l'identification n'a pas une base bien solide. C'est seulement en 1427 qu'on la trouve insinuée dans une supplique de Charles VII au pape Martin V. Le silence se fait ensuite sur ce point jusqu'au XVII^e siècle : vers 1630, un jésuite, Odon de Gissey, essaie de la faire revivre.

Quant au personnage lui-même, les documents antérieurs au XIII^e siècle n'ont rien de positif à son sujet. L'opinion acceptée par la plupart des auteurs le considère comme un solitaire qui a vécu à une époque mal déterminée dans une grotte du val d'Alzou. Il a donné son nom à Roc-Amadour (*Rupes Amatoris*). En 1166, on crut retrouver son corps sur le seuil de la chapelle de Notre-Dame. La fête du saint est au 20 août dans le nouveau propre de Cahors.

E. Rupin, *Étude historique et archéologique sur Rocamadour*, 1901; *id.*, *La légende de saint Amadour*, à propos d'un mois de Marie historique sur Rocamadour, Paris, 1909; J. Layral, *Défense de la tradition de saint Amadour*, Paris, 1912; Edmond Albe, *Notre-Dame de Roc-Amadour*, Paris, 1923.

J. Baudot.

1. AMAND (lat. *Amandus*). — Amand, natif de Bordeaux ou des environs, appartient au IV^e siècle et au début du V^e. On ignore la date précise de sa naissance et de sa mort. Il succéda à l'évêque Delphin qui l'avait ordonné prêtre. On a tout lieu de penser qu'il est le prêtre Amand correspondant de saint Jérôme; il avait, en 397, posé au saint docteur diverses questions sur l'Écriture Sainte. Il travailla avec Delphin à convertir et catéchiser saint Paulin de Nole, fut peut-être même son parrain quand celui-ci fut baptisé en 389. On a loué la remarquable érudition et l'angélique pureté de mœurs d'Amand. Devenu évêque, celui-ci travailla à détruire dans son diocèse le paganisme et le priscillianisme : il eut un aide précieux en saint Seurin avec lequel il partagea la charge pastorale. Il gouverna encore le diocèse après saint Seurin, peut-être même jusqu'après 451, car on trouve un Amand parmi les signataires de la lettre synodale au pape saint Léon le Grand. Le martyrologe romain marque sa fête au 18 juin.

J. Baudot.

2. AMAND de l'*île d'Yeu* (lat. *Amandus*). — D'après son plus ancien biographe, Amand naquit au pays d'Herbauges en Aquitaine. Le père se nommait Serenus et la mère Amantia. A vingt ans, Amand entra chez les moines de l'île d'Yeu (proche de l'île de Ré) et les édifia par ses vertus. Serenus chercha vainement à le faire rentrer dans le monde pour y briguer les honneurs. Désireux d'échapper à de telles sollicitations, Amand se réfugia à Tours près du tombeau de saint Martin, puis alla consulter Outrille (Austrégisile), évêque de Bourges. Il mena pendant quinze ans la vie de reclus, reçut la prêtrise. A trente-trois ans, il se rendit à Rome, s'entendit appeler à la vie apostolique, revint à Bourges où l'évêque lui donna la consécration épiscopale sans attribution de siège. En qualité d'évêque régionnaire, Amand parcourut la Flandre, le Brabant, fonda l'abbaye d'Elnon qui plus tard devait recevoir le nom de Saint-Amand, fut pendant quelque temps évêque de Maestricht et, s'étant donné un successeur dans la personne de Remacle, il termina ses jours à Elnon (6 février, vers 676). Il y eut plusieurs élévations et translations de son corps, dont une à Saint-Germain-des-Prés.

J. Baudot.

AMATEUR ou **AMATRE** (lat. *Amator*). — Amateur, originaire d'Auxerre, était fils unique de Proclide et d'Ursiciole. Il fut contraint par son père d'épouser une fille de Langres, nommée Marthe; mais, résolu d'être tout entier à Dieu, il persuada son épouse de vivre avec lui dans une parfaite continence. Après la mort de Proclide, Marthe reçut le voile des vierges et Amateur fut ordonné diacre par l'évêque Hellade. Quand ce dernier vint à mourir, Amateur, qui était déjà célèbre par ses miracles, fut choisi pour lui succéder. Il gouverna l'église d'Auxerre pendant trente ans, de 388 à 418, fut respecté de tous comme un saint. Il travailla à la conversion de Germain qu'il désigna comme son successeur. Sa mort arriva le 1^er mai 418. Sur son tombeau fut érigée une basilique qui portait son nom et devint célèbre au VI^e siècle. Une translation de son corps eut lieu en 870.

J. Baudot.

AMBITION. — Bossuet a, plusieurs fois, prêché sur l'ambition le IV^e dimanche de carême. Mais, comme ce sujet n'a, pratiquement, qu'une importance secondaire pour la plupart de nos lecteurs, nous n'insisterons pas.

Quelques mots seulement sur le sermon prêché aux carmélites le 27 mars 1661. *Œuvres oratoires de Bossuet*, édit. Lebarq, Urbain et Levesque, Paris, 1921, t. IV, p. 1-22. Deux pensées y sont développées : 1° « Le chrétien véritable ne doit désirer de puissance que pour en avoir sur lui-même; » 2° « si Dieu lui en a donné sur les autres, il leur en doit tout l'emploi et tout l'exercice. » De ces deux maximes, « la première réglera le désir, la seconde prescrira l'usage. »

Au début du second point se trouvent les lignes suivantes :

> Cette noble idée de puissance est bien éloignée de celle que se forment dans leurs esprits les puissants du monde. Car, comme c'est le naturel du genre humain d'être plus sensible au mal qu'au bien, aussi les grands s'imaginent que leur puissance éclate bien plus par des ruines que par des bienfaits; de là les guerres, de là les carnages, de là les entreprises hautaines de ces ravageurs de provinces que nous appelons conquérants. Ces braves, ces triomphateurs, avec tous leurs magnifiques éloges, ne sont sur la terre que pour troubler la paix du monde par leur ambition démesurée; aussi Dieu ne nous les envoie-t-il que dans sa fureur. Leurs victoires font le deuil et le désespoir des veuves et des orphelins; ils triomphent de la ruine des nations et de la désolation publique : et c'est par-là qu'ils font paraître leur toute-puissance.

L'impression du t. IV de Lebarq-Urbain-Levesque où ce sermon figure, se faisait à Bruges, pendant l'occupation allemande, en 1915. Or le paragraphe qu'on vient de lire déplut au censeur de la *Kommandantur :* n'allait-on pas l'appliquer au *Kaiser ?* Ces lignes furent biffées. L'interdiction ne fut levée que dix mois après... « Les éditeurs, lit-on, *op. cit.*, p. 720, ont cru que cet incident méritait d'être relaté pour l'édification du grand public, qui n'a pas connu les méfaits parfois un peu burlesques de l'armée allemande. »

J. Bricout.

AMBROISE. — I. Vie. — Saint Ambroise, fils d'un préfet des Gaules du même nom, naquit probablement à Trèves en 333 (ou 340). Privé bientôt de son père qui mourut jeune, il dut revenir à Rome avec sa mère et ses frère et sœur (Satyre et Marceline), et y reçut une éducation littéraire et juridique qui l'orientait vers les carrières administratives. Ses plaidoiries attirèrent sur lui l'attention. Vers 370, le préfet du prétoire le nomma gouverneur de l'Émilie et de la Ligurie, en résidence à Milan. L'arien Auxence était alors évêque de cette ville. En 374, Auxence meurt. Sur le cri d'un enfant, qui acclame Ambroise

évêque, catholiques et ariens, réunis dans l'église, s'accordent en effet pour l'élever sur le siège de Milan. Malgré ses résistances, Ambroise, bien que simple catéchumène, doit accepter. En huit jours, il est baptisé, reçoit tous les ordres et est sacré le 7 décembre 374. A partir de ce moment, toute son activité se partagea entre ses études personnelles (il lui fallait apprendre, avant de les enseigner, les matières religieuses), l'instruction et le gouvernement de son peuple, le règlement d'une multitude de différends entre particuliers qui lui étaient soumis, le soin des affaires générales de sa province ecclésiastique et de l'Église, et celui des intérêts de l'État dont le chargea plusieurs fois la confiance impériale. Indiquons seulement les principaux événements de son épiscopat. En 374, Valentinien Ier est empereur d'Occident ; Valens, son frère, gagné à l'arianisme, est empereur d'Orient. Valentinien meurt en 375, laissant deux enfants, l'un, Gratien, d'une première femme nommé Severa, l'autre, Valentinien II, d'une seconde femme, Justine, gagnée elle aussi à l'arianisme. La cour réside à Milan, et le jeune Gratien, devenu empereur à seize ans, donne toute sa confiance à Ambroise, sans qui il ne fait rien d'important. En 378, Valens est battu par les Goths et tué à Andrinople. Pour lui succéder, Gratien choisit, en 379, Théodose. En 383, Maxime se révolte dans les Gaules, et Gratien est assassiné à Lyon. Son frère Valentinien II lui succède et, sur la demande de Justine, Ambroise va, une première fois, trouver l'usurpateur Maxime à Trèves, et l'empêche d'envahir l'Italie. Une seconde fois, probablement en 384-385, il fait le même chemin, mais, par la faute de la cour, ne réussit pas dans son ambassade. Il faut que Théodose intervienne et batte, en 388, l'armée de Maxime qui est tué. La paix ne dura que quatre ans. En 392, nouvelle révolte d'Arbogast dans les Gaules. Valentinien II, qui s'y est rendu, et qui sent sa vie en danger, appelle Ambroise pour lui donner le baptême. Ambroise part une troisième fois; mais, avant qu'il arrive, Valentinien est assassiné à Vienne le 15 mai 392. Arbogast fait proclamer empereur le rhéteur Eugène. De nouveau Théodose intervient et les écrase tous deux à la bataille d'Aquilée (septembre 394). Le rôle diplomatique d'Ambroise est fini. Mais, pendant ce temps, il a dû défendre le christianisme, l'orthodoxie et aussi la discipline ecclésiastique. En 381, il prend une part prépondérante au concile d'Aquilée; de 383 à 387, il se trouve en relations avec Augustin et contribue à le convertir. A partir de 382, les sénateurs païens, sous la conduite de Symmaque, assiègent les divers empereurs pour obtenir le rétablissement dans la salle des séances de l'autel de la Victoire enlevé par l'ordre de Gratien. Par trois fois, Ambroise fait échouer leurs efforts. Puis il s'oppose aux tentatives de Justine et des ariens pour se faire livrer l'une au moins des églises catholiques de Milan, la basilique Portia surtout, en 386, et institue, à cette occasion, le chant des psaumes et des hymnes à deux chœurs. Il proteste, en 385, contre l'immixtion des évêques dans la condamnation à mort des priscillianistes, obtient de Théodose, en 388, que l'évêque de Callinicus ne soit pas obligé à rebâtir la synagogue juive détruite par les catholiques et — suprême triomphe — fait accepter à l'empereur de se soumettre à la pénitence publique pour le massacre de Thessalonique en 390. Sa mort se place le 4 avril 397. On célèbre sa fête le 7 décembre.

II. Appréciation générale. — Aucun évêque peut-être dans l'Église n'a joui durant sa vie d'une autorité pareille à celle de saint Ambroise. Autorité morale et que lui conciliaient la noblesse de son caractère, la sainteté de sa vie, la fermeté et la droiture de sa conduite, mais aussi sa science des affaires et son art de gouverner. Ambroise, avant d'être évêque, avait été excellent magistrat : devenu homme d'église, il ne perdit pas ses premières aptitudes, il les élargit encore et devint un véritable homme d'État. Esprit éminemment pratique, pondéré, ayant puisé dans l'étude du droit le sens de la justice, mais tempérant par la charité ce que cette justice pouvait offrir de froid et de dur. Tous ceux qui l'approchèrent subirent son influence ou même l'aimèrent passionnément. Gratien et Valentinien II furent presque ses pupilles; Théodose le respecta et lui obéit; Maxime et Justine le redoutèrent; Augustin n'en parle qu'avec enthousiasme. Quant au menu peuple, à cette foule anonyme dont, tout le long du jour, il accordait les procès, elle lui était dévouée jusqu'au sang. « Si Ambroise levait le doigt, disait un jour Valentinien à ses courtisans, vous-mêmes me livreriez à lui pieds et poings liés. » Il disait assez vrai. Milan était, après Rome, la véritable capitale de l'empire d'Occident, puisque l'empereur y séjournait. Ambroise, qui en était évêque, fut, par son prestige personnel, le plus en vue des prélats latins. — Entrons maintenant un peu dans le détail. Pour le faire avec plus d'ordre et afin de ne rien oublier, nous considérerons successivement en saint Ambroise l'exégète, le théologien ou dogmatiste, le moraliste et le mystique, l'orateur, l'hymnologue, le politique et enfin l'épistolier et l'écrivain. A chaque division nous signalerons les écrits principaux qui s'y rapportent.

III. Exégèse. — Saint Ambroise est, dans son exégèse, généralement allégoriste, c'est-à-dire que, au lieu d'expliquer, comme saint Chrysostome, le sens littéral du texte sacré, il y cherche plutôt les enseignements moraux ou ascétiques cachés sous l'histoire et les faits, ou les mystères, les personnages chrétiens dont l'Ancien Testament nous présente la figure. Cette méthode exigeait de sa part moins d'études; il en avait des modèles tout prêts; et d'autre part, elle lui paraissait plus propre à l'instruction des fidèles. C'est une des raisons qui expliquent qu'il ait commenté plus volontiers l'Ancien Testament que le Nouveau, vis-à-vis duquel il était tenu à plus de réserve. Philon et Origène sont ses maîtres, bien qu'il se défende de suivre leurs excès. Ses commentaires ne sont d'ailleurs, la plupart du temps, comme beaucoup de ses autres ouvrages, que des réunions d'homélies ou de discours prononcés sur les Livres saints. Notons, parmi les plus intéressants, les *Six livres sur l'Hexameron*, c'est-à-dire sur l'œuvre des six jours, ouvrage imité de saint Basile, mais où il ne montre pas le même sens des beautés de la nature que l'auteur grec. Puis, le plus long de ses traités, l'*Exposé de l'Évangile de saint Luc*, en dix livres. Saint Augustin a formulé quelques réserves sur cet écrit, en raison probablement de l'idée qu'Ambroise paraît s'y faire des peines de l'enfer. L'antiquité et le Moyen Age l'ont cependant beaucoup lu et copié.

IV. Dogme. — Ambroise n'était pas préparé, au point de vue dogmatique, pour être un artisan de progrès, et il n'avait d'ailleurs aucun goût pour les spéculations abstraites. Foncièrement latin et romain, il visait simplement à se faire et à donner aux autres des conceptions nettes de ce qu'il faut croire, et allait tout de suite aux conséquences pratiques qu'on en doit tirer. C'est un catéchiste plus qu'un théologien. Parmi ses œuvres se trouvent cependant quelques écrits doctrinaux : par exemple un traité *De la foi*, c'est-à-dire sur la Trinité, composé pour Gratien en 376 et 379; un traité *Du Saint-Esprit*, calqué sur celui de Didyme l'Aveugle et composé pour le même Gratien en 381; deux livres *Sur la pénitence*

(vers 384), contre les novatiens; mais surtout le traité *Des mystères* (*De mysteriis*) qui expose, sous forme de catéchèse, la doctrine sur le baptême, la confirmation et l'eucharistie : petit livre d'une lecture extrêmement utile, et que l'on trouvera presque entièrement traduit dans l'ouvrage à citer de M. de Labriolle. La doctrine de la transsubstantiation s'y trouve enseignée aussi clairement au moins que dans les catéchèses de saint Cyrille de Jérusalem. Assez semblable, pour le fond, au traité *Des mystères* est un traité *Des sacrements* (*De sacramentis*) que l'on a souvent attribué à saint Ambroise, et qui est imprimé parmi ses œuvres. On est d'accord actuellement pour lui en refuser la paternité, mais il paraît bien certain que l'auteur, quel qu'il soit, de cet écrit, peut-être du IVe ou du Ve siècle, a puisé largement dans le traité de saint Ambroise et en a reproduit les idées.

V. Morale et ascétisme. — La morale était comme le domaine propre du génie d'Ambroise. Tout ce qu'il a écrit, prêché et fait tendait directement à édifier les âmes et à les porter à la vertu. Mais il a été du reste un moraliste exact, pondéré, distinguant bien les conseils des préceptes, et laissant aux uns et aux autres leur valeur propre. On parlera plus loin de ses écrits ascétiques. Sa morale se retrouve un peu partout dans ce qu'il a laissé. Toutefois son écrit capital sur ce point, celui dans lequel il a exposé en quelque sorte ses théories morales, est le traité *De officiis ministrorum*, *Des devoirs des ministres* (sacrés), vers 391, « la première synthèse de morale chrétienne qu'ait possédée l'Occident. » Ambroise y a suivi et imité le *De officis* de Cicéron : il en a adopté la division et même parfois copié les définitions et les formules, comme l'a montré M. Thamin, *Saint Ambroise et la morale chrétienne au IVe siècle*, Paris, 1895; mais il a changé absolument l'esprit de son modèle. La morale est, chez lui, fortement soudée à la religion; aux principes, aux exemples païens il a substitué des principes, des exemples chrétiens; les notions de la morale stoïcienne qu'il a empruntées sont justifiées par des raisons auxquelles Cicéron n'avait pu songer, « et il leur donne finalement un sens, une portée, une efficacité nouvelle. » L'ouvrage sans doute n'est pas sans défaut. Le premier est de ne paraître écrit que pour les clercs (*ministri*), alors qu'il l'est en réalité pour tous les fidèles. De plus, « la composition n'est pas assez serrée, il y a du flottement dans l'exposé qu'alourdissent à l'excès les citations scripturaires. Certaines des conceptions de l'auteur manquent un peu de netteté. On voudrait enfin des développements plus riches, plus substantiels et plus vigoureux. Et pourtant, ce traité sollicitera toujours les historiens de la pensée humaine. Car nulle part on ne saisit mieux à quel point les dogmes capitaux du christianisme... ont déplacé maints problèmes moraux. » De Labriolle. — La doctrine ascétique de saint Ambroise porte le même caractère de modération que sa doctrine morale. Si l'on fait abstraction de deux petits ouvrages sur les biens qu'apporte la mort (*De bono mortis*) et sur la fuite du siècle (*De fuga sæculi*), cette doctrine est surtout concentrée dans ses traités sur la virginité. On en compte quatre : 1° les trois livres à Marcelline, sa sœur, *Sur les vierges* (377); 2° *Sur la virginité* (378 peut-être); 3° *Pour la consécration d'une vierge et sur la perpétuelle virginité de Marie* (391-392); 4° *Exhortation à la virginité* (393); à quoi l'on peut joindre le traité *De la viduité* (377 ou 378). Nous savons, par saint Ambroise lui-même, que ses discours sur la virginité avaient un succès extraordinaire, au point que les parents empêchaient leurs filles de venir les entendre; et c'est à ces discours qu'il doit le titre de *Docteur de la virginité* qu'on lui donne souvent. Saint Ambroise est bien loin cependant de dénigrer le mariage : il est pour cela trop imbu du droit et de l'esprit romain. « On me dira : Tu déconseilles donc le mariage ? Non pas, je le conseille et je condamne ceux qui sont accoutumés à le déconseiller... Celui qui condamne le lien conjugal condamne aussi les enfants, et par là même il condamne la société du genre humain, telle que la constitue la série des générations. » Mais, s'il ne déconseille pas le mariage, Ambroise lui préfère la virginité. Il la préfère parce que l'Évangile lui donne aussi la préférence, parce qu'elle suppose plus de vertu, parce qu'elle permet à l'âme de vivre avec Dieu en société plus intime, de devenir l'épouse de Dieu et de Jésus-Christ, parce qu'elle délivre aussi de bien des soucis et des peines attachés à l'état conjugal, parce que, enfin, on y suit l'exemple de Marie toujours vierge et la patronne par excellence de la virginité. « Le culte de la vierge Marie prend, avec Ambroise, une importance toute nouvelle. » Et l'évêque ne se borne pas à exalter ainsi, en général, l'éminence de la virginité. En directeur avisé, il entre dans les détails des devoirs propres à celles qui ont embrassé cette vocation, et spécifie les pratiques tant extérieures qu'intérieures (modestie du vêtement, jeûnes, lectures, prières, etc.) auxquelles elles doivent être fidèles pour persévérer dans leurs résolutions et renouveler leur ferveur.

VI. Discours et prédication. — Dans son œuvre écrite, c'est le plus souvent Ambroise prédicateur que nous entendons, puisque, nous l'avons déjà remarqué, la majeure partie de ses ouvrages ne sont que des homélies ou des sermons qu'il avait prêchés, et qu'il a revus ensuite pour une publication plus large. Indépendamment de quelques allocutions dont il a inséré le texte dans ses lettres, on a cependant de saint Ambroise cinq discours, dont quatre, qui sont des oraisons funèbres, méritent d'être signalés : ce sont les deux discours sur la mort de son frère Satyre (le premier, qui est un long cri de douleur, d'une poignante beauté); l'oraison funèbre de Valentinien II et celle de Théodose, celle-ci plus mâle et plus pompeuse, celle-là plus attendrie et plus simple. L'évêque de Milan a laissé d'ailleurs de l'orateur sacré (dans le *De officiis*) un portrait idéal que l'on peut justement croire qu'il réalisait lui-même : une parole claire, forte, sobrement ornée; un ton grave, modeste avec un air d'autorité et une noble attitude; un geste naturel, plutôt rare et guidé par un art discret. Tel devait être Ambroise orateur; et tel qu'il était Augustin l'admirait beaucoup : « La suavité de ses discours me ravissait. » *Confess.*, v, 13.

VII. Hymnologie. — C'est à l'occasion de ses démêlés avec Justine qu'Ambroise, pour occuper les loisirs de son peuple enfermé dans la basilique Portia, introduisit dans l'Église le chant des hymnes. Ces hymnes, il les composa lui-même. Saint Hilaire, avant lui, en avait écrit, mais les hymnes d'Hilaire, trop savantes et trop longues, ne pouvaient servir à la liturgie. Le vrai créateur de l'hymne liturgique en Occident est saint Ambroise. Après lui, on composa dans la suite, sur le modèle et le rythme qu'il avait adoptés, une quantité d'hymnes auxquelles, pour cette raison, on a donné le nom d'hymnes *ambrosiennes*. Mais ce nom ne veut pas dire que ces hymnes sont l'œuvre de saint Ambroise. En réalité, nous ne possédons que quatre pièces dont on puisse assurer absolument qu'il en est l'auteur. En voici les premiers vers : *Deus creator omnium*, prière du soir citée par saint Augustin; *Æterne rerum conditor*, prière du matin; *Jam surgit hora tertia*, pour tierce; *Veni*

Redemptor gentium, sur l'Incarnation. Huit autres paraissent bien authentiques : *Splendor paternæ gloriæ; Illuminans altissimus; Grates tibi, Jesu, novas; Apostolorum supparens; Victor, Nabor, Felix pii; Apostolorum passio; Hic est dies verus Dei; Agnes beatæ virginis.* Toutes ces hymnes se distinguent par les caractères suivants : 1° Elles sont écrites en vers dimètres iambiques acatalectiques, quatre iambes (∪ -) pour un vers (ou même deux spondées - - au premier et au troisième pied), et quatre vers à la strophe. C'était un rythme populaire, et très facile à retenir. 2° Dans le vers, l'auteur conserve aux syllabes leur quantité réelle : son vers est classique (ce qu'il ne sera pas toujours dans les hymnes imitées). 3° Chaque pièce compte huit strophes ou 32 vers, dimension raisonnable. 4° Le style est absolument simple et nu, l'idée très claire : le mouvement est dans le fond, dans la piété qui chante.

VIII. Politique. — Ce que nous appelons ainsi, ce sont les idées de saint Ambroise sur le loyalisme avec lequel on doit servir l'empire, sur l'union de l'Église et de l'État, sur la conduite que l'État doit tenir vis-à-vis des cultes dissidents. Or il n'est pas douteux qu'Ambroise ait été entièrement dévoué à la prospérité romaine, à l'empire romain. Il était naturellement disposé à lier à la cause romaine la cause de la civilisation; mais il pensait surtout que l'empire, en devenant chrétien, avait été en quelque sorte sacré, était entré en participation de l'indéfectibilité de l'Église et qu'il devait durer autant qu'elle. On ne pouvait donc être vraiment chrétien sans s'intéresser au bien de l'empire; et c'est pourquoi lui, évêque, n'a pas hésité à remplir les missions de salut que l'État lui confia. Entre cet État et cette Église, d'ailleurs, il a toujours cru qu'il devait régner l'union la plus étroite, l'État protégeant l'Église, la défendant contre ses ennemis, sans cependant s'ingérer dans sa direction et son gouvernement : l'Église reprenant les princes au besoin, mais apportant du reste au service de l'État toute son influence moralisatrice, et contribuant à son bien-être par toutes les vertus privées et sociales qu'elle fait pratiquer. Ambroise s'est montré parfois le plus indépendant des évêques, mais aussi le plus dévoué à sa patrie et à ses princes. Quant aux cultes dissidents, au paganisme et au judaïsme, il a pensé que l'État devenu chrétien devait d'abord leur retirer les avantages matériels dont ils jouissaient autrefois (dotations, subsides, etc.), puis devait même leur interdire les manifestations publiques et les moyens de propagande (autel de la Victoire). Mais il n'a pas voulu d'ailleurs qu'aucune vexation ni proscription fût exercée contre les particuliers qui ne professaient pas le christianisme. Les magistrats et dignitaires païens étaient nombreux encore à son époque, et n'ont pas été troublés.

IX. Lettres, style. — Nous n'avons rien dit de spécial sur les lettres de saint Ambroise, car ces lettres appartiennent un peu à tous les genres et s'occupent des sujets les plus divers. Quel que soit le côté sous lequel on envisage notre auteur, on trouvera toujours, dans sa correspondance, quelques lettres qui éclaireront cette étude. Si on le considère comme écrivain, M. de Labriolle n'hésite pas à dire qu'Ambroise « est un littérateur de deuxième ordre, » qui n'a « ni la profondeur d'un Augustin, ni l'imagination, la verve passionnée, les aptitudes scientifiques d'un Jérôme. » Génie essentiellement tempéré, Ambroise parle comme il pense, en homme de goût qui hausse rarement la voix. Son style passe pour fleuri et trop chargé d'antithèses; et il l'est en effet quelquefois, quand le sujet s'y prête. Mais la note dominante est cependant celle de la raison, d'une raison qu'anime une douce chaleur et qu'une harmonie facile rend plus pénétrante. N'oublions pas d'ailleurs ce que nous avons dit plusieurs fois, que la plupart des ouvrages de saint Ambroise ne sont que la mise par écrit de discours d'abord improvisés, et nous ne serons pas surpris qu'on y trouve des négligences et des oublis. C'était le dernier souci d'un homme qui n'a vécu que pour l'action.

Les œuvres de saint Ambroise sont dans Migne, *P. L.*, t. XIV-XVII. On trouvera un choix de textes traduits dans P. de Labriolle, *Saint Ambroise*, Paris, 1908, coll. *Pensée chrétienne*. Travaux français : A. Baunard, *Histoire de saint Ambroise*, 3e édit., Paris, 1899; A. de Broglie, *Saint Ambroise*, Paris, 1899, dans coll. *Les saints*.

J. Tixeront.

AMBROSIEN (CHANT). — I. Origines. — L'Église de Milan fait traditionnellement honneur de l'organisation de sa liturgie et du chant qui la revêt à son grand évêque saint Ambroise; le rit et le chant ambrosiens n'ont cessé de demeurer en usage dans tout le diocèse de Milan et en quelques autres églises de la haute Italie. On sait que, d'après le système de Mgr Duchesne sur les origines du culte chrétien, ces rits se rattacheraient aux formes anciennes de liturgie dont le genre est connu sous le nom de gallican (voir ce nom), tandis que, selon Dom Cagin, l'ambrosien représenterait, au moins dans ses textes, un très ancien stade de la liturgie romaine. L'une et l'autre théories peuvent être soutenues : le rit ambrosien renferme nombre d'éléments qui lui sont communs, d'un côté, avec la liturgie décrite au VIe siècle par saint Germain de Paris, et d'autres, au contraire, qui le rattachent aux rits romains, gélasien et grégorien (sans préjudice de quelques additions ou légères modifications faites depuis le Moyen Age pour « romaniser » la liturgie ambrosienne : canon de la messe, suppression du *Gloria in excelsis* aux laudes matutinales et son introduction à la messe, et certains détails secondaires).

Malheureusement, la région milanaise ayant été fortement ravagée par des guerres civiles ou étrangères, les plus anciens documents du chant ambrosien ne remontent pas au delà des XIe-XIIe siècles : toutefois, si on les compare avec les manuscrits d'autres rits, on constate : 1° que l'ambrosien offre de tout autres caractères que certains manuscrits du chant romain où le chant est déjà témoin d'une certaine décadence; 2° que le style, au contraire, s'en tient dans une étroite affinité avec ceux des chants romains prégrégoriens encore usités jusqu'au XIe siècle dans certaines chapelles romaines, et aussi avec des pièces de très ancienne tradition conservées longtemps par les liturgies du Mont Cassin et de Bénévent, que le grégorien commença à supplanter dès le IXe siècle. L'ensemble du répertoire ambrosien remonte donc avant cette époque. De plus, liturgiquement, ce rit a gardé un certain nombre de répons dont le chant est réservé aux diacres; on sait qu'à Rome et dans la liturgie romaine, cette coutume fut supprimée par saint Grégoire le Grand en 590 : l'usage ambrosien nous reporte ainsi à une époque antérieure, là où nous rejoignons les documents historiques contemporains de saint Ambroise ou proches de lui.

C'est dans un passage même de saint Ambroise, quelques autres de son catéchumène saint Augustin, et dans sa biographie par saint Paulin, que nous trouvons les premiers renseignements à ce sujet. L'évêque de Milan parle lui-même des *hymnes en vers* qu'il fait chanter au peuple, et où l'on confesse la Trinité, la foi au Père, au Fils et au Saint-Esprit étant ainsi apprise par les vers (*Contra Auxentium*, *P. L.*, t. XVI, col. 1017). De son côté, saint Augustin raconte (*Confessions*, l. IX, c. VII) en quelles circonstances Ambroise avait institué ce chant des hymnes

et de *psaumes* par les fidèles, selon la coutume orientale, et, dans un autre passage célèbre du même ouvrage, rapporte l'émotion que lui causaient les *mélodies* (on appelait alors ainsi les pièces vocalisées) qu'Ambroise faisait chanter sur le texte des psaumes, allusion aux chants qui encadrent, à la messe, les lectures saintes. Voir *Confessions*, X, c. XXXIII, et *Rétractations*, II, XI. Enfin saint Paulin précise l'institution par l'évêque de Milan des *antiennes*, *hymnes* et des *vigiles* — c'est-à-dire offices nocturnes — que l'on commença alors à célébrer en Occident pour la première fois, *P. L.*, t. XIV, col. 31. Les églises occidentales, en effet, ne connaissaient guère comme chants proprement dits — en dehors des récitatifs et des acclamations — que les répons sous leurs diverses formes, nous apprend saint Isidore de Séville. Voir GRÉGORIEN (chant).

Des auteurs de la fin du Moyen Age ont dit, et leur affirmation a été souvent répétée, que saint Ambroise aurait institué les quatre modes authentes du chant ecclésiastique, et que saint Grégoire aurait ajouté les quatre plagaux : cela ne repose sur aucun texte autorisé, et rien ne semble justifier cette opinion, à l'examen des chants ambrosiens qui nous sont connus. Il faut toutefois reconnaître que les différentes catégories d'échelles modales y sont moins tranchées que dans les chants grégoriens, et la distinction des authentes et des plagaux n'y apparaît pas nette comme dans ceux-ci : il est donc possible que ce soit dans le sens de cette confusion et de cette distinction qu'il faille entendre une telle attribution.

II. HYMNES. — C'est sur les *Hymnes* de saint Ambroise que nous sommes le mieux renseignés. Bien que beaucoup de belles pièces lui aient été à tort attribuées (on verra plus bas pourquoi), les contemporains ou les écrivains proches de son temps — saint Augustin, Fauste de Riez, Fulgence de Ruspe, Cassiodore — citent nommément de lui : *Æterne rerum Conditor*, adoptée dans l'office romain; *Deus creator omnium*, de l'office du soir au rit milanais; *Jam surgit hora tertia*, à tierce du même rit; *Splendor paternæ gloriæ*, passée également à l'office romain; *Veni, redemptor gentium*, de la fête de Noël au rit milanais; une hymne pour l'Épiphanie, qui est peut-être l'*Illuminans Altissimus* du même rit. Il faut sans doute y joindre l'*O lux beata Trinitas* (devenue *Jam sol recedit igneus* de l'office romain), à laquelle conviennent en tout les paroles mêmes de saint Ambroise plus haut rappelées. Les auteurs assez anciens et les critiques considèrent aussi de lui, ou pouvant en être, les hymnes *Æterna Christi munera; Consors paterni luminis; Fit porta Christi pervia; Somno refectis artubus*. Notons, enfin, un fragment d'une hymne dont aucune autre strophe ne subsiste : *Orabo mente Dominum*.

Ces hymnes, qui créaient la lyrique chrétienne occidentale, eurent un rapide succès : répandues dans la plupart des églises latines, elles furent promptement imitées, et constituèrent le type d'un genre auquel on donna le vocable d' « ambrosien ». De là, toutes les hymnes du même genre, qualifiées d'*ambrosiennes*, dès la première moitié du VIe siècle, par saint Benoît, à cause de leur style, mais auxquelles les compositions de l'évêque de Milan avaient seulement fourni le modèle.

Toutes ces pièces — les hymnes authentiques de saint Ambroise et celles du genre ambrosien — sont caractérisées par un style facile et populaire, où, sur des strophes de quatre vers iambiques de huit syllabes, est placée une mélodique syllabique, ou presque, à laquelle le vers donne son rythme. Nous savons, en effet, par le témoignage même de saint Augustin, que la mélodie de telles hymnes suivait le rythme indiqué par le vers, et que les huit syllabes du *Deus creator omnium* comptaient pour douze temps. Plus tard saint Bède le Vénérable donne la même règle pour les hymnes composées à l'imitation des précédentes. Le *Rex æterne Domine*, devenu *Rex sempiterne cælitum* dans les hymnes « corrigées » du bréviaire romain, qui a l'allure d'une simple ligne de prose, revêtait le rythme iambique dès qu'elle était chantée. Or cette manière de rythmer les hymnes syllabiques est toujours restée en usage en France (par exemple pour *Creator alme siderum*, etc.). En Italie, au contraire, depuis au moins le XIIIe siècle, on a adopté le rythme égal, en donnant à chaque note la même valeur, l'accent métrique seul dominant.

Une légende a mis dans la bouche de saint Ambroise et de saint Augustin l'origine du *Te Deum* : c'est une pure fiction. On sait que cette pièce a vraisemblablement pour auteur, ou pour compilateur, saint Nicétas de Remesiana. Les plus récentes éditions des livres liturgiques romains ont d'ailleurs supprimé les noms des deux docteurs placés précédemment en tête du *Te Deum*, mais le titre d' « hymnus ambrosianus » que porte l'ordinaire de l'office, à matines, n'est pas plus justifié. Et il est remarquable que saint Benoît, qui cite à chaque instant les ambrosiennes, ne donne pas ce vocable au *Te Deum*.

III. PSAUMES ET ANTIENNES. — La psalmodie du chant ambrosien est excessivement simple : elle repose sur une seule note de récitation sans autre formule musicale que la terminaison. Un même mode peut d'ailleurs avoir sa dominante aussi bien sur la quarte ou la quinte que la sixte : ainsi, certaines antiennes du premier ton ont la teneur psalmodique sur *sol*, d'autres sur *la*, d'autres sur *si bémol*. Quelques chants assimilables à notre deuxième ton disent le psaume sur le *mi* ou sur le *fa*.

Les antiennes sont souvent très courtes, telles que celles du psautier romain de semaine, au chant desquelles nous pouvons renvoyer; d'autres ne dépassent pas la durée de celles de nos communs. Mais certaines, qui ont un rôle particulier dans la liturgie ambrosienne, sont plus longues ou plus développées, telles les antiennes qui accompagnent la station à la croix que l'on fait aux différents offices de ce rit (comme on le fait encore en un certain nombre de diocèses de France, le jour de Pâques à vêpres); les finales psalmodiques de ces antiennes sont elles-mêmes très ornées, et parfois la fin de l'antienne elle-même.

Dans le chant ambrosien les passages simples le sont beaucoup plus que dans le chant grégorien, ne dépassant pas parfois le simple récit, tandis au contraire que les passages ornés le sont beaucoup plus. Ce même caractère se maintient dans la catégorie suivante.

IV. CHANTS ORNÉS. — Les chants ornés de la liturgie ambrosienne comprennent, à l'office, le répons destiné à être chanté avec les enfants, et, à la messe, le *psalmellus*, qui remplace notre graduel, le *cantus*, qui équivaut au trait, et le répons de l'offertoire. Ces pièces sont parfois les mêmes que celles du rit romain, mais leur version mélodique est beaucoup plus fruste et plus archaïque : la version grégorienne des mêmes chants en présente une mise au point, une refonte d'un caractère artistique tout différent. On peut le constater pour un certain nombre de chants dont on trouvera de nombreux exemples dans les ouvrages cités à la fin de cet article.

La messe ambrosienne, sauf exception, ne comporte pas de verset alléluiatique; cet usage, d'ailleurs, n'est pas original dans cette liturgie, qui comporte des antiennes spéciales avant et après l'évangile. Voir aussi GALLICAN.

V. NOTATION, EXÉCUTION. — Tout en étant écrits

en neumes, sur portée et avec des lettres-clefs, les chants ambrosiens ont des formes assez spéciales. Mais leur exécution est la même que celle du chant grégorien, savoir, pour les passages syllabiques, une bonne diction et une accentuation correcte du texte latin; pour les passages ornés, le respect des groupes de notes indiqués par les neumes, avec la tenue du dernier son (*mora ultimæ vocis*) de chaque membre de phrase ; les passages vocalisés s'exécutent toujours fort vivement.

Les chants de cette liturgie sont publiés dans l'*Antiphonarium*, qui comprend à la fois les chants de la messe et ceux des autres offices, et dans un certain nombre de petits manuels pratiques, que l'on trouve dans les maisons d'édition de Milan.

Aucun travail d'ensemble n'a encore été présenté sur la question. On pourra consulter le *Dictionnaire d'archéologie chrétienne et de liturgie*, aux articles *Ambroise*, *Ambrosien*, et les ouvrages signalés dans ces mêmes articles; on y joindra les *Mélodies grégoriennes* de Dom Pothier, et les remarquables études de Dom Andoyer sur *Le chant romain prégrégorien* et sur *l'Ancienne liturgie de Bénévent*, publiées dans la *Revue du chant grégorien*, t. XX-XXIV. Enfin un certain nombre de chants ambrosiens sont reproduits dans les *Variæ preces* de Solesmes, dans le *Cours théorique et pratique de chant grégorien* de A. Gastoué et dans les collections de « petites feuilles » éditées les unes au Bureau grégorien (Grenoble), les autres au Bureau d'édition de la Schola (Paris).

A. GASTOUÉ.

AME. — I. Notion générale. II. Union de l'âme et de la matière. III. Nature de l'âme. IV. Historique.

I. NOTION GÉNÉRALE. — L'âme est, pour la plupart des philosophes réalistes et spiritualistes, un principe substantiel susceptible de s'unir intrinséquement à la matière, de manière à constituer avec elle une substance corporelle complète vivante. Cette doctrine est en général désignée sous le nom d'*animisme*.

Les êtres vivants corporels sont étagés sur trois plans de perfection croissante. Les plantes n'ont que la vie végétative, les animaux y ajoutent la vie psychique inférieure sensitive, l'homme enfin jouit à la fois de la vie végétative, sensitive et intellectuelle.

Ces divers degrés de perfection vitale sont caractérisés par des séries d'opérations dont l'immanence va en progressant. L'opération immanente est celle qui est perfective du sujet d'où elle procède. L'immanence des opérations du psychisme supérieur, qui ne sont effectuées immédiatement que par l'âme, dépasse celle des opérations du psychisme inférieur, qui dépendent partiellement de l'organisme. Le degré le plus inférieur de l'immanence se trouve dans les actes de la vie végétative dépourvus de l' « intériorité » caractéristique de tout acte psychique. Les différences qui séparent ces divers ordres de perfection sont dites essentielles ou infranchissables, ce qui signifie que la perfection d'un ordre supérieur n'est pas contenue initialement dans les perfections d'ordre inférieur. Il ne peut donc pas y avoir passage insensible de l'un à l'autre. Ces divers ordres sont séparés par de véritables hiatus, qu'une évolution naturelle ne saurait franchir. L'intelligence, par exemple, n'est pas une sensibilité plus parfaite, elle transcende complètement l'ordre de la pure sensibilité.

Une âme a une perfection d'autant plus grande qu'elle peut donner à une substance une vie plus élevée; mais lorsqu'un être substantiel jouit de plusieurs degrés de vie, il n'a pas pour cela plusieurs âmes. Une seule âme spirituelle communique à l'homme la triple perfection de la vie végétative, sensitive et rationnelle. Voir AME HUMAINE.

II. UNION DE L'AME ET DE LA MATIÈRE. — Pour que l'âme constitue, avec la matière qu'elle anime, un seul être substantiel, il faut qu'elle soit unie substantiellement à cette matière. Une union extrinsèque, purement dynamique, dans laquelle l'action de l'âme s'ajouterait seulement à l'action de la matière, comme celle d'une force motrice à celle d'un mobile, ne suffirait pas pour constituer *une substance* naturelle vivante. L'union serait accidentelle. Il faut donc que les deux co-principes qui se complètent mutuellement dans l'être vivant, âme et matière, soient ordonnés substantiellement l'un à l'autre. C'est ce que l'*hylémorphisme* péripatéticien et scolastique exprime en langage technique dans la théorie de la matière et de la forme. L'âme, principe substantiel, détermine substantiellement la matière en se communiquant à elle. La matière, pouvant être unie successivement à des formes différentes, est en puissance relativement aux déterminations substantielles spécifiques qu'elle peut recevoir. Voir ACTE ET PUISSANCE.

III. NATURE DE L'AME. — Aucune image sensible ne peut nous représenter une âme : nous pouvons comprendre ce qu'elle est d'une manière partiellement négative et analogique, nous ne pouvons pas nous en former un concept parfaitement clair, car elle est en dehors des prises directes de notre conscience, du moins pour ce qui concerne sa nature intime.

Cette obscurité essentielle, ce caractère purement abstrait des notions qui nous servent à caractériser avec précision la nature de l'âme sont les raisons profondes des divergences d'opinion entre les philosophes sur la question de l'existence même de l'âme. Tout positiviste, limité par principe au domaine de l'expérience sensible, adoptera logiquement une attitude sceptique en face de ce problème. Les preuves sur lesquelles l'animisme est fondé supposent l'admission de la valeur des principes métaphysiques et la confiance dans la raison lorsqu'elle se prononce en des matières qui échappent à l'expérience. Rejeter l'âme parce qu'elle ne peut être ni vue ni touchée, c'est commettre un sophisme d'*ignoratio elenchi*.

La philosophie établit que l'âme rationnelle est non seulement simple, c'est-à-dire indivisible en parties constituantes, mais spirituelle, c'est-à-dire indépendante intrinsèquement de la matière. Pour les âmes de perfection moindre, on ne saurait admettre leur spiritualité, puisque toutes leurs opérations sont partiellement dépendantes de la matière : mais on peut se demander si elles sont simples ou divisibles. Sur ce point les opinions des philosophes sont très divergentes. Il ne semble pas que l'on puisse établir d'une manière évidente la divisibilité des principes vitaux. On comprend certainement mieux l'opposition de la forme et de la matière, l'action unificatrice et directive du principe vital en le concevant comme une réalité simple et de soi indivisible.

La multiplication ou génération des âmes non spirituelles pose aussi à l'esprit des problèmes difficiles, qui ne peuvent guère recevoir que des solutions verbales. En disant que ces âmes sont *éduites* de la puissance de la matière, on ne diminue en rien l'obscurité de leur mystérieuse genèse, on affirme seulement que ces formes non spirituelles sont dans leur devenir comme dans leur être dépendantes de la matière.

IV. HISTORIQUE. — L'*animisme*, qui peut se réclamer de l'autorité de Platon et d'Aristote, a été aussi, dans ses grandes lignes, une partie essentielle de la philosophie patristique et médiévale.

Le *mécanisme* ou *mécanicisme* cartésien, expliquant la vie des plantes et des animaux par le seul jeu des forces matérielles, ouvrait la voie au mécanisme moderne. Une différence capitale existe cependant entre ces deux formes d'une même doctrine. Tandis que Descartes et les autres *organicistes* admettent

dans l'être vivant une finalité, les mécanicistes modernes, presque tous antifinalistes, soutiennent que la considération des causes finales ne doit intervenir en rien dans l'explication des phénomènes vitaux.

On nomme quelquefois *vitalisme* une doctrine jadis soutenue par l'école de Montpellier d'après laquelle, en dehors de l'âme spirituelle principe de l'activité psychique, il faudrait admettre dans l'homme un principe vital d'ordre végétatif intermédiaire entre l'âme et la matière inorganique. Cette théorie est en opposition avec la doctrine traditionnelle de l'Église sur l'âme principe dans l'homme de la triple vie intellectuelle, sensitive et végétative et elle ne s'appuie au point de vue philosophique sur aucun argument de nature à entraîner la conviction. Voir AME HUMAINE forme du corps.

Les *néo-vitalistes*, frappés de l'insuffisance des explications mécanicistes, fournissent à l'animisme de nouveaux et excellents arguments tirés de l'observation scientifique, mais plusieurs d'entre eux, appartenant à des écoles philosophiques diverses, donnent des phénomènes vitaux des interprétations, idéalistes, monistes ou panpsychiques qui sont toutes en opposition avec l'hylémorphisme. Seul ce dernier système nous paraît tenir compte à la fois de tous les faits, seul il les harmonise en une synthèse cohérente et il représente, avec les quelques retouches qu'exigent les découvertes du dernier siècle, l'effort le plus heureux qu'ait tenté l'esprit humain pour sonder le mystère de la vie.

R. DE SINÉTY.

AME HUMAINE. — Principe substantiel (I) et personnel (II) de vie, l'âme humaine informe substantiellement le corps (III) et, à raison de sa nature spirituelle (IV), se trouve destinée à vivre sans fin (V), fixée, au sortir même de l'épreuve d'ici-bas et selon son mérite ou son démérite, dans le bonheur ou le malheur définitifs (VI).

Il y a deux manières de présenter la doctrine de l'âme humaine. L'une, ascendante et critique, va du plus connu au moins connu, des données immédiates de la conscience aux constructions les plus vastes, dont la solidité n'apparaît qu'à la clarté indirecte, d'une suite plus ou moins longue de raisonnements. Et ce n'est qu'après avoir entièrement édifié la science de l'âme que l'on se permet, au moyen de systèmes anciens ou nouveaux, empruntés ou personnels, de faire entrer cette science particulière dans l'unité de la science philosophique. L'autre manière est descendante et dogmatique. Supposant le problème résolu, l'on adopte délibérément un système plausible, et, en fonction de ce système, l'on déduit toute la théorie de l'âme. Plus aisée que la première, cette méthode séduit bien vite tous ceux et toutes celles dont l'esprit critique dort encore. Aux autres, elle apparaît insuffisante, et même, dans la mesure où, par dogmatisme outré, on prend et on donne le probable ou le douteux pour du certain, absolument illégitime. Entre ces deux manières, notre choix est fait : nous optons pour la première, seule vraiment lumineuse et satisfaisante.

I. L'âme humaine principe substantiel de vie consciente. — Partons de ce qui, d'emblée, nous apparaît comme incontestable et incontesté, nos phénomènes de conscience. Nous ne disons pas seulement notre pensée, car celle-ci n'est qu'une portion du donné intérieur. Sensations diverses, de premier jet ou reproduites, affections et appétitions, émotions et passions contribuent à former ce donné. Je pense, mais aussi je vois, j'entends, je goûte, j'odore, je touche, j'ai froid ou chaud, je m'oriente... je me sens, tour à tour, bien ou mal, joyeux ou triste, calme ou irrité, aimant ou plein de haine, inerte ou sémillant, déterminé ou libre, fidèle au devoir moral ou infidèle... Tous ces phénomènes *sont pour moi*, se manifestant d'eux-mêmes à moi. Qui donc, sachant un peu regarder au dedans de soi, refuserait d'admettre l'entière évidence de ce rapide inventaire ?

Nous n'affirmons, pour le moment, rien de plus que l'indiscutable réalité de ce moi qui se présente comme un et multiple, identique et divers, permanent et mouvant, actif et passif, tout ensemble. Comme un et multiple, car dans l'unité de conscience s'étale une pluralité de phénomènes; comme identique et divers, car différents les uns des autres ou contraires les uns aux autres, ces phénomènes rayonnent à partir d'un seul et même centre; comme permanent et mouvant, car c'est du « se faisant » qui jaillit de ce centre toujours le même; comme actif et passif, enfin, puisque, dans la mesure même où il réussit à se suivre, notre moi se sent tout à la fois causant et causé. Or cette *présence vécue et consciente* de l'un sous le multiple, du même sous le divers, du permanent sous le mouvant, de la cause sous l'effet, cette présence que l'œil intérieur perçoit et que le langage universel atteste, il est loisible à un système philosophique de l'expliquer, mais non de la nier. Le fait commande; il faut s'y soumettre et le comprendre de son mieux. Si son essence m'échappe, je tiens du moins sa réalité brute, son existence. Et Pascal m'avertit de ne pas m'étonner, si beaucoup de choses me surpassent : « La dernière démarche de la raison est de reconnaître qu'il y a une infinité de choses qui la surpassent; elle n'est que faible, si elle ne va jusqu'à connaître cela. » Ed. *minor* de Brunschvicg, n. 267. Nous avons constaté la dualité du donné intérieur; d'une part, mes événements conscients qui se présentent comme multiples, divers, mouvants et causés; d'autre part, le moi, c'est-à-dire le principe un et constant qui les produit et les porte. L'on s'accorde à appeler *âme* ou *esprit* ce principe remarquablement fécond de vie humaine. Nous aurons à déterminer aussi profondément que possible sa nature et sa destinée; nous nous bornons, maintenant, à envisager, pour en faire la philosophie, sa réalité même. Réalité distincte de chacun de ses phénomènes, bien que naturellement rattachée à eux comme principe et sujet, osons dire le mot si décrié, comme principe substantiel.

Mais voici que tout un monde de philosophes distingués nous arrête et, délibérément, se prononce contre la réalité distincte et substantielle de l'âme. Groupons-les tous, malgré la diversité de leurs philosophies respectives, sous l'étiquette d'*anti-substantialistes*. Les aborder sera non seulement nous meubler l'intelligence d'une érudition philosophique nécessaire aujourd'hui à quiconque désire faire un peu de bien aux hommes de pensée, mais aussi déblayer la voie du vrai et nous y engager à meilleur escient.

1° *Théories sensualistes.* — *a*) Voici, pour commencer D. Hume (1711-1776) et H. Taine (1828-1893). Hume ne veut voir en chacun d'entre nous « que des assemblages ou collections de différentes perceptions. » *Tr. de la Nature hum.*, t. I, 4e p. Il n'y a de réel que les perceptions; la prétendue âme capable de les relier parce que leur cause et leur sujet n'est qu'une illusion. Illusion universelle et constante, Hume veut bien le reconnaître, mais illusion. Cette illusion est due à la mémoire qui, nouant sans cesse le passé avec le présent, nous suggère, par la vertu de l'accoutumance, l'impression décevante de la causalité entre antécédents et conséquents, entre la fumée et le feu, par exemple, comme aussi entre *nos phénomènes* et *nous*. Hume n'a pas l'air de se douter

que la mémoire postule l'âme, que sans âme il ne saurait se produire de perceptions, qu'enfin, même s'il s'en produisait, elles ne pourraient s'assembler. Elles ne le pourraient, ni selon l'avant et l'après, car l'actuelle absorberait la précédente, ni en même temps, car tout centre de ralliement ferait défaut. En niant la réalité une, identique, permanente et active que l'on appelle âme, ou, si l'on préfère, en voulant à tout prix la réduire à la mutiplicité diverse, mouvante et passive des phénomènes, Hume sacrifie une portion du donné et, par là, s'empêtre dans le maquis de l'incohérence et des contradictions. L'y suive quiconque peut penser sans penser, affirmer sans réaliser intellectuellement ce qu'il affirme. Si Hume s'était contenté de nous dire que le moi n'est point perçu à part de ses phénomènes, mais en eux, qu'ils sont quelque chose de lui, qu'il se manifeste en eux, sans cesser de les *transcender*, nous y aurions souscrit avec plaisir. Le plaisir, au surplus, aurait été accru par cet art de narrer et d'exposer que le sensualiste anglais possède à un degré rare.

Taine n'a pas moins de clarté que son devancier anglais et il se révèle plus érudit. Mais nous chercherions vainement chez lui cette bonhomie modeste, qui plaît toujours. Pour la doctrine, rien de foncièrement renouvelé. L'âme humaine n'est rien de plus qu'une « ligne continue d'éléments contigus ». *De l'intelligence*, 3e édit., t. II, p. 212. Quant à la liaison mutuelle et constante des éléments de conscience, elle est due à la propriété, qu'ils possèdent en propre, de s'évoquer les uns les autres. *Ibid.*, p. 212. Trop simple en vérité cette réponse, car, pour qu'il y ait évocation, il faut un principe un et constant, cause et non « pur extrait de nos événements internes, » p. 216.

b) Stuart-Mill (1806-1873) reprend, pour son compte, la ruineuse théorie de D. Hume. « Une possibilité permanente de sensations, » voilà comment se doit définir le moi ou l'esprit. « Notre notion de l'esprit, écrit-il, aussi bien que celle de la matière, est la notion de quelque chose dont la permanence contraste avec le flux perpétuel des sensations et des autres sentiments ou états de conscience que nous y rattachons; de quelque chose que nous nous figurons comme restant le même, tandis que les impressions particulières par lesquelles il révèle son existence changent... La croyance que mon esprit existe, alors même qu'il ne sent pas, qu'il ne pense pas, qu'il n'a pas conscience de sa propre existence, se réduit à la croyance d'une possibilité permanente de ces états. » *La phil. d'Hamilton*, trad. Cazelles, p. 228. « Ainsi je ne vois rien qui nous empêche de considérer l'esprit comme n'étant que la série de nos sensations (auxquelles il faut joindre à présent nos sentiments internes) telles qu'elles se présentent effectivement, en y ajoutant des possibilités infinies de sentir... » *Ibid.*, p. 239.

Stuart-Mill a tenu à compléter la formule de Hume. Oui, l'esprit humain n'est rien d'autre que la série de nos sensations et de nos sentiments; seulement, outre la série effective, il y a la série possible. Cette addition n'entame en rien notre réfutation; elle laisse subsister la contradiction signalée dans l'ordre actuel, et de plus, la transporte dans l'ordre possible. Au reste, l'auteur s'oppose à lui-même des « difficultés intrinsèques » qu'il laisse sans solution. La série-moi, en effet, se « connaît elle-même comme passée et à venir, » car elle se souvient et prévoit. Et si le moi, si l'âme, ne déborde pas la série, s'il n'y a pas d'âme distincte réellement des phénomènes, comment comprendre cette sorte d'enveloppement du passé et de l'avenir dans le présent ? Il est positivement inintelligible. Mais, réplique Stuart-Mill, il ne faut pas chercher à comprendre, p. 234-235. Ne cherchons pas à comprendre, en effet, une théorie qui prétend réduire totalement l'âme humaine à une série de phénomènes, car elle rend impensable tout le donné de conscience. Et pour comprendre celui-ci, respectons tout le réel, admettons l'âme, principe un, identique et constant de nos phénomènes divers, changeants et causés.

c) Théodule Ribot (1839-1916) marque assez nettement, dans plusieurs de ses nombreux ouvrages de psychologie, l'importance de la conscience et le caractère irréductible, essentiellement lié et possessif de nos états conscients. *Les maladies de la personnalité*, 3e édit., p. 169. Seulement, quand il veut, à son tour, indiquer un principe de l'unité de conscience, il ne trouve que l'organisme : « C'est l'organisme et le cerveau... qui est la personnalité réelle... L'unité du moi n'est donc (pas) celle de l'entité une des spiritualistes..., mais la coordination d'un certain nombre d'états sans cesse renaissants, ayant pour seul point le sentiment vague de notre corps... Le dernier mot de tout ceci, c'est que le consensus de la conscience étant subordonné au consensus de l'organisme, le problème de l'unité du moi est, sous sa forme ultime, un problème biologique. » *Ibid.*, 169-172. D'où procède, demanderions-nous à Th. Ribot, le sentiment vague et unificateur de notre corps ? De l'âme, oui ou non ? Si oui, le sensualisme tombe; si non, ce sentiment reste sans cause.

Concluons : pour avoir voulu réduire à la multiplicité diverse, mouvante et passive, la portion profonde du donné, cette réalité une, identique, toujours la même et active que nous dénommons âme humaine, le sensualisme anglo-français a sombré dans l'incohérence.

2° *Théories idéalistes.* — L'idéalisme, envisagé sous ses formes diverses, *évolutionniste*, *néo-criticiste* et *actualiste*, rejette, sans hésiter, la réalité substantielle de l'âme et tente, par divers biais, d'expliquer sans elle le devenir humain. — *a*) Kant, par son *agnosticisme* de la raison pure, avait dûment ouvert la voie. Il avait mis du temps, au reste, à l'ouvrir. Dès 1772, il refusait à l'homme toute intuition intellectuelle du non-moi, mais, s'il faut en croire ses *Leçons sur la métaphysique*, il lui octroyait encore une prise intellectuelle immédiate du moi *comme objet substantiel :* « Non seulement nous pouvons avoir une confiance absolue dans le sens interne qui nous donne l'intuition immédiate du moi; mais c'est aussi le seul cas où nous puissions atteindre la substance..., le sens interne saisit immédiatement le *substantiel*, et c'est sur ce type que nous concevons toute substantialité. Pour les choses extérieures..., nous ne percevons que les actions, tandis que le *Gemüt* (*nous* trad. : le sens interne) perçoit immédiatement la substance. Le « Je » est l'intuition d'une substance..., tout accès au monde intelligible ne nous est pas absolument fermé... La détermination de l'objet se fonde originairement sur la représentation subjective que le moi a de son existence. » J. Nabert, *Rev. de Mét. et de morale*, avril-juin 1924, p. 209-211. Durant ces années de demi-criticisme (1772-1781), Kant soumettait encore sa pensée au réel interne; dès 1781, avec *La critique de la raison pure*, ce reste de réalisme intellectuel a disparu. Le moi a cessé d'être regardé comme objet d'intuition, il n'est plus saisi que comme phénomène sous la *forme* sensible et purement subjective du temps. Il est la *forme personnelle de toute connaissance*, cela, à titre de *sujet déterminant absolu*. Or, dit Kant, je ne puis connaître comme objet cela même qu'il me faut supposer pour connaître en général un objet. Donc je ne puis connaître le moi comme objet. Il est postulé par toute la connaissance humaine,

donc il ne peut être objet de connaissance humaine; il est sujet transcendantal, c'est-à-dire inaccessible au regard de l'esprit. Ce point de doctrine étant capital, voici le texte de Kant traduit par Tremesaygues et Pacaud. *Crit. de la raison pure*, p. 373 : « ... au lieu de se connaître lui-même par les catégories, il connaît les catégories, et, par elles, tous les objets dans l'unité absolue de l'aperception, et par conséquent, par lui-même. Or il est bien évident que je ne saurais connaître comme objet... cela même qu'il me faut supposer pour connaître en général un objet... et que le moi déterminant (la pensée) doit être distinct du moi déterminé (le sujet pensant), comme la connaissance, de l'objet. »

Pesons ce raisonnement de Kant et nous n'aurons aucune peine à comprendre qu'il se réduit à ceci : En pensant, je ne puis connaître le « je » qui pense. Pourquoi ? Parce que ce « je » est requis pour que je pense ou que je connaisse quoi que ce soit, parce que, sans ce « je », je ne penserais ni ne connaîtrais rien. Ainsi, c'est parce qu'il est requis par toute connaissance, que le « je » lui-même est nécessairement inconnaissable. C'est la négation radicale de la connaissance par réflexion intellectuelle. Comme si le « je » pris pour objet de pensée ou de réflexion intellectuelle cessait, pour autant, d'être « je », comme si le sujet pensant ne pouvait se penser! Par quelle obnubilation de la conscience intellectuelle Kant en est-il venu à perdre ainsi conscience du fait de la réflexion ? Nous n'avons rien à dire, encore, sur l'explication de ce fait qui peut être malaisée, mais le rejeter purement et simplement, et cela, au nom de la *critique* de la raison pure, c'est fort. A moins que ce ne soit très faible, et que Kant, qui s'est proclamé, à cause de son criticisme agnostique, le Copernic de la philosophie, en ait été, bien plutôt, le malencontreux Ptolémée. C'est toujours retarder que de nier quelque chose du donné.

Pendant tout le XIX^e^ siècle, et ce n'est point fini, il a été entendu que l'on pouvait dépasser le criticisme de Kant, que l'on pouvait, par exemple, voire que l'on devait, allant jusqu'au bout du système, rejeter les *postulats réalistes* de la raison spéculative et de la raison pratique, mais, sous peine de s'entendre taxer de vulgaire réaliste, il fallait passer par Kant. Et, en France comme en Allemagne, peut-être avec plus de dévotion en France qu'en Allemagne ont a passé par Kant. Il est aisé de le vérifier pour la question de la réalité substantielle de l'âme.

b) Ce que le kantisme attribuait à un aveugle et nécessaire instinct de la raison, l'évolutionnisme idéaliste de Fouillée (1838-1912) l'attribue aux *idées-forces*. Dans son livre *La psychologie des idées-forces*, Paris, 1893, il écrivait : « ... il est certain que le moi est une idée, et une idée qui tend à se réaliser, t. II, p. 69, ... et plus l'être se croira un, simple, indivisible, intangible, plus il s'érigera en atome spirituel, insécable et inviolable, plus il accroîtra sa force réelle, plus il se rapprochera en fait de cet idéal qu'il prend dès à présent pour une réalité, p. 79... En un mot, c'est par la représentation de mon moi identique, que je réalise une identité relative, que je me survis sans cesse à moi-même, que je renais à chaque instant, jusqu'à ce que je meure d'une mort définitive. Même au delà de ce terme prévu, je me prolonge encore par l'idée et par le vouloir : je m'immortalise, je m'éternise; et cette illusion, si c'en est une, est encore une force de plus à mon service : c'est un champ en apparence infini qui s'ouvre à mon activité, » p. 80. Pour Kant, le moi n'est qu'une idée de la raison, idée qui résulte de notre constitution mentale, nullement intuitive d'une réalité; pour Fouillée, aussi, le moi n'est qu'une idée, mais cette idée elle-même, qui s'accroît spontanément et sans cesse, semble bien ne résulter que de l'évolution organique : « Ce n'est pas seulement, comme on l'a dit parfois, l'association des idées qui produit le moi; c'est la permanence du même organisme, du même système cérébral, avec les affections obscures qui en résultent continuellement. » *Loc. cit.*, p. 67.

Pas plus que Ribot, Fouillée n'explique et ne peut expliquer sans l'âme « la permanence du même organisme » dont il se réclame, pour rendre compte de notre idée du moi. Et comme Kant, il nie un fait évident d'expérience interne, en rejetant tout caractère intuitif de cette idée du moi. Kant, du moins, tentait dans sa *Raison pratique* un rétablissement réaliste; Fouillée n'y songe aucunement.

c) Renouvier (1815-1903) a, lui aussi, traversé et dépassé Kant. Il n'y a que des phénomènes, dès collections de phénomènes, et le moi en est une. Mais d'où vient le sentiment d'unité personnelle et de constante identité qui caractérise la collection-moi ? De la conscience prolongée par la mémoire. Qu'est-ce donc que cette conscience ? Une loi subjective, la *loi* de toute connaissance et de toute réalité. Et cette loi, qu'est-elle en soi ? Où repose-t-elle ? D'où sort-elle ? Questions vaines; la loi étant le dernier mot de tout, il serait sot de lui chercher une raison suffisante. En bref, le moi humain, selon le néo-criticiste Renouvier, est une collection de phénomènes liés par la loi de conscience que prolonge la loi de mémoire. Nul besoin de substance : « ... Si vous ôtez la loi de reproduction, la loi de vie, la mémoire, il ne reste rien. Si vous ôtez la substance, il ne manque rien. » *L'année philosophique*, 1890-1891, p. 27-28.

Est-il besoin de faire remarquer le caractère purement verbal de la théorie néo-criticiste ? Puisque, sans la réalité substantielle de l'âme, la conscience et la mémoire, c'est-à-dire la durée identique et personnelle, sont impensables, c'est que cette réalité est.

d) La théorie *actualiste* de W. James et de Bergson dérive, elle aussi, de Kant. Le moi actuel et personnel n'est, pour eux, rien de plus et rien de moins que le donné actuel de conscience formé de tous les phénomènes conscients du passé. James commence par affirmer la non-existence d'une identité substantielle entre la conscience d'hier et celle d'aujourd'hui, celle-là ayant disparu pour jamais. Puis, complétant sa pensée, il écrit : « Sans doute chaque pulsation de conscience meurt et cède la place à une autre; mais cette autre retrouve sa devancière parmi les objets qu'elle connaît, et la retrouvant « chaude », ainsi que nous l'avons dit, elle l'accueille et lui dit : « Tu es mienne; nous participons au même moi. » Chaque pensée ultérieure, connaissant et enveloppant ainsi les pensées précédentes, se trouve devenir le dernier réceptacle de leur contenu et, puisqu'elle se les approprie, le dernier possesseur de leurs possessions. C'est, dit avec raison Kant, comme si des balles élastiques recevaient avec un mouvement la connaissance de ce mouvement; la première balle transmettrait son mouvement et sa conscience à la seconde, qui les recevrait en sa propre conscience, les transmettrait ensuite à une troisième, etc., si bien que la dernière contiendrait tout le contenu des autres et se le représenterait comme parfaitement sien. » W. James, *Précis de psychologie*, trad. Baudin, 3^e^ édit., Paris, p. 264.

Telle est, à peu près, la pensée de Bergson : pas de sujets substantiels, principe des devenirs, mais des devenirs sans substance, issus, on ne sait comment, de l'évolution créatrice : « ... Pour un être conscient, exister consiste à changer, changer à se mûrir, se mûrir à se créer indéfiniment soi-même. » *Évolution créatrice*, 20^e^ édit., p. 8.

Il est très vrai que notre passé survit, en quelque manière, dans notre présent. Mais cela est parfaitement inexplicable dans la théorie de l'actualisme anti-substantialiste. Impossible à moi, si je ne dure sous le flux phénoménal, de retenir quelque chose du passé et d'y rapporter le présent. — Mais si je suis moi-même devenir, durée, évolution créatrice. — Cette hypothèse est impensable; je puis être *en* devenir, je suis *en* devenir, mais je ne puis pas être *devenir pur*, je ne suis pas *devenir pur*. L'œuvre philosophique de Bergson contient d'admirables trouvailles de pensée et de style; malheureusement l'idée maîtresse n'en est pas intelligible. Elle s'exprime en deux mots qui ne peuvent être pensés que séparément : l'*évolution créatrice*.

Ni le sensalisme, ni l'idéalisme n'ont réussi à édifier sans l'âme une psychologie respectueuse de tout le donné de conscience et cohérente. Nous l'avons fait voir, et qu'ils ne pouvaient réussir. Voici, en substance, les raisons majeures de leur inévitable échec :

1° L'on ne fait point sa part au donné immédiat de conscience; il faut le prendre tout entier et tel qu'il se présente. Or ce principe un, identique, constant et actif, que nous avons appelé âme, est non moins clairement et immédiatement donné que la multiplicité diverse, mouvante et passive que l'on est convenu d'appeler phénoménale. Ce principe, saint Thomas, déjà, le notait expressément, est aisément perçu à travers ses actes et ses états conscients, parce que présent en eux : « ... pour que l'âme se sente exister, et prenne garde à ses actes..., il lui suffit de son essence présente à son activité mentale; car c'est d'elle que procèdent les actes dans lesquels elle s'aperçoit. » *De veritate*, q. x, art. 8, c. Perçue comme présente en ses actes conscients, l'âme l'est aussi, confusément d'abord, comme réellement distincte de chacun, quoique rattachée naturellement à eux, et absolument inséparable d'eux.

2° Sans ce principe, un, identique, constant et actif qui apparaît en tous nos événements conscients, comme distinct d'eux et comme uni à eux, bref, sans l'âme, le donné conscient n'est pensable sous aucun aspect. Ni comme collection d'actes, ni comme collection d'états. D'*actes*, car ceux-ci seraient premiers ou seconds : premiers, ils seraient, par le fait même, absolument spontanés et indépendants, sans commencement ni cause, parfaits de tout point, bref, Acte pur : toutes propriétés contraires à celles que nous révèle l'expérience; seconds, mais alors, ils seraient effets directs d'une cause seconde, et, partant, réellement distincts d'elle; nous revenons ainsi à l'âme. Mes actes conscients, n'étant pas l'infinie conscience, émanent d'un principe fini de conscience et y demeurent formellement; ainsi, mes pensées n'étant pas la Pensée ni, par suite, le suprême Penseur, ne peuvent qu'émaner d'un penseur fini, et, puisqu'elles sont humaines, humain; entre elles et lui, c'est-à-dire entre les effets et leur cause connaturelle, réelle distinction et non moins réelle union. Or le penseur humain, c'est l'homme, par son âme. Réelle union, dès lors, mais aussi réelle distinction, entre nos pensées et notre âme. Et ce qui est dit des pensées par rapport à leur principe, l'âme, se doit évidemment dire, toutes nuances dûment respectées, des vouloirs, des sentiments, des sensations de toutes sortes, en un mot, de tout ce qu'il y a, en nous, de devenir conscient. Considérés comme actes, nos événements conscients ne sont donc pensables que par leur réel principe, l'âme; considérés comme *états*, c'est-à-dire, du point de vue statique, comme devenus plutôt que comme devenant, ils ne sont intelligibles que par leur sujet réel d'inhérence, l'âme. La réalité une, identique et constante que nous révèle un inventaire attentif du donné interne est donc vis-à-vis de nos événements conscients principe et support ou sujet d'être; c'est là ce qu'on entend par réalité substantielle. Concluons : L'âme humaine est une réalité substantielle, distincte de ses événements.

3. Bien loin d'infirmer cette doctrine, *mi-donnée, mi-déduite*, de la substantialité de notre âme, les faits anormaux dits de dédoublement successif ou simultané de la personnalité en constituent une excellente contre-épreuve. Soient, d'abord, des cas de dédoublement successif; au moi normal est censé succéder un autre moi, hypnotique ou somnambulique. Dans son ouvrage, *L'homme et l'intelligence*, Paris, 1887, Richet, après avoir conté les gestes d'une femme à laquelle il a suggéré qu'elle était changée en petit lapin, rapporte ainsi ses paroles d'état redevenu normal : « Il me semblait que je mangeais un chou; c'était bon comme une truffe; puis j'ai entendu du bruit, j'ai cru voir un chien qui venait, j'ai eu peur et je me suis sauvée dans mon terrier, » p. 249. Le moi superficiel seul avait changé, le moi profond restant le même, sans quoi, la mémoire n'aurait pu relier le moi actuel et normal au moi antérieur et hypnotique. Même conclusion se doit tirer de maints cas de somnambulisme, d'où les assertions de spécialistes comme Binet : « ... le sujet... mis en somnambulisme... se souvient, non seulement de ses somnambulismes antérieurs, mais encore des événements appartenant à son état de veille. » *Les altérations de la personnalité*, Paris, 2e édit., 1902, p. 72. Tout le chapitre II de *L'automatisme psychologique* de Pierre Janet, Paris, 2e édit., p. 67-138, atteste, sans y viser, la permanence d'un seul et même moi profond sous le va-et-vient des systèmes normaux et anormaux de représentations. Pas de dédoublements successifs de ce moi; pas davantage de dédoublements simultanés. Lire Janet, *loc. cit.*, IIe partie, c. II; Binet, *loc. cit.*, IIe part. Ces auteurs, dès qu'ils s'aventurent dans le terrain qu'ils ne connaissent guère de la métaphysique, font leur la théorie tout à fait insuffisante de Th. Ribot. Binet, lui, avoue franchement « l'impuissance des associations à expliquer la formation d'une synthèse » et qu'il faut admettre, avec M. Paulhan, « l'activité des éléments de la pensée. » *Loc. cit.*, p. 319-320. Cette activité serait due, surtout, à la mémoire, par laquelle le passé se survit dans le présent, le modifie, devient, parfois, conscient en lui sans se confondre avec lui. Mais ni Binet, ni Paulhan, *La physiologie de l'esprit*, c. IV; *L'activité mentale*, n'ont l'air de se douter que cette mémoire même, si profonde et, malgré des apparences contraires, si tenace, au moins dans la subconscience, posé et résout par l'affirmative le problème de la réalité substantielle de notre âme. Stuart-Mill, lui, avait eu au moins le mérite de reconnaître ce problème et d'avouer son impuissance à le résoudre. Mérite qui devait susciter, plus tard, dans l'esprit de l'illustre Anglais, des clartés supplémentaires, quoique encore incomplètes. Dans son essai sur le *Théisme*, achevé en 1873, date de sa mort, il écrit : « L'esprit est au point de vue philosophique la seule réalité dont nous ayons quelque preuve, et on ne saurait... établir aucune comparaison entre l'esprit et les autres réalités... Le sentiment et la pensée sont beaucoup plus réels que toute autre chose. » *Essais sur la religion*, 2e édit., trad. Cazelles, 1884, p. 188-189. L'esprit peut donc survivre au corps; du moins, il n'y a pas de preuve contre. Notre naturel désir et la croyance de l'humanité rendent cette immortelle survie au moins probable. *Ibid.*, 189-197. N'y a-t-il point là réel aveu d'une activité propre et spontanée, donc d'une certaine substantialité de l'esprit humain ?

Des pages qui précèdent, une conclusion ferme se dégage, c'est que nos phénomènes de conscience se présentent comme naturellement reliés à un centre, à un foyer de conscience. Ce centre d'où ils rayonnent et auquel ils se réfèrent, moi profond ou âme, nous apparaît non seulement comme réel, mais comme principe de réalité, comme plus riche de réalité que la surface de notre conscience. Ce principe se manifeste aussi comme distinct, en quelque manière, de ses phénomènes. Il y a dans ces éléments de quoi constituer ce que l'on appelle une réalité substantielle, un principe substantiel. Il ne faut pas que le mot de substance effraie. Ses adversaires se la figurent, bien à tort, comme un support inerte d'accidents qui s'y accrocheraient et s'y juxtaposeraient, on ne sait comment, comme un substrat absolument immobile de mouvements divers. C'est là une pure caricature de la doctrine substantialiste. La substance créée, qu'elle soit brute ou vivante, matérielle ou spirituelle, c'est l'être concret considéré comme source ultime et interne d'activité, et comme sujet dernier, comme centre d'attribution de cette activité. Activité, au surplus, qui s'avère essentiellement mêlée de passivité, car seule l'activité divine est l'Acte pur. Tandis que la Substance incréée exclut d'elle-même tout devenir, donc toute détermination accidentelle, étant infiniment parfaite, les substances créées sont en devenir, en marche vers leur fin, et par elle, vers la fin globale de l'univers. Elles y sont ordonnées et tendues par des virtualités ou puissances grâce auxquelles se réalisent les passages à l'acte ou les opérations. Puissances et opérations sont, non point des entités à part de la substance, ayant leur être propre, en termes scolastiques : *entia quæ*, mais des déterminations accidentelles ou *secondes* émanées de la substance par lesquelles celle-ci est tendue vers sa fin et peu à peu rapprochée d'elle, en termes scolastiques : *quibus ens...* Nous reconnaissons volontiers que des substantialistes scolastiques, anciens ou récents, ont souvent employé une terminologie trop fruste et matérielle pour exposer cette doctrine, fondamentale en philosophie, de la substance et des accidents. A la fin de son dernier article sur la *Théorie de la matière*, *Rev. de phil.*, 1922, t. XXIX, p. 415-420, le P. Pedro Descoqs a excellemment montré combien la théorie de la substance et des accidents prend de clarté, à la lumière de la doctrine aristotélicienne de la puissance et de l'acte. Voir aussi une page écrite par nous dans le même sens. *Archives de phil.*, t. II, cahier II, p. 61, 62.

En voilà assez pour faire comprendre en quel sens modéré et vraiment satisfaisant le principe intérieur et ultime, le sujet dernier, de notre devenir conscient, notre âme, est d'ordre substantiel; assez pour couper court aux caricatures courantes à l'adresse de la doctrine substantialiste; assez enfin, pour réfuter, en ce qui concerne l'âme humaine, les élucubrations sensualistes ou idéalistes. Les faciles explications d'un Taine, d'un Ribot, d'un Fouillée... de l'unité de conscience par l'unité de l'organisme trouvent encore créance chez maints auteurs contemporains de psychologie expérimentale, tel E.-P. Titchner. Voir *Archives de philos.*, t. II, cahier II, p. 50-52; *Bulletin de psych.*, R. de Sinéty. Maintenant que le terrain est déblayé, notre marche en deviendra plus aisée et plus directe.

II. L'âme humaine principe personnel de vie. — Revenons au donné intérieur et, après avoir de notre mieux mis en relief, sous la variété changeante et passive de nos phénomènes conscients, l'identité constante et active du sujet substantiel, l'âme, tâchons de faire saillir sa marque spécifique : *la personnalité*. Personnalité, c'est-à-dire individualité raisonnable pourvue de maîtrise psychologique et morale. Tous nos actes libres attestent la maîtrise psychologique, et tous nos actes moraux, bons ou mauvais, la maîtrise morale, la responsabilité de notre destinée atteinte ou manquée. Cette marque personnelle si nettement révélée à chacun par l'œil intérieur, par les sentiments solidaires de libre arbitre, de devoir et de responsabilité, par le langage, enfin, cette marque qui résiste aux désagrégations même très notables et très graves du donné de conscience, les psychologues mentionnés plus haut ont coutume de l'admettre, sans pouvoir en sauvegarder l'intelligibilité. Ils la compromettent même, nécessairement, cette intelligibilité, par leurs théories négatrices de tout principe réel, distinct et constant de personnalité. Partout et toujours, il serait vain de chercher ici à l'établir, tant l'évidence est contraignante, le langage des hommes normaux a attesté le caractère personnel du principe vivant de nos actes et de nos états conscients. Quant au langage des anormaux, une étude approfondie montrerait que les désagrégations du donné de conscience ne constituent pas, comme on l'a gratuitement affirmé, des maladies qui atteignent, à sa source, la personnalité humaine. Celle-ci, à parler selon la rigueur des faits observés ou expérimentés, ne se divise point. Seulement, certaines conditions faisant défaut, son activité cesse de se produire, normalement du moins. Un des plus célèbres initiateurs, en France, des recherches de psychologie pathologique, Th. Ribot, déclare, nous l'avons vu plus haut, que le caractère personnel n'est pas surajouté à nos événements conscients, mais inclus en eux. Pour lui, l'unité de conscience n'est qu'une unité de coordination: du moins tous les éléments conscients de cette coordination sont-ils affectés du signe personnel. Ce signe spécifique des faits conscients, grâce auquel leur auteur se les attribue à lui seul, les sait siens psychologiquement, parfois aussi moralement, ce signe, certaines philosophies, bien loin d'en fournir une explication, le compromettent ou le ruinent, par la logique même de leur principe fondamental.

1° *Les opinions adverses.* — *a*) Telle la philosophie de Plotin. Chef incontesté de l'école néo-platonicienne, Plotin (205-270) fit revivre, en formules denses jusqu'à l'obscurité mais puissamment suggestives, la haute pensée grecque. Pour lui, chaque homme procède, par une série descendante d'intermédiaires, de l'Un suprême, de Dieu. Il en procède, comme le rayon de sa source, suavement et par nécessité de nature. Il n'est point l'effet créé d'un choix libre et tout aimant, de la part de l'Un. Il n'est pas seulement, par, pour, et selon Lui, il est *de* Lui, de sa substance. Et celle-ci, en rayonnant, en émettant, de sa Plénitude, l'Intelligence, l'Ame, les âmes..., reste immuable. Elle déborde, sans mesure, tous ses rayons, donc toutes les âmes humaines, tous les hommes. Ces derniers, sans être Dieu, ne subsistent qu'en Dieu, leur principe, et Dieu seul subsiste en soi. Leur mal est, par suite d'un audacieux et premier orgueil, de s'être laissés choir de l'état de purs intelligibles à l'état d'intelligibles alourdis par une matière corporelle source de multiplicité et de dispersion appauvrissantes. De là une dualité radicale, l'homme intelligible qui n'a pas été anéanti mais endormi, le sensible dont l'activité est en plein éveil. Entre l'homme intelligible et l'homme sensible, l'union n'est point substantielle, mais seulement et malencontreusement adventice. Dans la mesure où, sous le charme de Dieu, l'homme intelligible se libère du sensible, il se réveille et se retrouve: il remonte à l'Un par la purification. Au terme difficilement obtenu de la purification s'achève l'union, la contemplation. Union aussi

parfaite que possible, union point identification, union extatique qui enrichit l'homme, l'élève au-dessus de toute conscience où se trahit quelque multiplicité réelle, la conscience réfléchie par exemple, qui, tout en révélant l'essentielle spiritualité de son principe, découvre du même coup une dépendance extrinsèque de ce principe à l'endroit du corps. En cet état d'hyperconscience, privilège des pures intelligences, l'homme entièrement purifié jouit de Dieu, qui est le Bien, en s'oubliant, pour ainsi dire, soi-même. Il en jouit, désormais, sans lacune et sans inquiétude et dans le frémissement fécond d'un désir toujours rassasié, jamais en repos. Très opportunément, ici, le P. René Arnou, dans son livre plein d'art à la fois et de science, *Le désir de Dieu dans la philosophie de Plotin*, Paris, 1921, cite cette parole de l'admirable Rusbrock : « Oh! que le jour arrive, le jour du grand désir, le jour du grand amour où, *affamés pour toujours et rassasiés pour toujours*, nous serons plongés dans la jouissance, dans la jouissance qui ne finit pas! » Trad. Hello, Paris, 1869, p. 198.

Que manque-t-il donc à cette philosophie si haute et, malgré d'essentielles erreurs, si pleine de charme ? Il lui manque le sentiment, le sens aussi, de la personnalité divine et de la personnalité humaine. Dieu est l'Idée, les hommes, dans la mesure même où ils se purifient et s'élèvent, sont des idées rayonnées de l'Idée. En ce qui concerne l'homme, on cherche vainement, à travers l'œuvre entière, ces ensembles vivants, si intimes, mouvants tout ensemble et constants, très divers et très uns, admirablement riches, où se dépose et s'exprime sans trêve quelque chose de ce fond mystérieux d'individuation et de personnalité humaines, ensembles que nous appelons caractère, cœur, volonté libre et morale. C'est de ce fond incommunicable, individuant et personnel que voulait parler Pascal, quand il écrivait : « A mesure que l'on a plus d'esprit, l'on trouve plus de beautés originales. » Ed. *minor* de Brunschvicg, p. 130. Cette psychologie humaine, intime et concrète, issue abondamment de la révélation chrétienne, des Pères de l'Église, de grands docteurs catholiques, comme saint Augustin, saint Anselme, saint Bonaventure, saint François de Sales, des maîtres ignatiens, salésiens, sulpiciens, bérulliens... de la vie spirituelle, des grands génies chrétiens de la philosophie moderne, Descartes, Pascal, Malebranche, Maine de Biran, Ollé-Laprune, Maurice Blondel..., cette psychologie très riche d'aperçus vivants et salutaires, sur nos dons les plus personnels, le libre arbitre, les sentiments du bien moral, du devoir et de la responsabilité, est, il faut bien l'avouer, presque absente de l'œuvre de Plotin. Dieu n'étant pas conçu comme personne morale libre et providente, pouvait-il l'être comme le principe d'êtres strictement personnels, doués de libre arbitre et moraux ?

b) Cette lacune essentielle se trouve, semble-t-il, encore plus accusée dans la doctrine spinoziste de l'homme. Pour Spinoza, il faut distinguer en l'homme, ici-bas, dualité de conscience : la conscience *temporelle* de son âme individuelle, c'est-à-dire des affections corporelles, dont l'âme est l'idée, conscience qui disparaîtra à la mort; la conscience *éternelle* et intuitive de Dieu même, conscience qui commence à se révéler obscurément, dès cette vie, mais qui, en s'épanouissant pleinement à la mort, subsistera seule sans fin. La conscience éternelle seule manifeste le fond définitivement réel et constant de notre être, la temporelle n'en étant que l'ombre éphémère et évanescente. Or cette conscience éternelle de Dieu est la conscience même par laquelle Dieu se pense éternellement lui-même; inutile, dès lors, de parler de personnalité propre et connaturelle à l'homme, de personnalité qui soit réellement distincte de la personnalité de Dieu. Dans son livre récent. *Le problème de la vérité dans la philos. de Spinoza*, 1923, M. Raphael Lévèque écrit, semble-t-il, justement : « Il faut... dire que Dieu se pense en nous et que, dans chacune de nos pensées, nous sommes Dieu en tant qu'il constitue la nature de notre âme, » p. 151-152.

Le panthéisme spinoziste méconnaît donc la réalité proprement personnelle de l'âme humaine.

c) Bergson a de belles pages sur l'unité vivante et personnelle du moi fondamental qu'il oppose, à bon droit, aux moi parasites, normaux ou anormaux, venant sans cesse se poser sur lui, comme une croûte superficielle. Ce moi fondamental, loin d'être, au gré des associationistes, un « agrégat de faits de conscience, sensations, sentiments et idées, » *Données immédiates de la conscience*, p. 126, se reflète tout entier en chacun d'eux. « Ainsi chacun de nous a sa manière d'aimer et de haïr, et cet amour, cette haine, reflètent sa personnalité tout entière, » p. 126. Plus chacun de mes faits internes se pénètre et se teint « de la coloration de tous les autres, » plus il est riche, vivant, libre et mien; plus il est personnel, p. 124-133. Nous l'avons vu, Bergson en n'admettant pas un principe de nos actes conscients réellement distinct bien que non disjoint d'eux, principe un et constant qui les précède, les soutient et les déborde, s'est mis dans l'impossibilité d'expliquer la mémoire dont il fait justement un si grand cas. De même sa théorie du flot de conscience universelle l'empêche-t-elle de rendre suffisamment raison du caractère de personnalité qui se révèle en nos faits internes. Car « ce flot qui monte est conscience, et, comme toute conscience, il enveloppe des virtualités sans nombre qui se compénètrent... Seule, la matière qu'il charrie avec lui, et dans les interstices de laquelle il s'insère, peut le diviser en individualités distinctes. Le courant passe donc, traversant les générations humaines, se subdivisant en individus : cette subdivision était dessinée en lui vaguement, mais elle ne se fût pas accusée sans la matière. Ainsi se créent sans cesse des âmes, qui cependant, en un certain sens, préexistaient. Elles ne sont pas autre chose que les ruisselets entre lesquels se partage le grand fleuve de la vie, coulant à travers le corps de l'humanité, » p. 292. Qu'est-ce que ce flot montant de conscience, ce fleuve de la vie dont les âmes humaines sont des ruisselets, ce dessin vague des âmes préexistant virtuellement en lui, cette division mécanique par la matière du flot conscient en individualités humaines distinctes ? — C'est l'*Évolution créatrice*. — Ce serait donc une contradiction vivante et vitale, le moindre se muant continuellement en mieux, l'indéterminé se déterminant avec une entière spontanéité, l'impersonnel s'actuant en personnalités distinctes par l'effort même que lui impose la résistance d'une matière issue on ne sait d'où.

2° *La vraie doctrine*. — La vraie doctrine, sur le caractère personnel comme sur le caractère substantiel de notre âme, est imposée par la conscience et expliquée par l'intelligence conceptuelle. En d'autres mots, la personnalité se révèle sans trêve à l'œil du dedans et elle est un postulat de la raison.

a) Elle se révèle sans trêve, ou presque, à l'œil intérieur, de la conscience psychologique et morale. Quand, au terme d'une délibération prolongée ou brève, je me détermine à tel acte, je me sens nettement libre. Cette aperception intime est une intuition spirituelle, une prise de conscience mentale, car l'acte libre étant d'ordre spirituel, la conscience que j'en prends, en le produisant, ne saurait être d'ordre sensible ou organico-psychique, comme, par exemple, la

conscience que je prends de voir en voyant, d'entendre en entendant... Qu'est-ce à dire, je prends conscience de mes actes libres? C'est-à-dire, je prends conscience, sur le vif, du caractère de maîtrise que recèle mon acte, du caractère d'*auto-détermination* de cet acte. Sans être, comme celle de l'Acte pur, souverainement spontanée et absolument indépendante, ma détermination libre m'appartient au point que j'aurais pu l'empêcher d'être, elle échappe au déterminisme de la nature, elle m'est personnelle à un titre tout spécial. Toute mon activité, même celle que régit un déterminisme plus ou moins souple, m'est personnelle, bien qu'infra-mentale, parce que, nous le montrerons bientôt, le principe *formel et radical* de toute mon activité est l'âme spirituelle. Mais nous ne faisons pas encore fond sur cette doctrine de l'unicité d'âme chez l'homme et de l'union substantielle de l'âme et du corps. Reste que tout mon agir libre relève de moi, que j'en suis le maître, sans pour autant m'évader du souverain domaine de Dieu. Morale, mon activité libre, quelle soit bonne ou mauvaise, relève de moi à un nouveau titre; j'en suis responsable, au point que l'obtention ou la perte de ma fin dernière en dépendent. L'âme humaine est un principe personnel de vie, la conscience psychologique et morale nous le révèle avec évidence.

b) Ce principe réel de personnalité qu'est l'âme est seul capable d'expliquer vraiment cette unanime persuasion de tous les hommes qui se traduit irrésistiblement par le langage, dans les pronoms personnels, *moi, toi, soi...* et les possessifs, *mien, tien, sien...* Traiter d'illusion ou attribuer à je ne sais quelle évolution ce sentiment si net, si ferme, si universel et si constant de personnalité, n'est guère sérieux. C'est d'autant moins sérieux que ce sentiment possessif et personnel s'accompagne de devoirs austères, de responsabilités graves, de remords... dont chacun a fait maintes expériences. Que si le sentiment personnel jaillit de la réalité même de notre âme, tout s'explique. Et puisque notre âme, par le fait de sa pensée, se trouve capable et tenue de dominer les tendances infra-spirituelles, tendue qu'elle est vers la vérité et la bonté et la beauté idéales, vers Dieu, le sentiment et le sens de la personnalité se trouvent eux-mêmes déduits et heureusement tirés au clair. Vérité que l'étude de la spiritualité et du libre arbitre mettra beaucoup mieux en relief.

III. L'âme intelligente principe unique devie chez l'homme et forme substantielle du corps humain.— Les philosophies anti-substantialistes et panthéistes ne fournissent aucune explication sérieuse du donné conscient et personnel. Bien plus, vu leurs principes, elles se trouvent dans l'incapacité absolue d'en fournir. Il fallait le montrer, c'est fait. Reste à scruter plus profondément la nature de ce principe substantiel et personnel de notre vie consciente, de l'âme. Une introspection rapide nous permet de discerner en nous deux groupes d'opérations, le groupe sensible et le groupe intellectuel. L'absolue transcendance du second vis-à-vis du premier sera établie à l'article IDÉE, et, d'un point de vue plus haut, dans le présent travail, VI. Mais, sous-jacent aux deux autres, se trouve un troisième groupe d'opérations, inconscientes celles-là quoique vivantes, le groupe végétatif. L'être végétatif, réalisé à part dans les plantes, conjointement avec la sensibilité chez l'animal, en union avec la sensibilité et l'intelligence chez l'homme, accuse, pour qui sait comprendre, une essentielle composition. Art. VIE ORGANIQUE. Seule la grande idée aristolélicienne de matière et de forme, intelligemment appliquée, permet de formuler avec une clarté et une exactitude satisfaisantes ce composé substantiel. La matière, ici, prend le nom de corps et la forme celui de principe vital. Pour le *thomisme strict*, le corps de la plante n'est, de soi, muni d'aucune détermination formelle, *élémentaire* ou *cyto-dynamique*, il est pure *matière prime*. Le principe vital donne à cette matière absolument prime toute sa détermination formelle, en s'unissant immédiatement à elle. Les formes élémentaires ou inorganiques, d'hydrogène, d'oxygène... par exemple, ne restent aucunement sous la forme végétative. Pas de formes cellulaires ou cyto-dynamiques, non plus. Les anciens thomistes ignoraient la cellule vivante; quant à ceux d'aujourd'hui, ils aiment à croire que la forme spécifique suffit à expliquer tous les faits. D'autres scolastiques ont tenu, dès le Moyen Age, qu'il fallait entendre de façon plus large l'hylémorphisme appliqué au vivant. Le corps de la plante n'est point *pure* matière prime, il est diversement déterminé, soit par une forme dite de corporéité, soit par les formes des éléments. Aujourd'hui, plusieurs scolastiques pensent que le corps de la plante est, de soi, constitué non seulement par les formes des éléments inorganiques, mais aussi par des formes cellulaires. La forme spécifiquement végétative, en s'unissant immédiatement au corps, n'informe pas une matière absolument prime, mais bien une matière relativement prime, c'est-à-dire une matière munie de déterminations inférieures, mais entièrement en puissance à l'unique forme végétative. Cette dernière, en se communiquant au corps, ainsi défini, lui donne l'*esse tale*, l'être végétatif complet. Cette controverse d'école sera traitée, de dessein formé, et complètement, à l'article VIE ORGANIQUE. Elle a son intérêt et aussi ses difficultés; il nous suffit d'en avoir exposé la substance.

Dans l'animal, la réalité végétative sert de substructure à une réalité supérieure, celle qui s'exprime en opérations organico-psychiques, la réalité sensible. Une seule âme, dite animale, est le principe formel, chez les bêtes, de la vie proprement sensible et de la vie végétative. Pour les thomistes stricts, l'âme animale, en informant le corps de l'animal, s'unit immédiatement à la matière absolument prime; pour les autres, elle s'unit immédiatement à un corps muni de déterminations inférieures mais en pure puissance à l'animalité. Elle lui donne l'*esse tale*, l'être et l'agir propres à l'animal.

Chez l'homme enfin, la vie végétative et la vie sensible servent de substructure à la vie mentale ou spirituelle. Cette triple vie résulte-t-elle de trois âmes, ou de deux, ou d'une seule ? Réponse : Une seule âme, l'âme intelligente, est, dans l'homme, principe de vie non seulement mentale, mais sensible et végétative; principe formel, s'entend.

I. L'AME INTELLIGENTE PRINCIPE UNIQUE DE VIE CHEZ L'HOMME. — Les manichéens admettaient, écrit saint Augustin, deux sortes d'âmes, l'une bonne et prise de la substance de Dieu, l'autre mauvaise et tirée du mal. Au XI^e^ siècle, Avicebron octroyait à chaque individu humain trois âmes hiérarchisées, l'âme végétative servant de matière à l'âme sensible, cette dernière à l'âme intelligente. Occam se contentait d'opiner pour l'existence en nous de deux âmes, l'âme sensible et l'âme intelligente. De même, à l'aube des temps modernes, Francis Bacon (1561-1626) : « Il faut distinguer dans l'âme humaine : l'esprit ou l'âme rationnelle qui, émanant d'un souffle divin, est divine; et l'âme irrationnelle, qui, étant tirée des matrices des éléments, nous est commune avec les brutes. » G. Sortais, *La phil. moderne depuis Bacon jusqu'à Leibniz*, Paris, 1920. t. I, p. 329. Günther (1785-1863) admettait, en nous, deux principes, l'un inférieur, la matière, qui, en se développant, devient végétative, puis animale, sans pouvoir atteindre à la spiritualité; l'autre supérieur, l'esprit

directement créé par Dieu. Baltzer, son disciple, optait lui aussi pour deux âmes, l'âme végétative, issue de la matière par évolution, et l'âme spirituelle, identique à l'âme sensible. Certaines de ces théories anti-unitaires peuvent se rattacher à la doctrine platonicienne des trois âmes.

L'Église s'est plus d'une fois prononcée sur la question de l'âme humaine. Le VIII[e] concile œcuménique, IV[e] de Constantinople, condamna ceux qui, niant l'unité, opinaient pour la dualité d'âmes dans l'homme (869-870). En 1312, les Pères de Vienne, en rejetant les distinctions du franciscain Olivi, entre la partie sensitive et la partie intellective, enseignèrent à nouveau l'unité. L'unique âme humaine est intellective, ni mortelle par nature, ni unique dans notre espèce : *verum et immortalis, et pro corporum, quibus infunditur, multitudine singulariter multiplicabilis, et multiplicata, et multiplicanda sit.* Latran V, œc. XVIII, et Léon X, bulle *Apostolici regiminis*, 15 décembre 1513. Cf. Cavallera, *Thesaurus*, 650-652. Les averroïstes avaient, on le sait, soutenu cette unité d'âme dans l'espèce humaine et en même temps, par une curieuse incohérence, affirmé la multiplication de cette âme, à raison de son union avec la diversité des imaginations individuelles. Pie IX, enfin, affirmait, en 1857, contre Günther et, en 1860, contre Baltzer, la traditionnelle unité.

La thèse est philosophiquement certaine.

a) La preuve est aisée à faire que notre vie intellectuelle et sensible dérive d'une seule et même âme, à savoir, l'âme intelligente. Je me sens penser et sentir: le témoignage de la conscience est ici clair, constant, universel et irrésistible. Unité de principe formel et radical. Et c'est, à coup sûr, l'âme intelligente, qui, moyennant la collaboration intrinsèque du corps, est capable de sentir : « Qui peut le plus peut le moins. » Au contraire, une âme animale serait incapable de penser. Voir art. Idée. Chaque individu humain, aussi, a nettement conscience du combat incessant qu'il doit livrer pour donner le pas, en lui, aux tendances spirituelles sur les charnelles. Ces tendances contraires sont donc quelque chose, de lui, d'un seul et même moi fondamental.

b) Nous ne pouvons ainsi faire appel au témoignage irrécusable de la conscience, pour établir que les fonctions végétatives prennent leur source dans l'âme qui est principe radical de sensation et de pensée. Mais il y a d'autres indices. Et d'abord à quoi bon trois âmes ou même deux, là où une seule suffit ? Ne faisons pas trop fi de cette dialectique d'économie. Une seule suffit, ce n'est pas assez dire, car, M. Landry le montre bien, en exposant la doctrine de Duns Scot, c'est par l'unité d'âme que se recueillent et s'unifient, en chacun de nous, les éléments inférieurs, vivants ou non, qui constituent l'univers : « Seule une forme incorruptible animant un corps corruptible est capable de satisfaire les aspirations de la nature entière vers l'unité. » *Duns Scot*, Paris, 1922, p. 172. Deux ou trois âmes réaliseraient en nous moins d'unité qu'une seule. Plus démonstrative encore s'avère la remarque de saint Thomas : *una operatio animæ, cum fuerit intensa, impedit aliam; quod nullo modo contingeret, nisi principium actionis esset per essentiam unum.* Une digestion laborieuse diminue le degré d'attention sensible et intellectuelle. Pourquoi donc? C'est apparemment parce que notre activité simplement vitale et nos activités psychiques remontent à une seule et même source. I[a], q. LXXVI, a. 3, *in corp.* Enfin, si le témoignage de la conscience ne peut être invoqué pour *b*) au même titre que pour *a*), il reste encore efficace. Il atteste, en effet, à chacun, sa complète unité personnelle; or cette unité ne manquerait-elle pas si chaque individu humain se trouvait muni de deux ou trois âmes ? Et que l'on ne nous oppose point, ici, l'unité personnelle de Jésus-Christ dans la dualité des natures, car cette unité mystérieuse n'excluait pas, au contraire, la dualité des consciences. Chez nous, l'unité de conscience est un fait irrécusable.

Conclusion : la philosophie, rejoignant les clartés révélées, affirme à bon escient que l'âme, qui est le principe radical de nos pensées et de nos vouloirs, l'est aussi de nos fonctions sensibles et végétatives. Comment cela ? Grâce à son union substantielle avec le corps.

II. L'ame intelligente forme substantielle du corps humain. — Nous connaissons le corps humain, par expérience sensible et par science conceptuelle. Les sciences naturelles et la philosophie s'unissent pour enrichir notre instruction. Nous savons que le corps de l'homme obéit aux lois physico-chimiques et biologiques; que, par un concours matériel mais intrinsèque, il permet à son âme de végéter et de sentir; que, par un concours matériel et extrinsèque, il lui permet, ici-bas, de penser et de vouloir. Voir les art. Vie organique et Idée. Bien loin d'être une prison où elle expie je ne sais quelle faute commise dans une vie antérieure, il lui sert d'instrument, il contribue, en quelque façon, à lui faire prendre conscience et science des êtres et de soi : *Maxime autem videtur corpus esse necessarium animæ intellectivæ ad ejus propriam operationem, quæ est intelligere.* I[a], q. LXXXIV, art. 4, *in corp.*

1° *Le fait.* — *a*) Ce qui est démontré dans la psychologie métaphysique des opérations, à savoir le caractère organique des opérations vitales et sensibles, le caractère inorganique des opérations intellectuelles, contient virtuellement la doctrine de l'union substantielle, en ce qu'elle a d'essentiel. Les opérations organiques requièrent une participation intrinsèque du corps, elles sont composées d'un élément vital ou psychique et d'un élément corporel. Ces deux éléments sont naturellement et indissolublement unis l'un à l'autre et constituent, dans l'ordre accidentel des actes seconds, un tout naturel, un *unum per se.* Ils se complètent l'un l'autre et contribuent, chacun à sa manière, à la constitution même du tout, c'est-à-dire de l'opération végétative et de l'opération sensible essentiellement mixtes. La modification corporelle de l'organe vital ou sentant donne à la modification vitale ou psychique sa matérialité, son caractère matériel; celle-ci donne à la modification corporelle son caractère spécifique ou formel, c'est à savoir d'être vitale ou sentante. La modification corporelle comme telle fournit l'élément matériel, la modification vitale ou psychique comme telle fournit l'élément formel. Mais si les opérations vitales et sensibles sont *hylémorphiques*, leurs principes immédiats et ultimes le sont aussi : tels effets, tels principes. Donc l'âme humaine est forme substantielle du corps humain.

Par contre, les opérations inorganiques, comme la pensée et le vouloir, excluent toute participation intrinsèque du corps, elles ne sont pas composées d'un élément corporel et d'un élément psychique, elles sont purement psychiques, supra-organiques, spirituelles. Elles admettent, il est vrai, et même requièrent, pour se produire, une contribution extrinsèque du corps, du moins ici-bas, et, par là, révèlent entre l'âme et le corps une solidarité indispensable, mais la modification corporelle qui accompagne la modification mentale ne la pénètre aucunement; elle ne lui fournit pas de caractère matériel. Donc, bien que forme substantielle du corps, l'âme intelligente garde son indépendance essentielle, elle est forme, mais forme subsistante, capable de sur-

vivre au corps tout en conservant aptitude et tendance naturelles à l'union. C'est la pure doctrine de saint Thomas : *Humana anima non est forma in materia corporali immersa, vel ab ea totaliter comprehensa, propter suam perfectionem; et ideo nihil prohibet aliquam ejus virtutem non esse corporis actum, quamvis anima secundum suam essentiam sit corporis forma.* (I^a^, q. LXXVI, a. 1, ad 4um.) L'être communiqué par l'âme spirituelle au corps reste l'être de l'âme tout en étant celui du composé, ce qui n'a point lieu pour les formes matérielles : ... *et propter hoc anima humana remanet in suo esse, destructo corpore... habens aptitudinem et inclinationem naturalem ad corporis unionem. Ibid.*, ad 5um et 6um.

b) La preuve que nous venons d'exposer, et qui se tire de la nature essentiellement mixte de nos activités vitales et sensibles, nous semble apodictique. Elle a toute la valeur de la doctrine, fondamentale en psychologie scolastique, du caractère mi-corporel et mi-vital de notre vie végétative, mi-corporel et mi-psychique de notre vie sensible. Par cette doctrine, l'École a su trouver heureusement la voie moyenne entre le matérialisme et un spiritualisme outré, à la Platon ou à la Descartes. A première lecture, la preuve exposée par saint Thomas, au 1^er^ art. de la q. LXXVI^e^, paraît quelque peu différente. « C'est par sa forme, écrit-il, qu'un être opère, puisque c'est par elle qu'il est en acte; or il est clair que notre corps, en définitive, vit, c'est-à-dire se meut localement, se nourrit, sent, par l'âme, et, précisément, par cette âme qui est principe radical de pensée; donc, cette âme est la forme du corps. » Saint Thomas suppose, ici, et c'est par là que notre preuve s'identifie à la sienne, que le corps participe intrinsèquement à certaines opérations de l'âme et donc contribue à la constitution même de l'homme : *ipse idem homo est qui percipit se intelligere et sentire. Sentire autem non est sine corpore. Unde oportet corpus aliquam esse hominis partem.*

Il résulte donc du caractère mixte de notre vie végétative et de notre vie sensible, du caractère spirituel et simple de notre vie intellectuelle, que nous ne sommes ni anges, ni bêtes, mais hommes, c'est-à-dire un composé substantiel de corps et d'esprit. C'est ce composé de corps et d'esprit, unis comme matière et forme substantielles, qui constitue la substance, la nature et la personne humaines : la substance ou sujet ultime d'activité humaine, la végétative et la sensible affectées de l'indice humain; la nature ou principe radical de cette même activité; la personne enfin, qui n'est autre que la substance humaine considérée comme individuelle, raisonnable et autonome.

2° *Le mode.* — *a*) Le corps et l'âme chez l'homme sont unis comme matière et forme substantielles. Nous venons d'établir le fait, reste à préciser, autant que faire se pourra, le mode. Sur le fait, accord des scolastiques; sur le mode, abondance d'opinions diverses ou opposées. L'Église catholique a cru devoir s'occuper de la question, à l'occasion de l'erreur du franciscain Pierre-Jean Olivi. Le P. Michel Debièvre a fort bien déterminé le sens précis de la définition du concile de Vienne, 6 mai 1312. *Recherches de Sc. relig.*, 1912, p. 321-344. « En recevant, conclut-il, le mot *forma*, l'Église ne fait sien aucun point du système scolastique qui, avant 1312, a fait sienne une vérité de sens commun et de philosophie naturelle que l'Église avait depuis longtemps sanctionnée, » p. 344. Olivi, introduisant dans l'âme humaine une partie sensitive et une partie intellective, affirmait que l'information par elle du corps se faisait, non par l'essence de l'intellective, mais par celle de la sensitive. De là les termes employés par les Pères du concile : *Porro doctrinam omnem... temere asserentem... quod substantia animæ rationalis seu intellectivæ vere per se humani corporis non sit forma... reprobamus : definientes... quod quisquis deinceps asserere... præsumpserit quod anima rationalis seu intellectiva non sit forma corporis humani per se et essentialiter, tanquam hæreticus sit censendus.* Cavallera, 651. L'apparente redondance de cette définition est voulue et s'explique par les subtilités d'Olivi auxquelles il fallait couper court. Voici donc le *minimum* doctrinal que la raison et la foi nous imposent à l'endroit de l'union substantielle entre l'âme et le corps :

La substance de l'âme intellective informe le corps :

Vere, en lui donnant de vivre et de sentir, à l'humaine;

Per se, en lui communiquant son être, communication qui donnera au corps d'être humain, sans la diminuer elle-même en rien; union informante. Contre Olivi, pour qui l'intellective était unie au corps sans l'informer par soi;

Essentialiter, car elle est forme par son essence, comme telle, la communiquant tout entière sans l'aliéner. Et cette transcendance inviolable, inaliénable, n'empêche point, écrit saint Thomas, au contraire, l'information par l'âme pensante d'être profonde : *quia quanto magis forma vincit materiam, tanto ex ea et materia magis efficitur unum.* II *C. Gentiles*, c. LXVIII.

Contre Günther qui voulait que l'information se fasse par l'âme sensible, Pie IX, en 1857, a ajouté le mot *immediata. Lettre au card. de Geissel*, Denz.-Bann., 1655. L'âme intellective informe par elle-même et sans rien perdre de sa transcendance.

b) Les opinions diverses des auteurs scolastiques doivent respecter ce minimum doctrinal et le respectent en effet. Voici les principales :

D'après les *purs thomistes*, l'âme intelligente, en s'unissant au corps, informe immédiatement la matière *absolument prime*, lui donnant tout, jusqu'à l'acte d'exister : *In hoc homine non est alia forma substantialis quam anima rationalis, et per eam homo non solum est homo, sed animal et vivum et corpus et substantia et ens. De spirituali creatura*, art. 3. Le corps humain est, de soi, pure matière prime, totalement indéterminé.

Les suaréziens estiment que l'âme intelligente, en s'unissant au corps, informe immédiatement une matière prime, celle-ci, pourtant, ayant, *de soi*, la détermination minimum d'existence et n'étant pas, vis-à-vis de l'âme, racine d'individuation.

Pour les scotistes, le corps auquel l'âme intelligente donne, en l'informant, d'être humain, n'est pas pure matière prime, se trouvant muni d'une forme de corporéité. Celle-ci le laisse en puissance substantielle à l'être et à l'agir humains. Et voici la réponse de Scot aux thomistes qui l'accusaient de ruiner l'unité de l'être humain : *non obstare unitati entis pluralitatem formarum, modo una sit ultima et completa, ad quam cæteræ ordinantur. Dict. de théol. cath.*, art. *forme du corps humain*, col. 574 sq., par A. Michel.

Pour saint Bonaventure, l'âme intelligente, déjà composée de matière et de forme, informe substantiellement un corps muni de déterminations élémentaires, mais encore en puissance essentielle à l'être humain : « L'âme substantielle, composée d'une forme et d'une matière, aspire, en outre, à informer le corps qui deviendra le corps humain. » Gilson, *S. Bonaventure*, p. 311.

D'après un nombre respectable de scolastiques contemporains, justement soucieux d'élaborer une interprétation de l'hylémorphisme aussi conforme que possible aux faits, le corps, auquel s'unit l'âme pensante comme forme substantielle, est assez loin

d'être la pure matière prime. Il se trouve, en effet, dûment muni de formes inférieures à la forme unique et spécifique. Ce sont les formes purement inorganiques, par exemple d'hydrogène, d'oxygène... Ce sont encore des formes pour ainsi dire intermédiaires, à mi-chemin entre celles des éléments et le principe vital, donnant à chaque cellule du corps son individualité imparfaite; on les appelle *cyto-dynamiques* ou *cellulaires*. Muni de ses formes inorganiques et cellulaires, le corps reste en puissance substantielle à l'être spécifique supérieur, l'être humain, que lui communique l'âme spirituelle, à titre de forme substantielle. *Études*, 1914, t. CXL, p. 39-47, P. Louis Boule; 1913, t. CXXXV, p. 222 sq. P. R. de Sinéty. Lire l'exposé du P. Descoqs dans la *Revue de philos.*, 1921, p. 619.

In dubiis libertas, à chacun donc de peser la valeur d'explication de ces diverses théories et de faire son choix. L'essentiel est que l'on admette et comprenne de son mieux la doctrine capitale en psychologie métaphysique de l'information du corps, en chaque individu humain, par la substance même de l'âme intelligente. Forme substantielle, elle est présente en toute partie vivante de l'organisme, tout entière dans tout l'organisme et chacune de ses parties, bien qu'elle exerce des activités différentes dans les divers organes. Présence irréductible à toute autre, intermédiaire entre celle qui est propre aux corps et celle qui est propre aux esprits purs; présence informante.

En exposant la vraie doctrine de l'union substantielle, nous avons virtuellement réfuté toutes les opinions adverses : platonicienne, cartésienne, paralléliste, moniste. On en trouvera l'exposé et la critique dans les manuels courants. Mais en insistant, à la suite de saint Thomas et des autres maîtres scolastiques, sur le rôle important de l'âme intelligente, n'aurions-nous pas compromis sa spiritualité ? Nous allons montrer que non.

IV. Spiritualité de l'âme humaine. — I. LE PROBLÈME. — Le problème de la spiritualité de l'âme est posé par saint Thomas d'Aquin dans la proposition que voici : *Utrum anima humana sit aliquid subsistens?* Ia, q. LXXV, a. 2. L'âme humaine est-elle une réalité transcendante au corps qu'elle informe, subsistante ? Si oui, ajoutons-nous, y a-t-il moyen de scruter cette réalité et d'en donner une définition positive et propre ?

a) L'importance du problème est de tout premier ordre, car si nous n'arrivions pas à établir la transcendance de l'âme vis-à-vis de son corps, les preuves classiques en faveur de sa perpétuelle survie, de son immortalité, seraient blessées à leur racine. Certaines preuves de l'immortalité, il est vrai, par exemple celles prises de la sanction, du désir de la béatitude et de l'unanime croyance des hommes, ne paraissent pas, d'abord, se déduire de la spiritualité. Elles s'en déduisent en fait et s'y appuient comme à une base indispensable.

b) C'est expressément la spiritualité de l'âme en tant qu'elle est source ultime de nos pensées, de nos sentiments supérieurs et de nos vouloirs, que nous entreprenons de démontrer. Il va s'agir de l'âme en tant que *mens* : *Mens in anima nostra dicit illud quod est altissimum in virtute ipsius. De veritate*, q. X, a. 1, et ad 7 et 8. Mais, nous l'avons établi, il n'y a en chacun de nous qu'une seule âme; par suite, démontrer la spiritualité de la *mens* sera démontrer la spiritualité de tout le principe formel de la vie humaine. L'âme intelligente ne perdra pas, à la mort, ses virtualités inférieures; celles-ci, faisant partie de son essence, pourront s'exercer à nouveau après la résurrection du corps. Et la foi nous apprend que cette résurrection aura lieu.

II. LA SOLUTION. — Nous allons la présenter par degrés : L'âme humaine est inorganique (1er degré); elle est ce par quoi nous pensons et aimons les êtres (2e degré); ce par quoi nous pensons et aimons Dieu dans et par les êtres (3e degré); ce par quoi Dieu peut nous élever jusqu'à le voir face à face et l'aimer en conséquence (4e degré).

1er *degré : L'âme humaine est inorganique.* — Il suffit, pour l'établir, de démontrer le caractère inorganique de la pensée et du vouloir humains. Car si l'agir est inorganique, les virtualités prochaines le sont également, tout de même, le principe radical de ces virtualités, l'âme. Voilà notre majeure; et voici nos mineures, tirées de la pensée et du vouloir.

1° *De la pensée*, *a*) comparée avec la sensation, *b*) prise en elle-même à l'état direct, *c*) prise en elle-même à l'état réfléchi.

a) Les sens me présentent leur objet qui est matériel, sous forme matérielle et singulière; par exemple, je vois Pierre avec cette taille, cette couleur...; l'intelligence, au contraire, me présente ses objets matériels, sous forme immatérielle et générale, par exemple, je pense Pierre sans cette taille et cette couleur..., mais comme animal raisonnable. La différence est *essentielle* entre les deux objets formels. Quelle en est la cause suffisante ? L'objet matériel ? Non, puisque c'est le même dans les deux cas, Pierre. La plus ou moins grande intensité ou clarté de l'acte psychique ? Pas davantage, car le plus et le moins ne change pas l'espèce, ou l'essence. Le fait que la sensation dépend plus de l'organisme, l'intellection moins, la dépendance étant de même espèce ? Non, car, encore une fois, le plus et le moins ne changent pas l'essence. Au contraire, si la sensation dépend intrinsèquement de l'organisme et l'intellection extrinsèquement, tout s'explique : la matérialité singulière du senti formel, par la coopération intrinsèque de l'organe à l'acte de sentir; l'immatérialité universelle du pensé formel, par l'inorganicité de l'acte de penser. Et s'il faut admettre, pour expliquer la différence constatée entre les objets formels, que l'un des deux actes est inorganique, l'autre organique, nul n'hésitera; celui-ci sera la sensation, l'autre la pensée.

b) Je considère maintenant ma pensée prise à part et au stade *direct*. Elle me présente son objet matériel, sans *cette* quantité et *ces* qualités matérielles, sans *cette* figure, *cette* couleur...; or une pensée qui serait organique me présenterait son objet matériel, avec cette quantité et ces qualités matérielles, cette figure, cette couleur... et non pas comme affectée, *en général*, de quantité et de qualités matérielles. Pourquoi cela ?

Parce que, disent les thomistes partisans de l'individuation par la *matière signée*, une connaissance organique est tout entière immergée dans cette matière, donc pénétrée de singularité. — Mais, si la théorie de la matière signée est douteuse, notre argument le sera pareillement. — Réponse : Notre argument peut ne point se solidariser avec cette théorie. Pourquoi une pensée organique ne pourrait-elle pas me présenter son objet, sans *cette* quantité, *ces* qualités matérielles ? Parce que c'est un fait : quelle que soit la racine de l'individuation, une opération organique est affectée de conditions matérielles déterminées, donc, si elle est de nature représentative, sa représentation sera affectée de conditions matérielles déterminées. Si, au contraire, elle est inorganique, la pensée sera nécessairement affranchie, comme représentation, de conditions matérielles déterminées, de cette figure, de cette couleur.

Reste le mystère de la représentation : Comment,

tout en étant organique, la représentation sensible m'ouvre-t-elle le monde extérieur à l'organe sentant modifié ? Mystère, mais non contradiction ; or il y aurait contradiction à dire organique ou matérielle une représentation qui apparaît comme affranchie de matérialité singulière.

Objection : Vous passez, ici, du représenté formel à la représentation formelle ; de la nature de celui-là, vous inférez la nature de celle-ci. *Réponse :* Sans doute, et cela s'impose : tel effet formel, telle opération formelle, tels principes formels, prochain et radical.

c) Si je l'envisage dans l'état de réflexion, la pensée ne peut m'apparaître que comme inorganique. Pourquoi cela ? Parce que, organique, ma pensée serait impénétrable à ma pensée ; en d'autres mots, l'intelligence, si elle était organique, ne pourrait se penser elle-même. Car alors, suivant la pénétrante remarque de saint Thomas, elle penserait par l'intermédiaire de l'organe ; alors, entre le pensant comme tel et le pensé comme tel, s'interposerait l'organe ; or il ne se peut qu'entre le même et le même, *inter virtutem aliquam et ipsam essentiam virtutis*, s'interpose un organe corporel ; donc il ne se peut que l'intelligence, si elle est organique, se comprenne elle-même. *II Sententiarum*, dist. XIX, q. I, a. 1, in c.

2° Trois moyens termes correspondants à *a*), *b*), *c*) peuvent se tirer du *vouloir humain a*) comparé avec l'appétition sensible, *b*) considéré en lui-même, *c*) considéré comme libre.

a) Le vouloir atteint tout bien, même les sensibles, sous forme immatérielle, l'appétition sensible n'atteint que les biens sensibles, et sous forme matérielle. La différence est donc de nature entre celle-ci et celui-là. Si le vouloir est inorganique et l'appétition sensible organique, cette différence se comprend ; autrement, non. Car, s'il s'agit d'un même objet sensible, on ne peut l'expliquer par cet objet, ni par le plus ou moins d'intensité de l'acte, car le plus et le moins ne changent pas l'espèce... Et, s'il s'agit d'objets différents, c'est le vouloir qui atteint les supra-sensibles, l'appétition, dite pour cela sensible, qui atteint les sensibles. Conclusion : appétition organique, vouloir inorganique.

b) Considéré en lui-même, indépendamment de toute comparaison avec l'appétition sensible, le vouloir humain s'avère transcendant, immatériel. Pourquoi ? Parce que, matériel, il tendrait matériellement aux biens matériels et ne tendrait pas aux biens immatériels ; or c'est le contraire qui a lieu.

c) Enfin, quand il est libre, le vouloir humain échappe au déterminisme ambiant et constitue une *auto-détermination ;* or toute opération organique est régie, de soi, par le déterminisme ; donc...

Ayant à traiter de l'âme humaine, non de ses opérations et de ses facultés, il nous suffisait de présenter, en raccourci, les preuves de la spiritualité au premier degré. L'essentielle différence entre l'ordre de la sensibilité et celui de l'esprit sera établi, de dessein formé, à l'art. IDÉE. Notons seulement, avant de pousser plus outre, que notre pensée atteignant, d'une certaine manière, des réalités spirituelles, les âmes, les anges et Dieu, ne saurait se réduire à la sensation qui ne les atteint aucunement.

2° *degré : L'âme spirituelle est ce par quoi nous pensons et aimons les êtres.* — Trop souvent, l'on croit avoir assez fait, lorsqu'on a établi que l'âme est essentiellement distincte du corps. C'est un peu comme si un zoologue croyait avoir assez déterminé le chat, en montrant qu'il n'est ni chien, ni loup, ni renard...! Il faut en venir au positif et, par la nature intime de la pensée et du vouloir, caractériser l'intelligence et la volonté, partant, l'âme elle-même. Penser, c'est, si l'on prend l'intelligence humaine à un point déjà avancé de maturité, non seulement connaître les êtres participés, les vérités participées, mais se rendre compte de cette connaissance, de sa réalité, de son devenir, de son caractère propre et de son absolue valeur. C'est partiellement s'assimiler des vérités et la vérité, tout en voyant, avec évidence, que les êtres les plus achevés de la matière brute, du règne végétal et du règne animal, que la sensibilité même de l'homme, si affinée soit-elle, ne réalisent rien et ne peuvent rien réaliser de cette prise consciente et réfléchie de l'intelligibilité des êtres. C'est donc prendre conscience nette de la supériorité de l'âme pensante sur tout ce qui ne pense pas ; supériorité absolue, supériorité non seulement affirmée mais comprise par comparaison de ce qui se trouve de positif dans la pensée humaine et dans toute activité brute, végétative ou sensible. Cette transcendance de notre pensée, Pascal l'a puissamment sentie et exprimée : « L'homme n'est qu'un roseau... Mais, quand l'univers l'écraserait, l'homme serait encore plus noble que ce qui le tue, parce qu'il sait qu'il meurt, et l'avantage que l'univers a sur lui, l'univers n'en sait rien. Toute notre dignité consiste donc dans la pensée. » Brunschvicg *minor*, 347. La supériorité que l'homme doit à sa pensée sur tout ce qui ne pense pas éclate dans l'œuvre philosophique de Descartes et de Leibniz ; de là le grand profit qu'il y a à les lire, malgré de graves erreurs incluses en leurs systèmes. Et que dire sur ce point de la lecture d'un saint Augustin, d'un saint Anselme, d'un saint Bonaventure et d'un saint Thomas d'Aquin ! Il faut s'en nourrir l'âme abondamment pour comprendre de mieux en mieux pourquoi : « pensée fait la grandeur de l'homme. » Pascal, *ibid.*, 346. Est-il nécessaire maintenant d'indiquer comment tout cela pourrait se mettre en forme ? Voici : S'ignorer et ignorer l'univers, c'est se trouver dans un ordre inférieur à l'ordre de l'être qui se connaît et connaît l'univers ; or, par son esprit, l'homme se connaît lui et l'univers, tandis que les autres êtres, l'homme lui-même, par sa seule sensiblité, s'ignorent et ignorent l'univers ; donc...

Penser suscite immédiatement et nécessairement vouloir, aimer à la lumière de l'idée ; *appétition rationnelle*, dit l'École. Or vouloir, aimer à la lumière de l'idée, c'est ne point se limiter à un bien de surface comme cela se passe dans l'appétition sensible, *a fortiori*, dans les tendances infra-animales, c'est embrasser, d'emblée, tout ce qui a raison de bien, le bien comme tel. C'est, en principe, et toutes conditions extrinsèques dûment réalisées, rester libre et maître de soi par rapport à tout bien particulier, limité ; c'est, pour nous servir encore des expressions de Pascal, dompter ses passions : « Les philosophes qui ont dompté leurs passions, quelle matière l'a pu faire ? » *Ibid.*, 349.

Saisie consciente et réfléchie de la vérité participée des êtres, amour du bien, de tout le bien (et au delà) réalisé en eux ; telle est la caractéristique positive de notre âme spirituelle, ce par quoi elle surpasse déjà absolument tout le reste, tout ce qui ne pense, ni n'aime.

3° *degré : L'âme spirituelle est ce par quoi nous pensons et aimons Dieu dans et par les êtres.* — Nous pensons le créé et nous l'aimons, en hommes. Mais si cette magnifique aptitude nous livre déjà, en partie, le secret de notre âme spirituelle, ce n'est qu'en partie. Reste à creuser encore, pour trouver, en son fond, la nature de l'esprit humain. Nous sommes capables de comprendre et d'aimer le vrai réalisé dans les êtres, mais nous comprenons aussi que, ni quant à leur essence intelligible, ni quant à leur existence, ces êtres multiples, causés, changeants et imparfaits ne se suffisent. D'où la nécessité absolue de penser et

d'affirmer un être qui se suffit pleinement, qui est la Vérité et l'Existence mêmes, Dieu. Notre esprit, sans crainte de se tromper, affirme, par delà les êtres, l'Être, par delà les vérités, la Vérité. Celui qui se suffit et suffit à tout, Est. C'est par lui que le caractère absolu de mes jugements s'explique : il fonde la vérité dite logique; c'est par lui que la vérité des êtres est consistante : il fonde la vérité dite ontologique. C'est par lui, qu'est intelligible une existence qui ne se suffit pas, qui commence... Créateur, il me permet d'éviter l'absurde, c'est-à-dire le *dualisme* ou le *panthéisme;* ne parlons pas ici de l'*athéisme;* Ce Dieu dont je suis capable de déduire les attributs, à partir de l'aséité, ce Dieu infiniment parfait, simple, unique, immuable, éternel et immense, ce Dieu personnel souverainement intelligent et aimant, tout-puissant... ce Dieu créateur et providence, je ne l'atteins naturellement qu'à travers les perfections créées, je ne le pense qu'en élevant à l'infini les perfections que je lui attribue. C'est assez pour que ma connaissance soit certaine et mon amour assuré, assez pour me donner le fin mot de l'univers et de moi-même. J'ai le sens relativement plénier des êtres, parce que je les sais participés de Dieu, et de la pensée humaine, parce que je la connais comme reflet de la Pensée divine.

4e *degré : L'âme spirituelle est ce par quoi l'homme peut être, gracieusement, élevé par Dieu à la gloire.* — Mon esprit est-il entièrement défini par ce pouvoir *actif* de penser et d'aimer Dieu, dans et par les créatures ? Il semble bien que non. Sans doute le désir *absolu* de mon être spirituel ne porte pas au delà d'une science *analogique* de Dieu que je puis acquérir à partir du créé. L'obtention naturelle de ma fin dernière n'exige rien de plus, comme rien de moins. Dieu aurait pu créer tous les hommes dans l'état de *nature pure*. S'il l'avait fait, tous auraient pu parvenir à la béatitude naturelle qui comporte la connaissance médiate de Dieu, nullement la vision face à face. Et cette béatitude eût été une *vraie béatitude*, dans l'ordre naturel. Est-ce à dire que cette béatitude naturelle eût épuisé toute la perfection de bonheur qui peut être réalisée par Dieu dans l'esprit humain ? Évidemment non, car alors l'élévation à une fin surnaturelle, à l'ordre de la vision, serait impensable. Et nous savons par la foi qu'elle est pensable puisqu'elle est. Cette capacité *passive* d'être gracieusement élevé à l'ordre de la gloire, est essentielle à tout être doué d'intelligence et de volonté, donc à tout homme, par son âme. C'est en l'*actuant* que Dieu peut, s'il le veut, procurer à ce dernier le *maximum possible* de bonheur; maximum qui dépasse ses capacités *actives*, ses exigences et l'*absolu* désir de son être spirituel; maximum entièrement surnaturel, mais que notre nature peut recevoir et ne peut qu'aimer de tout son élan, s'il est octroyé. Et nous savons qu'il l'est, par la foi; d'où le désir conscient que nous en avons, dès cette vie. Si Dieu nous eût créés dans l'état de nature *pure*, aurions-nous soupçonné cette possibilité essentielle à un esprit, d'être élevé gracieusement par Dieu à l'ordre de la vision intuitive? Peut-être, à cause de l'infime expérience que nous avons, dès ce monde, d'une certaine connaissance intuitive et de son incomparable saveur. Si oui, notre *puissance obédientielle* se serait exprimée en un obscur et hypothétique désir. Hypothétique, disons-nous, donc que Dieu aurait pu combler ou ne pas combler. Quoi qu'il en soit, en actuant cette essentielle capacité passive que, par son âme spiritu lle, l'homme a d'être élevé à la vision faciale, Dieu a actué ce qu'il y a en lui de plus fondamental. Il nous a semblé qu'il fallait pousser jusqu'à ce point l'analyse de cette réalité spirituelle qu'est l'âme humaine, pour en faire comprendre, bien imparfaitement encore, l'originale essence. Nous l'avons fait, en nous inspirant, spécialement, de saint Thomas, qui, après avoir établi, III *Contra Gentiles*, c. L-LVIII, l'incapacité pour tout esprit de s'élever jusqu'à la vision de Dieu, établit aussi la capacité non moins essentielle à tout esprit d'y être élevé par Dieu.

L'esprit humain n'est pas entièrement défini par sa capacité *active* de penser et d'aimer le créateur par les créatures; sa capacité *passive* d'être élevé par Dieu à l'ordre de la *vision intuitive* entre dans sa définition et l'achève.

Corollaire : La simplicité de l'âme. — Il n'y a pas ici un nouveau problème à résoudre, mais des notions à élucider et une conséquence à tirer. Simplicité dit richesse et non indigence, affranchissement et non manque. L'être simple est exempt de composition. S'il est Dieu, cette exemption est telle que non seulement aucune composition *physique* ne trouve place en lui, mais même aucune composition *métaphysique*, aucun fondement à distinction adéquate de concepts, car chaque attribut divin, enveloppant l'infinie perfection, enveloppe tous les autres attributs, est identique, en soi, à tous. Dieu est l'absolue simplicité. Aucune dispersion de son être dans l'espace et dans le temps par des parties homogènes, aucune dispersion, non plus, en matière et forme, substance et accidents, puissance et acte. Son être est l'Acte pur, parfaitement concentré en lui-même, infiniment conscient de tout lui-même et de tout en lui-même, ce qu'exprime magnifiquement cette formule par laquelle on tâche à suggérer son éternité : *Plenitudinis vitæ tota simul et perfecta possessio.* Tout être créé est composé de substance et d'accident, donc, de puissance et d'acte. Là est le principe de son ultérieure perfectibilité. Les purs esprits et l'âme humaine connaissent ces compositions. L'école franciscaine tenait que notre âme elle-même est composée de matière et de forme, mais, à coup sûr, il ne s'agit pas de la matière qui est racine ultime de quantité et de qualités corporelles.

Quelle est donc la simplicité propre de l'âme humaine ? Elle est exempte de parties homogènes et des parties constitutives d'un corps; elle n'est donc ni un corps, ni, par suite, un continu. Son être ne souffre aucune dispersion corporelle, aucune diffusion dans l'étendue spatiale et la durée temporelle, aucune diffusion dans un sujet matériel.

Est-il besoin de noter que la théorie des *spirites* d'après laquelle les âmes, après la mort, s'uniraient à une matière qu'ils appellent « périsprit », ou « corps astral », s'oppose au sens catholique et n'a rien à voir avec la doctrine très orthodoxe de saint Bonaventure? La simplicité de l'âme humaine, en réalité, est plus parfaite qu'on ne le signifie d'ordinaire, en la déclarant affranchie des compositions corporelles, car les âmes inférieures le sont aussi. Sa simplicité est celle d'un esprit; elle est spirituelle et, par là, essentiellement supérieure à la simplicité des âmes animales.

Dès lors, démontrer la spiritualité, c'est démontrer du même coup et éminemment la simplicité. mais la réciproque n'est pas vraie. Voilà pourquoi, à l'exemple de plusieurs auteurs, pas de tous, nous avons établi d'abord la spiritualité, faisant porter sur elle le meilleur de notre effort. Nous ne nions pas, pour autant, qu'on ne puisse procéder autrement, et satisfaire mieux, peut-être, certains esprits, en établissant d'abord la simplicité, puis la spiritualité.

Le moindre acte de conscience, par le fait même qu'il est unification du réel, implique un principe incorporel ou simple. A plus forte raison nos actes de conscience intellectuelle, comme le jugement, le raisonnement; qu'on les prenne au stade direct ou

réfléchi. Si notre âme était un continu corporel et non une forme simple, elle ne pourrait lier un prédicat à un sujet, une conclusion à des prémisses, encore moins se penser elle-même, comme il arrive dans la réflexion intellectuelle. C'est parce que la matière dont il dote l'âme est d'ordre incorporel, spirituel, que saint Bonaventure ne compromet ni sa spiritualité, ni sa simplicité.

V. L'âme humaine est, par nature, immortelle et destinée à vivre sans fin. — 1° *La question.* — Pour tous les philosophes non spiritualistes, il ne peut y avoir d'immortalité que dans le souvenir des hommes. Ils exaltent d'autant plus cette immortalité un peu creuse, qu'ils n'ont rien d'autre à offrir à l'essentiel et impérieux désir du bonheur inné en chacun. Le panthéisme promet, outre celle du souvenir que personne ne récuse, mais qui ne suffit au fond à personne, l'immortalité en Dieu même, l'identification avec Dieu pour toujours, la substitution à notre conscience personnelle de la conscience de Dieu. C'est trop d'ambition, car on ne devient pas Celui qui Est, l'Éternel, l'Acte pur; nous ne sommes pas Dieu et nous ne pouvons pas le devenir. Ni Plotin, ni Spinoza, ni Hegel ou Fichte... n'ont pu éviter l'absurde, ayant voulu se passer de la création *ex nihilo* par libre choix divin. Voir PANTHÉISME. Enfin la foi chrétienne nous promet l'immortalité des enfants de Dieu, l'inamissible vision de Dieu. Cette immortalité que nous espérons s'établit par d'autres preuves que celles de pure raison, par les documents révélés. En déclarant immortelles les âmes humaines, nous n'affirmons pas seulement pour elles une survie, mais la survie sans fin, survie conforme et même due à leur nature, survie nécessaire à la réalisation de la béatitude humaine. Immortalité participée, comme l'être lui-même, mais conforme aux tendances de la nature, immortalité différente de celle du corps qui, elle, sera gratuite. Sans doute, il est bon que le corps participe, à sa manière, au sort éternel de l'âme, sa forme substantielle, et la philosophie seule, si elle ne peut pas déduire avec certitude la résurrection des corps et leur immortelle survie, peut du moins la pressentir. Mais la révélation seule apporte ici la certitude; c'est que si l'âme est naturellement incorruptible, le corps, au contraire, est naturellement corruptible.

2° *Les opinions.* — L'opinion des peuples, sinon des philosophes, n'est pas loin d'être unanime, à l'endroit de l'immortalité de l'âme. Malgré des perplexités, platoniciens et néo-platoniciens s'y tiennent, à la suite de leur maître Platon, qui, dans le *Phédon* et ailleurs, en a parlé avec beaucoup d'élévation. Aristote, sur ce point, est beaucoup moins net, car le doute subsiste depuis toujours sur la question de savoir si, pour lui, l'intellect *actif*, seul incorruptible, est personnel ou non. Rodier, *De l'Ame*, Trad., t. I, p. 181-183. Averroès et les siens optèrent pour l'intellect impersonnel ; saint Thomas et Albert le Grand, pour l'intellect personnel à chacun. Avicenne et la plupart des Arabes admirent l'immortalité personnelle. De même, tous les scolastiques et tous les néo-scolastiques. Notons, toutefois, les hésitations d'un Gabriel Biel, d'un Cajetan, à la suite de *Duns Scot*, non point sur *le fait*, qu'ils recevaient de la foi avec une entière confiance, mais sur la valeur apodictique des *preuves*. Scot écrivait, *IV Dist.*, 43, q. II : *esse potius creditum, quam scitum, nec posse ad id confirmandum afferri rationes demonstrativas et necessarias, sed solum probabiles.* Tous les philosophes cartésiens et post-cartésiens, les spiritualistes du XIX^e^ siècle, Maine de Biran, Cousin, Saisset, Caro, J. Simon... enseignèrent l'immortalité, appuyant, les uns sur une preuve, les autres sur une autre. Plusieurs, tout en distinguant les points de vue, furent singulièrement aidés par leurs convictions chrétiennes. Aujourd'hui, parmi les philosophes chrétiens, on vise beaucoup plus à approfondir les preuves de l'immortalité qu'à épiloguer sans fin, comme certains scolastiques de la décadence, sur des objections plus verbales que réelles. Il va sans dire que tout le matérialisme athée du XIX^e^ et du XX^e^ siècle regarde la croyance à l'immortalité de l'âme comme une chimère. Plusieurs *spirites* modernes font appel, en sa faveur, aux expériences de télépathie et de spiritisme..., tels, W. James, Schiller, Myers... Kant la revendique comme postulat de la raison pratique, Renouvier y voit un point à croire, mais indémontrable. Bergson, le chef incontesté de la philosophie nouvelle, ne saurait admettre la valeur absolue des arguments classiques de l'immortalité de l'âme, mais il croit faire voir, tout en restant fidèle à sa méthode, que cette immortalité est non seulement possible, mais probable. *Évolut. créatrice*, p. 291, 292, et *Énergie spirituelle*, p. 28, 29.

3° *La vraie doctrine.* — *a*) L'âme humaine ne tend pas, du dedans, comme les composés corporels, à se dissoudre et donc à mourir. Elle n'y tend pas, à raison d'elle-même, *per se*, car elle n'est composée, ni de matière corporelle et de forme, ni de parties homogènes comme le continu; elle n'y tend pas davantage, à raison du corps auquel elle est substantiellement unie, car elle est forme essentiellement spirituelle, subsistante, n'aliénant rien de son être en informant. A la mort, cette forme subsistera seule, toujours apte à informer, n'informant plus en fait. N'informant plus, donc ne pouvant plus exercer, tant que durera la séparation, les fonctions végétatives et sensitives qui requièrent l'intrinsèque participation du corps, mais pouvant exercer les actes purement spirituels de pensée et de vouloir. Il est vrai que, dans l'état d'union, l'âme ne pense, ni ne veut jamais, à ce qu'il paraît, sans la coopération extrinsèque de l'organisme, mais rien ne prouve que cette coopération, indispensable dans l'état d'union, le reste dans celui de séparation. C'est le contraire qui s'impose comme le remarque, à bon droit, saint Thomas, *Sum. th.*, I^a^, q. LXXXIX, a. 1, ad 3^um^ : *Ad tertium dicendum quod anima separata non intelligit... per species quas tunc abstrahit, nec solum per species conservatas, ut objectio probat; sed per species ex influentia divini luminis participatas, sicut et aliæ substantiæ separatæ, quamvis inferiori modo. Unde tam cito cessante conversione ad corpus, ad superiora convertitur.* L'âme séparée pourra penser et aimer, en exploitant l'acquis intellectuel et appétitif de l'état d'union; elle le pourra encore, en s'actuant sous l'influence de la divine lumière. Cette influence que Dieu ne versait, par l'intellect-agent, qu'au fur et à mesure de l'expérience, il la versera désormais sans la médiation sensible. Il n'y a rien là que de très normal.

Soit, dira-t-on, mais l'âme, ne peut-elle pas périr par dissolution de ses parties spirituelles, substance et accidents, puissance et acte? — Il reste, du moins, qu'elle ne saurait périr comme les corps.

b) Au surplus, une réponse positive et apodictique à l'objection se tire de la nature de l'âme considérée plus profondément et comme seule capable de réaliser formellement, par ses actes d'intelligence et de volonté, l'entière béatitude dont nous avons un absolu désir. Dès ce monde, nous pensons le vrai, le beau et le bien absolus et, à travers cet idéal, Dieu lui-même. D'où le désir irrésistible, constant, universel et absolu du bonheur. Ce désir serait absurde s'il était irréalisable, il doit donc pouvoir être réalisé; nous ne disons pas qu'il sera, en fait, réalisé en tous, l'abus du libre arbitre pouvant, chez

plus d'un, empêcher la réalisation effective. Notre essentiel désir de bonheur doit pouvoir être réalisé. Or il est absolument impossible qu'il le soit, si l'âme ne doit pas vivre éternellement et n'est pas certaine de cette survie sans fin. Pourquoi cela ? Parce qu'il ne peut y avoir de pur bonheur, de béatitude, en quelqu'un qui n'est pas certain que sa jouissance sera sans fin. Cela, toute notre expérience le crie. Un des dissolvants les plus efficaces des joies inférieures, c'est la connaissance de leur caractère éphémère. Donc la survie immortelle s'impose absolument. Elle se déduit avec évidence de la possibilité nécessaire, pour l'homme, du bonheur dont il a un désir *absolu*, un désir qui exprime sa nature spirituelle, car il en résulte. Et cela implique nécessairement que Dieu, en nous créant, s'est mis dans la nécessité de ne pas nous anéantir. Saint Thomas présente cette preuve avec une admirable concision : ... *intellectus apprehendit esse absolute, et secundum omne tempus. Unde omne habens intellectum naturaliter desiderat esse semper. Naturale autem desiderium non potest esse inane. Omnis igitur intellectualis substantia est incorruptibilis* (Ia, q LXXV, art. 6, *in corp.*). Le vouloir-vivre sans fin est identique au vouloir-jouir sans fin de la pure béatitude. Il ne serait pas en nous si nous ne savions cette dernière possible.

Objection : Ceux qui, par leur faute, ont perdu la possibilité d'atteindre le bonheur ne peuvent y tendre par nature. — *Réponse* : *a*) Nous ne savons pas, par la seule philosophie, que des hommes perdent *définitivement*, par leur faute, la possibilité d'atteindre le bonheur; *b*) La foi, en nous l'apprenant, nous enseigne que leur immortelle survie fera éclater sans fin la souveraine justice.

c) Nous ne faisons qu'indiquer l'argument de la sanction. Elle doit être adéquate, or elle ne l'est pas, dès ce monde, donc notre âme survivra au corps pour l'intégrale récompense ou l'intégrale punition. On ne peut établir avec certitude, en s'en tenant strictement à ce moyen terme, la durée sans fin de la survie. Voir les manuels courants et SANCTION MORALE.

VI. Pourquoi l'âme est-elle fixée? — La foi catholique nous enseigne qu'au moment même de la mort, notre âme sera fixée pour jamais dans l'état d'amitié ou d'inimitié vis-à-vis de Dieu, c'est-à-dire dans le bonheur ou le malheur éternel. Cet état résultera de son propre et définitif choix. Cette vérité chrétienne pose un problème très difficile de philosophie. Celle-ci peut-elle, sinon le résoudre entièrement, du moins l'élucider un peu? Que l'âme des élus soit définitivement fixée dans l'amitié de Dieu et le plein bonheur, c'est tout naturel, puisque la gloire réalise toutes ses capacités actives et passives de jouissance. Mais, que l'âme des damnés reste définitivement fixée hors de l'amitié de Dieu et du bonheur, voilà qui fait difficulté. Le cardinal Billot s'est attaqué tout récemment à ce problème, se proposant « de rechercher à la lumière des plus sûres données de la théologie... la raison intégrale et adéquate de l'éternelle durée des peines de l'autre vie. » *La Providence de Dieu et...* IX. *Catégorie des adultes, pour lesquels il n'est plus de milieu entre le ciel et l'enfer.* Dans les *Études*, 1923, t. CLXXVI, p. 385-408.

Et voici la solution du cardinal : « ... à sa sortie du corps, l'âme... n'est plus en état de se dédire de sa précédente adhésion au péché... elle *se fixe d'elle-même*, dans la disposition de volonté où la trouve l'instant précis de la mort, devenue inflexible désormais, et rebelle à toute idée de rétractation, de conversion et de repentir, » p. 392. Dès lors, le pardon de Dieu ne peut plus s'appliquer, malgré son infinie puissance. D'où le mot redoutable de saint Thomas : *æternitas culpæ est causa æternitatis pœnæ. De malo*, q. I, a. 5, ad 15um. A quoi donc la volonté du damné se fixe-t-elle immuablement, à la mort ? Aux biens extérieurs et inférieurs de ce monde qu'elle quitte? Non, mais « au moi... érigé en fin dernière de l'existence, » p. 397. Mais pourquoi cette immuable adhésion au moi comme fin dernière, puisque là n'est pas le bonheur mais le malheur ? Réponse : A la mort, l'âme humaine « entre en participation du mode d'être et d'opérer des esprits. Alors cesse pour elle toute variabilité relativement à l'objet qu'elle avait placé au sommet de ses affections, et aimé par-dessus tout, » p. 402. Si cet objet est le *moi* érigé comme fin dernière, et non Dieu, « le libre arbitre... en force du changement survenant dans son mode d'être... n'est plus sujet à variation relativement à cette même fin, » p. 406. En bref, le damné se fixe immuablement dans son impénitence finale, au point de ne plus pouvoir se repentir, parce que son corps, seul principe de mutabilité de son libre arbitre, s'est dissous et ne conditionne plus l'action de l'âme. Son Éminence espère que cette « explication de l'éternel enfer » aura de quoi « apaiser les murmures de la raison en face de l'effrayante perspective de peines ne devant jamais finir, » p. 408.

S'il était philosophiquement évident, ou même simplement probable, que le corps seul est principe de mutabilité du libre arbitre, que tout choix d'un pur esprit créé ou d'une âme « affranchie de toute sujétion du corps, » p. 402, ne peut être rétracté, la solution proposée serait en effet éclairante. Mais, ni l'évidence, ni même la simple probabilité philosophique ne se commandent. Malgré le grand intérêt que nous aurions à résoudre philosophiquement le problème de la *fixation irrévocable* de l'âme du damné, force nous est, à ce qu'il semble, de reconnaître que cette solution nous manque encore. Il nous reste la solution indirecte et théologique : Cela est, donc c'est possible. En attendant mieux, nous pouvons nous en contenter.

Blaise ROMEYER.

AMÉLIE (lat. *Amelia* ou *Æmilia*). — Le nom d'Amélie, avec une légère différence, est un doublet de celui d'Émilie. Une *Æmilia* est mentionnée dans le groupe des martyrs lyonnais de 177, au 2 juin. Une autre Amélie figure au 31 mai; elle aurait été martyrisée à Girone, en Espagne.

J. BAUDOT.

AMEN. — Pour l'emploi de ce mot dans la liturgie, voir ACCLAMATIONS ET INVOCATIONS LITURGIQUES. Ici l'on se borne à rappeler de quelle façon ingénieuse et éloquente Monsabré en a fait le thème de toute sa dernière année de conférences à Notre-Dame, *Exposition du dogme catholique, carême 1890.* Pendant dix-sept ans, l'illustre dominicain avait étudié en détail le sublime édifice de notre Symbole. Dans un dernier et profond regard, il voulut résumer toutes les impressions éprouvées, et il demanda à l'*Amen* final du *Credo* une sorte de synthèse de tout son enseignement. « Vous ne vous étonnerez pas, Messieurs, disait-il à son magnifique auditoire, de voir reparaître, sous différents aspects, dans cette synthèse, les vérités que je vous ai exposées. Ces vérités, lumineuse manifestation de la science divine, dominent tout, pénètrent tout, attirent tout à elles, donnent à tout ce qui reçoit leur empreinte un caractère de grandeur et de perfection qu'on ne peut obtenir de la nature. Tout doit chercher en elles sa consommation, tout doit leur dire : *Amen!* — *Amen* de l'intelligence, *Amen* du sens religieux, *Amen* du sens esthétique, *Amen* de la vie morale, *Amen* de la vie sociale, *Amen* de l'histoire humaine. » Chacun de ces *Amen* fut développé successivement dans chacune des six conférences de 1890, et le tout forme comme une petite somme apologétique d'une haute valeur et d'un intérêt durable.

J. BRICOUT.

AMÉRICANISME.—En 1898, M. l'abbé Klein, alors professeur à l'Institut catholique de Paris, publiait une traduction française de la *Vie du P. Hecker*, fondateur des paulistes américains, écrite par le P. Elliot, du même Institut. Cette traduction et l'introduction dont elle était précédée suscitèrent de vives controverses : M. l'abbé Maignen, dans son livre *Le Père Hecker est-il un saint?* y trouva de graves erreurs doctrinaires et disciplinaires, qu'il dénonça vivement. Bientôt, le 22 janvier 1899, Léon XIII adressait au cardinal Gibbons, archevêque de Baltimore, la lettre *Testem benevolentiæ*, dans laquelle il désapprouvait tout l'ensemble d'opinions désigné par quelques-uns (*nonnulli*) sous le nom d' « américanisme ».

« Si par ce mot, disait le pape en terminant, on veut entendre les dons particuliers de l'esprit qui honorent les peuples de l'Amérique, comme d'autres dons honorent d'autres nations, ou bien encore si l'on désigne par ce mot la constitution de vos États, les lois et les mœurs en vigueur parmi vous, il n'y a rien là assurément qui puisse nous le faire rejeter. Mais si on emploie ce terme, non seulement pour désigner les doctrines ci-dessus mentionnées, mais encore pour les exalter, est-il permis de douter que nos vénérables frères les évêques d'Amérique seront les premiers, avant tous les autres, à le répudier et à le condamner comme souverainement injurieux, pour eux-mêmes et pour toute leur nation : il fait supposer, en effet, qu'il en est chez vous qui imaginent et désirent pour l'Amérique une Église autre que celle qui est répandue par toute la terre. »

Léon XIII ne s'était pas trompé : les évêques d'Amérique furent des plus empressés à réprouver d'aussi fausses doctrines. Notamment, Mgr Ireland, archevêque de Saint-Paul de Minnesota, que les « américanistes » affirmaient leur être favorable. « Je répudie, écrivait-il au souverain pontife, et je condamne ces opinions sans aucune exception, telles littéralement que Votre Sainteté les répudie et les condamne; et je les répudie et les condamne avec d'autant plus d'empressement et de joie de cœur, que jamais, pour un instant, ma foi catholique et mon entendement des enseignements et des pratiques de la sainte Église ne m'ont permis d'ouvrir mon âme à de pareilles extravagances. » — L'adhésion du supérieur général des paulistes et de l'abbé Klein fut, également prompte et complète.

Quelles sont, donc, les erreurs condamnées sous le nom d' « américanisme » ?

« Le principe des opinions nouvelles, disait LéonXIII (je continue de citer la traduction de la Maison de la Bonne Presse), peut se formuler à peu près en ces termes : pour ramener plus facilement les dissidents à la vérité catholique, il faut que l'Église s'adapte davantage à la civilisation d'un monde parvenu à l'âge d'homme et que, se relâchant de son ancienne rigueur, elle se montre favorable aux aspirations et aux idées des peuples modernes. Or, ce principe, beaucoup l'étendent non seulement à la discipline, mais encore aux doctrines qui constituent le *dépôt* de la foi. Ils soutiennent en effet qu'il est opportun, pour gagner les cœurs des égarés, de taire certains points de doctrine comme étant de moindre importance, ou de les atténuer au point de ne plus leur laisser le sens auquel l'Église s'est toujours tenue. » — Or l'Église ne peut tolérer qu'on dissimule ou qu'on retranche rien de sa doctrine. Pour ce qui est de la discipline, elle est, sans doute, disposée aujourd'hui, comme par le passé, « si le salut des âmes le demande, » à l'adapter à des besoins nouveaux ; mais c'est à elle, et non à « des particuliers, facilement trompés par les apparences du bien, » qu'il appartient de décider ce qui est à faire.

Chose grave entre toutes, continue Léon XIII, et particulièrement dangereuse pour la doctrine et la discipline catholiques : les novateurs « pensent qu'il faut introduire une certaine liberté dans l'Église, afin que, la puissance et la vigilance de l'autorité étant, jusqu'à un certain point, restreintes, il soit permis à chaque fidèle de développer plus largement son initiative et son activité. » — Mais on ne peut pas, remarque le pape, assimiler « l'Église qui est de droit divin, et les autres sociétés, qui ne doivent leur existence qu'à la libre volonté des hommes : » il ne convient donc pas de revendiquer dans l'Église la liberté dont on jouit maintenant dans la société civile. Pareillement, de ce que le magistère infaillible du pontife romain a été défini au concile du Vatican, on ne doit pas conclure que, aucune inquiétude n'étant plus à concevoir de ce côté, « chacun peut maintenant avoir plus libre champ pour penser et agir : » Dieu n'a voulu proclamer l'autorité du Siège apostolique que pour « prémunir plus efficacement les intelligences chrétiennes contre les périls du temps présent ».

Et maintenant, poursuit le pape, « arrivons à ce qu'on peut appeler les corollaires des opinions que nous venons de signaler. »

« Tout d'abord, on rejette toute direction extérieure comme superflue et moins utile pour ceux qui veulent tendre à la perfection chrétienne : l'Esprit Saint, dit-on, répand aujourd'hui dans les âmes fidèles des dons plus étendus et plus abondants qu'autrefois; il les éclaire et les dirige, sans intermédiaire, par une sorte de secret instinct. » — Mais peut-on bien oser mettre en parallèle les premiers siècles avec notre époque et affirmer que ceux-là furent moins favorisés des effusions du Saint-Esprit! Et puis, l'action de l'Esprit de Dieu ne rend pas superflu le magistère extérieur : ceux-là surtout « qui tendent à une plus haute perfection, par le fait même qu'ils entrent dans une voie ignorée du grand nombre, sont plus exposés à s'égarer et ont, en conséquence, besoin plus que les autres d'un maître et d'un guide. »

Au demeurant, où veut-on aboutir? « Ces amateurs de nouveautés vantent outre mesure les vertus naturelles comme si elles répondaient davantage aux mœurs et aux nécessités de notre temps, et comme s'il était préférable de les posséder, parce qu'elles disposeraient mieux à l'activité et à l'énergie. » — Mais l'histoire de tous les saints le prouve à l'évidence, les vertus surélevées par la grâce, en même temps qu'elles deviennent fécondes pour la béatitude éternelle, sont plus fortes et plus constantes.

On n'est pas mieux inspiré quand on « partage comme en deux classes toutes les vertus chrétiennes : les *passives* et les *actives*, » et qu'on ajoute « que les premières convenaient mieux aux siècles passés, tandis que les secondes sont mieux adaptées au temps présent. » — « De vertu vraiment *passive*, il n'en existe pas et il n'en peut exister. » D'autre part, le Christ est et restera le maître et le modèle de toute sainteté : les vertus évangéliques sont et seront toujours à pratiquer par les chrétiens quels qu'ils soient.

Qu'on ne vienne donc pas mépriser la vie religieuse elle-même. Les novateurs affirment que les vœux prononcés dans les ordres religieux « sont tout à fait contraires au génie de notre époque en tant qu'ils restreignent les limites de la liberté humaine; qu'ils conviennent aux âmes faibles plutôt qu'aux âmes fortes; que, loin d'être favorables à la perfection chrétienne et au bien de l'humanité, ils sont plutôt un obstacle et une entrave à l'une et à l'autre. » — Mais « la fausseté de ces assertions ressort nettement de la pratique et de la doctrine de l'Église, qui a toujours eu la vie religieuse en haute estime. » Les religieux sont de vaillants soldats de l'armée du Christ, et, qu'ils

s'adonnent à la vie active ou à la vie contemplative, ils rendent à l'Église et à la société les services les plus signalés. Vous préférez vous réunir sans vous lier par aucun vœu : vous le pouvez, « un institut de ce genre n'est ni nouveau ni désapprouvé dans l'Église. » Évitez toutefois « de le placer au-dessus des ordres religieux. Au contraire, puisque de nos jours, on est plus porté qu'autrefois à rechercher les plaisirs coupables, il faut estimer davantage ceux qui, *ayant tout quitté, ont suivi le Christ.* »

On prétend enfin qu' « il faut abandonner la méthode suivie jusqu'à ce jour par les catholiques pour ramener les dissidents et que, désormais, on doit employer d'autres moyens ». — Mais n'est-il pas « imprudent de négliger ce qui est éprouvé par une longue expérience et recommandé en outre dans les documents apostoliques? » « Que si, ajoute Léon XIII, parmi les différentes manières de distribuer la parole de Dieu, on juge parfois préférable celle qui consiste à appeler les dissidents, non à l'église, mais dans un local privé convenable, non pour discuter, mais pour converser amicalement, il n'y a là rien de blâmable; pourvu, toutefois, qu'à ce genre de mission ceux-là soient destinés par l'autorité des évêques qui leur ont donné précédemment des gages de leur science et de leur vertu. »

Donc, conclut le pape, pas d' « américanisme », si par ce mot on entend désigner cet amas d'erreurs. Que, en Amérique comme par toute la terre, on s'en tienne à l'enseignement de la seule véritable Église, l'Église catholique romaine.

Il est bien clair, en effet, qu'un tel « américanisme » ne pouvait être toléré dans l'Église. Comme le libéralisme doctrinal qu'il rappelait à certains égards et comme le modernisme que, par quelques côtés, il annonçait ou préparait, l'américanisme était inconciliable avec le catholicisme traditionnel : celui-ci ne pouvait que le réprouver.

J. Bricout.

AMÉRIQUE LATINE. — C'est là « une dénomination ecclésiastique. Elle s'applique à la partie du Nouveau Monde qui embrasse le Mexique, l'Amérique centrale avec les Antilles et toute l'Amérique du Sud. L'Amérique latine forme dans l'Église catholique un groupe distinct, dont l'homogénéité a été fortifiée et consacrée » à la fin du siècle dernier, « soit par la tenue et les décrets doctrinaux et disciplinaires d'un grand concile plénier, soit par les privilèges accordés en commun à tous les diocèses réunis sous cette dénomination. Ce groupe, continue P. Termoz, *Dictionn. de théol. cath.*, t. I, col. 1072, est d'ailleurs caractérisé par des traits particuliers bien distincts. Il a été colonisé par les Espagnols et les Portugais; il resta jusqu'au commencement du XIXe siècle « sous la dépendance de l'Espagne et du Portugal; il parle encore la langue de ces pays. Il est aussi comme eux presque totalement catholique. Les protestants et les juifs ne s'y rencontrent qu'en très petit nombre. » Le concile plénier auquel fait ici allusion M. P. Termoz, et dont il parle en détail dans la suite de son article, se tint à Rome au séminaire latino-américain, du 28 mai au 9 juillet 1899. Toute l'Amérique latine y fut représentée. Ce fut un événement de première importance et il ouvre comme une ère de rénovation morale et religieuse dans l'histoire ecclésiastique de ces peuples catholiques qui sont latins comme nous et qui nous sont doublement chers. Voir Argentine (République), Brésil, etc.

J. Bricout.

AMETTE. — Né, le 6 septembre 1850, à Damville, dans l'Eure, Léon-Adolphe Amette fit ses études théologiques au grand séminaire de Paris, où il se fit remarquer par son esprit pénétrant et large. Il était ordonné prêtre en 1873, et nommé vicaire à la cathédrale d'Évreux. Bientôt secrétaire de l'évêché et vicaire général, il s'affirmait comme un administrateur aussi prudent et ferme qu'aimable et dévoué. En 1899, il était promu au siège épiscopal de Bayeux. Le 28 avril 1906, il était installé à Notre-Dame de Paris en qualité de coadjuteur, avec future succession, du cardinal Richard. Deux ans ne s'étaient pas écoulés, que le saint cardinal rendait son âme à Dieu. Le nouvel archevêque eut vite conquis et sur tous ses prêtres et diocésains et sur tous ses vénérés collègues de l'épiscopat de France la plus heureuse influence. Il la dut, plus encore qu'à la célébrité de son siège, à ses éminentes qualités personnelles : sa piété simple et profonde, son zèle apostolique aussi clairvoyant et avisé qu'infatigable, son sens surnaturel, son autorité non moins énergique que conciliante, sa souveraine distinction. Mgr Roland-Gosselin, qui l'a connu intimement et beaucoup aimé, a fait de lui l'éloge le plus mérité et le plus ému, dans la lettre où, comme vicaire capitulaire de Paris, il annonçait officiellement la nouvelle de sa mort inattendue. Il y signale, entre autres qualités naturelles, « l'aménité de ses manières et, par-dessus tout, le sens de l'à-propos. » « Pour traduire ses sentiments, remarque-t-il avec raison, pour en exprimer toutes les nuances, avec quelle grâce, pleine de charme, le mot juste venait sur ses lèvres! » Nous qui avons vu le cardinal Amette à l'œuvre pendant presque quinze ans, nous savons que rien n'est plus exact. Nous savons aussi que son épiscopat, à Paris, a été extrêmement fécond : pour ne citer qu'un point, c'est à son appel que surgirent, en quelques années, dans la capitale et sa banlieue, plus de quarante églises paroissiales ou chapelles de secours.

Au début de son épiscopat parisien, on l'avait familièrement surnommé « l'archevêque des mitrons », parce qu'il avait fortement pris en main la cause des boulangers et demandé la suppression de leur travail nocturne. Plus tard, ce fut surtout son ardent patriotisme qui le rendit populaire.

Non contents de nous faire une guerre sauvage, les Allemands nous calomniaient dans le monde entier. Sous le haut patronage du Comité catholique de propagande française à l'étranger, et sous la direction de Mgr Baudrillart, recteur de l'Institut catholique de Paris, fut publié, dès 1915, l'ouvrage : *La guerre allemande et le catholicisme.* Et le cardinal Amette en écrivit la préface. On y lisait : « A l'heure où la France subit, avec l'aide de nobles et puissants alliés, une guerre formidable, tandis que ses armées, avec un courage et une endurance héroïques, soutiennent l'honneur de son drapeau, tous ses fils doivent avoir à cœur de défendre, aux yeux des peuples non engagés dans la lutte, la justice de sa cause et ses titres à l'estime du monde civilisé. » Mgr Amette proclamait — et il n'a jamais cessé de le faire — que la France restait « fidèle à son rôle séculaire de gardienne du Droit et de protectrice de la Civilisation. » Comme il était heureux et fier d'emprunter ces derniers mots à son illustre ami, le cardinal Mercier, archevêque de Malines!

Faut-il rappeler aussi comment, pendant toute la grande guerre, il fut, ainsi qu'on l'a dit, une « force nationale » ? Oui, puisque, finalement, c'est de cela surtout que l'histoire gardera l'impérissable souvenir. Voici donc en quels termes l'ancien président de la République Française, M. Poincaré, célébrait l'archevêque défunt :

La mort de Son Éminence le cardinal Amette est un deuil pour la France. Comme l'a dit avec raison M. Maurice Barrès, le vénérable archevêque de Paris fut, en 1914, l'un des plus actifs promoteurs de l'Union sacrée et, pendant toute la guerre, il en demeura le gardien vigilant...

J'ai eu plusieurs fois, pendant le cours des hostilités, l'occasion de voir le cardinal Amette. Je n'ai jamais entendu parler de la France en termes plus élevés. Il était impossible de ne pas être immédiatement en pleine communion d'esprit avec lui. En toute circonstance, il songeait, d'abord, à l'intérêt national, et lorsque, par hasard, il pouvait sembler nécessaire de faire disparaître d'apparentes contradictions entre le devoir patriotique et le devoir religieux, le cardinal avait des ressources infinies de bonne grâce et de tact pour résoudre, au profit simultané de la religion et de la France, les questions les plus embarrassantes et les problèmes les plus délicats.

Ennemi résolu du défaitisme, il a bien mérité de son pays; il n'a pas moins utilement servi la France en rapprochant doucement la République et le Saint-Siège.

On ne doit pas croire, pourtant, que le cardinal Amette oublia jamais ce qu'il devait à Dieu. Par exemple, il savait, le cas échéant, avec autant de netteté que de mesure, déplorer l'absence, au *Te Deum* de la victoire, de nos gouvernants, « prisonniers volontaires ou contraints d'une légalité douteuse. »

Personne, au surplus, ne lui garda rancune de cette leçon si discrètement donnée. A sa mort (29 août 1920), le monde politique, l'armée, la presse, le peuple, le clergé, les fidèles, d'une même bouche et d'un même cœur célébrèrent son mérite et ses bienfaits.

Le Conseil municipal de Paris avait décidé d'attribuer la dénomination de « place du Cardinal-Amette » à la future place qui doit entourer l'église dédiée à saint Léon, à proximité de la place Dupleix. Un arrêté du préfet de la Seine, paru, le 6 avril 1924, au *Bulletin municipal officiel*, approuva la délibération du Conseil en indiquant que la dénomination de « place du Cardinal-Amette » est attribuée à titre d'hommage public au regretté archevêque de Paris, qui sut, durant la guerre, s'attirer toutes les sympathies sans aucune distinction d'opinion.

Le nom du cardinal Amette reste cher aux catholiques de France, à tous les Français.

J. Bricout.

AMOS. — Il ne s'agit pas ici d'Amos père du prophète Isaïe, mais du petit prophète de ce nom. I. Milieu historique et personne d'Amos. II. Son livre.

I. Milieu historique et personne d'Amos. C'est vers le milieu du VIIIe siècle avant Jésus-Christ, sous les règnes brillants de Jéroboam II, roi d'Israël, et d'Ozias, roi de Juda, que vécut le prophète Amos. Il naquit à Thécué, petit bourg du pays de Juda, situé à 20 kilomètres au sud de Jérusalem, presque à égale distance de cette ville et d'Hébron. Il gardait les brebis et cultivait les sycomores, quand Iahveh vint le choisir pour son ambassadeur et l'envoya prêcher à Israël dans le royaume du Nord.

Ce royaume jouissait alors d'une grande prospérité. On se sentait en sécurité et l'on menait une vie joyeuse. Mais les âmes s'énervaient dans le luxe, dans les excès de la débauche ou de l'ivrognerie, et les pauvres étaient délaissés ou opprimés. D'autre part, bien qu'une vie religieuse intense animât la nation, le culte laissait fort à désirer. Sans doute c'est Iahveh qu'on adorait; mais on le faisait sous la forme illégitime qu'avait établie Jéroboam Ier (représentations de la divinité, ministres du sanctuaire autres que les descendants de Lévi) et que déparaient, en outre, des superstitions ou des pratiques païennes et idolâtriques.

Amos eut pour mission de porter la parole de Iahveh à Béthel et aux autres sanctuaires, de protester contre les abus religieux, moraux et sociaux d'Israël, d'annoncer à Israël impénitent les châtiments qui l'attendaient.

II. Livre d'Amos. — Le livre d'Amos compte 146 versets. L'authenticité en est admise par tous les exégètes contemporains, et pareillement son intégrité, sauf pour une trentaine de versets que quelques critiques avancés disputent sans raison à Amos. On s'accorde à dire que le groupement des discours est artificiel, et que l'auteur se révèle comme un esprit observateur et un poète à l'imagination féconde. Le parallélisme est presque partout rigoureusement observé, et l'arrangement strophique assez facilement reconnaissable.

Trois parties : 1° Jugement de Dieu sur les nations voisines et sur Juda et Israël, I, 2-II, 16; 2° Discours et fragments de discours contre Israël, III-VI; 3° Visions VII-IX.

Première partie. — Chacune des prédictions comminatoires commence par ces mots :

Ainsi parle Iahveh :
A cause de trois crimes de (Damas, ou Gaza, etc.),
et à cause de quatre, — je ne le révoquerai point.
Parce qu'ils ont (ou : parce qu'il a)...

A cause de trois crimes et à cause de quatre, comprenez : la mesure déborde. *Je ne le révoquerai point*, c'est-à-dire l'arrêt est irrévocablement porté.

Deuxième partie. — Trois discours commençant par la formule : *Écoutez cette parole;* et deux oracles débutant par : *Malheur à ceux qui...*

C'est dans le premier de ces oracles que se trouvent les paroles fameuses de Iahveh, V, 21-24 :

Je hais, je dédaigne vos fêtes,
je n'ai aucun goût à vos assemblées.
Si vous m'offrez vos holocaustes et vos oblations,
je n'y prends aucun plaisir,
et vos sacrifices de veaux engraissés,
je ne les regarde pas.
Éloigne de moi le bruit de tes cantiques;
que je n'entende pas le son de tes harpes!

Mais que le jugement coule comme l'eau,
et la justice comme un torrent qui ne tarit pas!

Ce n'est pas que Iahveh réprouve tout culte extérieur, mais il veut avant tout que la justice abonde parmi ses adorateurs.

Troisième partie. — Cette dernière partie est composée principalement de visions. Le prophète *voit* et annonce les châtiments qui frapperont Israël : sauterelles, sécheresse, guerre, extermination, captivité. Un « reste », toutefois, « le bon grain », sera sauvé, et la maison de David retrouvera pour toujours son ancienne splendeur, IX, 11-15 :

En ce jour-là, je relèverai la hutte de David qui est tombée;
je réparerai ses brèches, je relèverai ses ruines,
et je la rebâtirai telle qu'aux jours d'autrefois,
afin qu'ils possèdent le reste d'Edom,
et toutes les nations sur lesquelles mon nom a été invoqué,
— oracle de Iahveh, qui fait ces choses.

Voici que les jours viennent, — oracle de Iahveh,
et le laboureur joindra le moissonneur,
et celui qui foule les grappes joindra celui qui répand la [semence
les montagnes dégoutteront de vin nouveau,
et toutes les collines ruisselleront.
Je ramènerai les captifs de mon peuple d'Israël;
ils bâtiront les villes dévastées et les habiteront,
ils planteront les vignes et en boiront le vin,
ils feront des jardins et en mangeront les fruits.
Et je les planterai sur leur sol,
et ils ne seront plus jamais arrachés de leur terre,
que je leur ai donnée, dit Iahveh, ton Dieu.

« Ici, note la petite Bible de Crampon, 1923, à laquelle nous empruntons la traduction des passages cités, ici la restauration du royaume de Dieu apparaît surtout accompagnée de bénédictions temporelles; l'esprit de la prophétie d'Amos montre bien qu'elles sont subordonnées au règne de la justice. »

Le livre d'Amos qui est, comme on l'a écrit, « un des chefs-d'œuvre les plus attachants de la littérature

biblique, » est à ranger parmi ceux où le haut esprit religieux et moral des prophètes s'exprime avec le plus de pittoresque, de couleur et de force.

J. Touzard, *Le livre d'Amos*, Paris, 1909.

J. Bricout.

AMOUR DE SOI. — Il est des hommes qui non seulement n'aiment qu'eux-mêmes, mais qui, de plus, déclarent tout amour nécessairement égoïste. A les entendre, tout amour se réduit à l'amour de soi. Nul n'ignore que ce fut la thèse, d'abord soutenue dans toute sa rigueur, de l'auteur célèbre des *Maximes* (1665), La Rochefoucauld. Que les *Maximes* soient, comme on l'a écrit, un amusement d'écrivain en même temps qu'un livre janséniste et la vengeance d'un ambitieux déçu, j'incline à le penser. Mais, de toute façon, la tableau qui y est tracé de l'âme humaine est odieusement noirci. Il n'est pas vrai que « les vertus se perdent dans l'intérêt comme les fleuves dans la mer, » qu'il n'y a pas de vertu désintéressée, que l'amour-propre, l'amour exclusif de soi, est le principe et le motif de tous nos actes. On l'a dit fort justement, J. Calvet, *Manuel illustré d'histoire de la littérature française*, Paris, 1920, p. 262, 263, « le système de La Rochefoucauld pèche par confusion et par exagération. Par *confusion*. La Rochefoucauld confond avec l'intention qui préside à nos actes et en fait la qualité morale deux choses qui en sont très différentes : le résultat de nos actes, qui souvent en effet nous procure un avantage; le mélange inconscient et involontaire de calcul égoïste qui s'y rencontre en effet très souvent. Il est évident que seule l'intention voulue doit compter dans l'appréciation morale des actions humaines. Par *exagération*. La Rochefoucauld abuse des mots « toujours » et « jamais ». D'après lui, toujours nos vertus sont gâtées par l'égoïsme, jamais on ne voit d'acte désintéressé. La fausseté d'une telle assertion est évidente; il suffit, pour renverser le système, de constater en soi ou hors de soi un seul acte désintéressé. Si La Rochefoucauld avait bien regardé autour de lui pendant la Fronde, il aurait vu saint Vincent de Paul; et saint Vincent de Paul, c'est l'activité désintéressée pour le bien. Ce fait aurait suffi pour l'incliner à remplacer « toujours » par « souvent ». Vers la fin de sa vie, frappé par l'amitié désintéressée de M^me^ de La Fayette, qui le consolait de la vie, il consentit à cette substitution; et les dernières éditions de ses *Maximes*, qui portent la trace de ces adoucissements, sont moins décourageantes et plus vraies. » C'est ainsi que la maxime, placée en épigraphe dans la quatrième édition (1675) : « Nos vertus ne sont *le plus souvent* que des vices déguisés, » se rapproche davantage de la réalité.

La réalité, pourtant, — si l'on veut bien la voir telle qu'elle est, si l'on n'est pas un sot ou un optimiste niais, — n'est, hélas! qu'assez laide. Que d'âmes pour qui, à des degrés divers, le tableau brossé par Bossuet dans la première partie du fameux sermon pour la profession de M^me^ de La Vallière (1675), est d'une rigoureuse exactitude ! « Qu'avons-nous vu, et que voyons-nous? quel état, et quel état? » s'écriait l'orateur. Une femme qui pendant cinq ans avait été la maîtresse attitrée de Louis XIV et qui, maintenant, devenait la carmélite, la sœur Louise de la Miséricorde. Une femme qui a connu les « deux amours opposés » dont parle saint Augustin : l'amour de soi-même poussé jusqu'au mépris de Dieu, l'amour de Dieu poussé jusqu'au mépris de soi-même. Et Bossuet de décrire la misère de l'égoïste, qui a voulu être son propre Dieu, qui a voulu se faire le centre de tout, et qui ne trouve ni en lui-même ni dans aucune créature, quelle qu'elle soit, le bien qu'il cherche. « O âme, voilà le comble de tes maux : en te cherchant, tu t'es perdue!... O âme, reviens à Dieu autant du fond que tu t'en étais profondément retirée! » C'est ce que fit Louise de La Vallière, se libérant de son esclavage, s'oubliant enfin elle-même et trouvant son repos « dans l'essence du Père, du Fils et du Saint-Esprit. » *Œuvres oratoires de Bossuet*, édition Lebarq, revue par Urbain et Levesque, Paris, 1923, t. VI, p. 34-58. Mais que d'autres qui ne sortent pas du premier « état » dépeint par le prédicateur, ou qui n'en sortent un instant que pour y retomber bientôt! Même chez les meilleurs, l'égoïsme, l'amour de soi, l'amour-propre, qui est malin et sait se déguiser, est à surveiller de près et à combattre sans répit.

Est-ce à dire qu'il faille rêver d'un état ou d'une façon d'agir qui serait proprement contre nature? Tout être qui vit et se sent vivre tend, légitimement et nécessairement, à se conserver et à se développer, s'aime lui-même, poursuit son bien et son bonheur; l'homme comme tout autre. Ne demandons donc pas à l'homme de cesser de s'aimer lui-même, mais seulement de renoncer à un amour-propre déréglé, de s'aimer selon l'ordre, sans oublier ce qu'il doit à autrui et à Dieu. Stoïciens, quiétistes, kantistes, qui considèrent l'amour de soi comme incompatible avec la pure charité, sont condamnés par l'Église. Sans doute, « tout en gardant l'espérance au fond d'elle-même, » l'âme peut « faire momentanément abstraction du désir de la béatitude. » Mgr d'Hulst, *Conférences de Notre-Dame*, 1892, note 27, p. 490. Mais, quand même l'âme n'en ferait pas abstraction, quand même elle penserait et aspirerait à la récompense qui doit être, normalement, l'effet de son amour de Dieu, elle ne perdrait nullement, pour cela, le mérite de son acte, sa perfection n'en serait pas moins grande. Aimer Dieu parce qu'il est parfait et en même temps parce qu'il est lui-même notre récompense, ce n'est pas moins bien que de l'aimer parce qu'il est parfait et sans songer qu'il nous récompensera. Ce qui est dans l'ordre et ce que Dieu demande, c'est que Dieu soit toujours notre fin dernière et que nous ne nous aimions nous-mêmes, comme notre prochain, que pour lui, en vue de lui, pour sa gloire; c'est que nous ne considérions la récompense que comme une récompense, une conséquence de l'acte fait pour glorifier Dieu. Serais-je moins parfait en agissant dans la pleine conscience de l'ordre qu'en faisant abstraction de ce qui est? Pourquoi l'homme qui est, par nature, un être raisonnable et réfléchi, serait-il moins grand et moins méritant quand il agit en voyant et en voulant expressément ce qui, normalement, doit résulter de son acte? Aux articles Quiétisme et Sanction morale, ce qui n'est qu'énoncé ici sera plus développé. Mais il était bon, dès maintenant, de souligner les exagérations chimériques que saint Thomas, Bossuet, tout récemment le P. Janvier, dans ses conférences et ses notes sur la « Charité », et de tout temps l'Église ont répudiées. A se ranger de leur côté, on est sûr d'avoir pour soi tout ensemble la foi et le bon sens.

J. Bricout.

AMOUR LIBRE. — L'*amour*, c'est ici l'appétit sexuel, l'inclination innée à exercer la puissance génératrice que possèdent les organes sexuels lorsqu'ils sont parvenus à un développement suffisant. Et *libre*, qu'est-ce à dire?

Quand on parle d'amour libre, on n'entend point affirmer que l'appétit sexuel ne s'impose pas à nous fatalement et que nous restons libres d'y céder ou d'y résister. Ni, non plus, que nous sommes libres de choisir entre le célibat et le mariage, libres de choisir celui ou celle que nous épouserons. Conçu de cette façon, l'amour libre, de toute évidence, ne soulèverait, pour nous, aucune objection. Mais précisément les

partisans de l'amour libre déclarent l'amour irrésistible, et, d'ordinaire, ils condamnent la chasteté, qu'elle soit pratiquée dans le monde ou au couvent.

Amour libre signifie, pour eux, amour libéré de toute entrave, quelle qu'elle soit. Telle est, du moins, l'idée nette qu'ils devraient s'en faire, s'ils étaient logiques jusqu'au bout.

Amour libéré de toute entrave, même simplement morale. A les entendre, l'amour, précisément parce qu'il s'impose à nous sans solliciter notre consentement, ne reconnaît de loi, d'autorité, de souveraineté que lui-même. Il n'a de devoirs à remplir qu'envers lui-même, il n'a, au fond, que des droits. L'amour est un dieu auquel on peut, on doit obéir aveuglément, sans scrupule d'aucune sorte. Que vient-on l'ennuyer de règles à respecter et à suivre! Paul éprouve le besoin de satisfaire ses désirs sexuels : qu'il les satisfasse, seul ou avec un autre, avec un homme ou une femme, avec une femme mariée ou non, avec sa propre femme ou « compagne » ou avec quelque autre, sans égard pour sa santé, pour le bon équilibre de ses facultés, pour les prétendus droits de celui-ci ou de celle-là. L'amour parle : Paul n'a qu'à obéir. L'amour n'est libre qu'à la condition de commander en maître absolu.

Amour, à plus forte raison, libéré de toute entrave sociale. Qu'aucune autorité, religieuse ou civile, ne vienne s'ingérer dans ses affaires, puisque, aussi bien, cette autorité n'a aucun droit à protéger, — elle n'aurait tout au plus qu'à assurer à chacun le libre exercice de l'amour, — aucun règlement à imposer aux libres adorateurs d'Aphrodite ou d'Éros.

Amour ainsi affranchi de toute gêne, pour la femme comme pour l'homme. L'un et l'autre sexe ont les mêmes droits et, si l'on ose dire, les mêmes devoirs. Même droit de se livrer à l'amour sous n'importe quelle forme, même droit à l'union libre, au divorce si l'on a cru bon de se marier, à l'adultère, etc. L'émancipation sexuelle doit être égale pour tout le monde.

Voilà ce qu'est la thèse de l'amour libre comprise dans toute sa rigueur : pas plus de loi morale que de loi sociale à observer en amour. Parodiant un mot célèbre, on s'écrie : « Aime, et fais ce que veux. » Il n'y a pas de « régime normal » à établir, théoriquement, dans le domaine de l'amour, ou il se confond avec la hardie reconnaissance du droit, pour chacun, de vivre sa vie sexuelle comme il l'entend et d'après ses tendances propres.

Bref, l'amour libre, c'est l'individu, chaque individu, laissé libre d'aimer à son gré. Les goûts sont différents, et donc chacun pratiquera ou servira l'amour à sa façon. L'essentiel est que tous, même s'ils consentent à tenir compte, dans leur vie, de certains préjugés, aient la conscience, distincte ou confuse, de l'empire vraiment souverain que l'amour doit exercer sur tous et chacun.

Je ne veux pas dire que tous ceux et toutes celles qui se prononcent en faveur de l'amour libre le conçoivent et le pratiquent dans toute son ampleur. Beaucoup le confondent avec l' « union libre », avec l'union contractée et, s'il y a lieu, rompue sans l'intervention d'aucune autorité, tandis que, l'union libre n'est, en fait et en droit, qu'une « partie » du « tout » qu'est l'amour libre. Assurément. Mais il était nécessaire de présenter le dieu tel qu'il est réellement et tel que l'adorent ses dévots les plus conséquents avec eux-mêmes et les plus fervents.

Ce dieu, à qui de tout temps on a sacrifié, n'est qu'une idole monstrueuse.

On a vu ou l'on verra, dans maints articles de ce dictionnaire, que le libre arbitre et la morale ne sont pas de vains mots; que l'autorité, religieuse ou civile, a des droits; que tous les êtres humains se ressemblent essentiellement et qu'un « régime normal » peut être fixé pour eux d'après ce qu'ils sont et d'après les suites que leurs actes produisent régulièrement. Pourquoi l'amour, l'appétit sexuel, serait-il la seule de nos inclinations, le seul de nos instincts auquel nous devions, sans examen, offrir l'encens de l'adoration? Pourquoi serait-il seul à pouvoir revendiquer une autonomie entière, une pleine indépendance? Ne constatons-nous pas les ravages qu'il exerce, et n'entrevoyons-nous pas les ruines de toute sorte qu'il entasserait de par le monde si tant d'hommes et tant de femmes ne lui refusaient fièrement leurs hommages? A quelle « chiennerie » — le mot n'est pas de mon invention — nous aboutirions vite!

Il faut se borner ici à énoncer « la formule de la loi morale qui régit cette fonction de l'activité humaine, » puisqu'on en trouvera, ailleurs, les développements utiles. Je l'emprunte au P. Castillon, *Trois problèmes moraux*, Paris, 1918, p. 39, 40 :

L'instinct sexuel et son exercice ont leur raison d'être dans la génération.

Pris dans toute son amplitude et avec ses conséquences, ce principe fait déclarer honnête et ordonné le plaisir cherché dans un acte dont la fin objective et naturelle est honnête et qui est accompli dans les conditions requises par cette fin.

Sera, au contraire, en opposition avec la loi naturelle tout plaisir recherché au détriment de cette fin.

De là l'immoralité des plaisirs demandés à l'abus des organes de la génération dans le vice solitaire, parce qu'ils constituent un vol fait à l'espèce humaine, aux seules fins d'un plaisir personnel.

De là aussi l'illicéité des relations hétérosexuelles (entre homme et femme) en dehors du mariage, parce que l'intérêt capital de l'espèce exige que l'acte de la génération soit réservé à l'union conjugale.

De là, dans le mariage même, la possibilité de graves fautes...

Plus loin, le P. Castillon expose de même les raisons pour lesquelles le « régime » du mariage, et du mariage indissoluble, doit être préféré aux misérables solutions de l'union libre et du divorce...

Au fait, c'est peut-être, ici, de courage plus que de lumière — la chair est si faible! — qu'ont besoin la plupart des hommes.

J. Bricout.

ANACLET (lat. *Anacletus* ou *Anencletus*). — Tout ce que l'on peut dire de certain sur la vie de ce pape se réduit aux deux lignes suivantes : Anaclet est l'un des premiers évêques de Rome, très probablement le second après Lin, premier successeur de saint Pierre. La durée et l'époque précise de son pontificat restent incertaines.

Est-il identique avec Clet, ou faut-il voir deux personnages désignés par ces noms? La tradition, consignée par saint Irénée et les listes des chronographes, dit que les apôtres transmirent l'administration de l'Église romaine à Lin, dont le successeur fut Anaclet; après celui-ci vient Clément. De Clet, il n'est pas question.

Par contre, le catalogue Libérien que reproduit le *Liber Pontificalis* contient la série : Lin, Clément, Clet, Anaclet : il y a donc ici dédoublement et deux personnages distincts. C'est ce que la liturgie a adopté, puisque l'Église romaine fête Clet au 26 avril et Anaclet au 13 juillet. Quant à la place donnée à Clément immédiatement après saint Lin, elle peut s'expliquer en disant qu'un copiste aura oublié dans sa liste le nom de Clément qui fut ajouté en marge, et inscrit plus tard à une place fautive avant Anaclet.

J. Baudot.

ANALOGIE. — L'intelligence humaine n'est pas un miroir qui reflète sans effort la nature intime des choses et de leur auteur; le savoir est un labeur aux procédés variés dont l'un des principaux, l'*analogie*,

nous ouvre de vastes champs qui sans elle resteraient inaccessibles.

I. — Supposons que la pensée se porte successivement sur deux objets et les désigne par un même terme.

Ce terme est *univoque* si au point de vue considéré les deux objets sont uniquement semblables; exemple : le mot « homme » appliqué à Pierre et à Paul.

Il est *équivoque* si au point de vue considéré les deux objets n'ont aucune ressemblance; exemple : le mot « ourse » appliqué à un animal et à une constellation.

Il est *analogue* si au point de vue considéré les deux objets sont à la fois semblables et dissemblables; exemple : le mot « reine » appliqué à la souveraine et à l'abeille femelle féconde dont l'activité donne à la vie de la ruche son rythme.

L'analogie règne donc entre deux termes dans le langage, deux concepts dans l'intelligence humaine et deux objets dans la réalité. Nous parlons directement ici de l'analogie entre concepts.

II. — Soit un objet premier connu qui sert de point de départ, c'est l'*analogue premier*. On abstrait de l'objet réel total l'*objet formel* d'un concept, c'est le point de vue envisagé, la notion vers laquelle porte uniquement la considération explicite de l'esprit qui pense ce concept.

Par l'analogie, on monte de la connaissance du premier objet à celle d'un autre moins accessible, l'*analogue second*, ou bien on fait des rapprochements entre objets également connus : on unit, quoique imparfaitement, plusieurs objets sous un même concept.

L'analogie est *intrinsèque* si les deux analogues vérifient au *sens propre* l'objet formel du concept, tout en différant aussi selon cet objet formel. Dès lors on affirme que le second analogue vérifie le concept tiré de la connaissance du premier, mais l'affirmation en se posant se corrige. Exemple : la lumière, c'est ce qui fait connaître, voilà un concept avec son objet formel défini; il a été abstrait de l'expérience de la vision, la lumière solaire permet à notre organe visuel de percevoir l'étendue colorée. — La lumière du Saint-Esprit dans l'âme est aussi ce qui fait connaître, mais il s'agit d'une connaissance spirituelle et non organique, surnaturelle et non charnelle, etc. Les deux lumières sont assimilées par analogie intrinsèque : elles se ressemblent et elles diffèrent selon la notion même de « moyen de connaissance ».

L'analogie est *extrinsèque* si le premier analogue seul vérifie au sens propre l'objet formel en question; le second analogue ne le vérifie pas au sens propre, mais on le lui attribue *par métaphore;* c'est par une simple assimilation de cause à effet, de signe à objet signifié, de contenant à contenu, etc., que le concept leur est commun. Exemple : c'est par métaphore qu'on appelle le pécheur brebis égarée : il ne vérifie pas l'essence « brebis », mais il est comparable à une brebis égarée, il est signifié par ce terme. Dans cette analogie, le lien, qui unit les objets comparés est beaucoup plus lâche que dans l'analogie intrinsèque ; on ne connaît pas la nature intime du second en lui appliquant les concepts qui expriment la nature intime du premier, puisqu'on ne les lui applique pas au sens propre, mais par figure de langage. Au contraire, l'analogie intrinsèque où le concept commun est appliqué au second analogue au sens propre, quoique avec correction, nous donne une notion, imparfaite mais vraie, de sa nature intime.

III. — *Analogie de l'être.* — 1° *Dieu et créatures.* — « Rien ne se dit de façon univoque de Dieu et de la créature. » S. Thomas. Nos concepts limitent et fragmentent la représentation du réel; or Dieu est l'infini. Nos jugements composent entre eux ces éléments représentatifs du réel; or Dieu est la simplicité absolue. Ainsi ces conditions de notre connaissance, dont nous ne pouvons pas nous défaire, font que nos conceptions ne conviennent jamais à Dieu sans correction; et cette correction, loin de nous éclairer davantage, se borne à nous libérer de l'erreur.

Reste donc à notre connaissance de monter à Dieu par l'analogie; encore faut-il se garder d'ériger au-dessus du monde changeant une cause première qu'on proclamerait inconnaissable, un X qui resterait, comme infini et absolu, totalement hors de la saisie de nos concepts : on l'appellerait « l'être » par métaphore, par analogie extrinsèque, et ce terme ne nous apprendrait rien de sa nature intime; à ce stade nous sommes encore dans l'agnosticisme. Voir Agnosticisme. Cette position répugne.

Le fait même que Dieu est cause nous permet, si nous nous dépouillons de tout préjugé, d'aller plus loin, c'est-à-dire jusqu'à l'analogie intrinsèque : notre intelligence, essentiellement relative à l'être, saisissant dans son acte l'être des choses, connaît évidemment que celui qui est la source de l'être n'est pas rien : *il est être*, et l' tre indépendant. Vérité qui semble une tautologie, tant elle s'impose, et qu'il faut méditer plutôt que développer. Les attributs essentiels de l'être sont inséparables de lui et conviennent à Dieu avec la même nécessité. Enfin nous sommes en possession d'une connaissance de Dieu, *vraie*, car l'être et ses propriétés lui appartiennent au sens propre (sinon, encore une fois, de cet être en lui-même nous prétendrions dire quelque chose et nous ne dirions rien); *analogique*, car en lui tout se perd dans l'être illimité et simple et par conséquent ces attributs ne lui conviennent que dépouillés de la modalité finie et fragmentaire dont nécessairement nous les affectons en les concevant. (Voir Dieu).

2° *Substance et accidents.* — Descendons maintenant de la connaissance de la substance créée à celle des accidents; c'est la substance qui sert de point de départ, car l'objet le plus proportionné à notre intelligence, c'est la *chose déterminée*, la chose qui, sans se laisser pénétrer à fond, se révèle dans ses activités et ses caractères propres, ainsi le « moi » triste ou joyeux, l'arbre verdoyant ou desséché. Or l'accident comme tel n'est pas une chose, mais il est... d'une chose.

Quand nous jugeons, nous traitons le sujet logique de la proposition comme s'il était sujet ontologique, c'est-à-dire chose, substance. Disant donc que l'accident est être, nous devons, sous peine d'erreur, corriger notre affirmation en la posant : il est être, oui, sinon il ne pourrait pas jouer son rôle de déterminer la substance : il ne serait rien. Mais il n'est pas cet être-chose, le seul directement concevable par nous, il est cet être essentiellement reçu dans la chose et qui la détermine. (Voir Catégories, Substance et Accidents.)

Telles sont, calquées l'une sur l'autre, ces deux analogies intrinsèques, exposées indépendamment des discussions d'école.

Joseph Mertens.

ANARCHISTES. — Les anarchistes ne constituent pas une organisation proprement dite, mais ils sont la mise en œuvre d'une doctrine que l'on peut formuler ainsi : suppression de toute autorité, quelle qu'elle soit, et liberté absolue de l'individu. De là leur nom de libertaires. Plus d'État politique, ni même d'État économique; mais le communisme, et encore à condition qu'il ne soit pas autoritaire comme le veulent les collectivistes, mais libertaire.

L'histoire de l'anarchie est courte et souvent sanglante. Le vrai père des anarchistes fut Proudhon. Sa formule, prise à la lettre et appliquée dans toute sa rigueur, est devenue la leur : « Ni Dieu ni Maître. »

Après 1848, le russe Bakounine s'en fit l'infatigable

apôtre, et, vingt ans après, se fondait l'Alliance internationale de la démocratie socialiste. *Le catéchisme révolutionnaire*, qui est comme son bréviaire, expose avec une violente clarté les principes qui les dirigent. « Le Révolutionnaire a rompu absolument, du plus profond de son être, avec tout l'ordre civil actuel, avec tout le monde civilisé, avec les lois, les usages et la morale. Il ne connaît qu'une seule science, la destruction. » L'année qui suivit sa fondation, en 1869, l'Alliance internationale entra dans l'Association internationale des travailleurs de Karl Marx. Mais la lutte ne tarda pas à éclater entre ces derniers et les enfants terribles de la Révolution, et la rupture eut lieu au congrès de La Haye, en 1872. La Commune de Paris, du 18 mars 1871, fut surtout leur œuvre. Vers 1879, le célèbre géographe Élisée Reclus et le prince russe Pierre Kropotkine donnèrent une nouvelle vigueur au mouvement. Les attentats se succédèrent : explosion du Café du théâtre de Bellecour par Cyvoct (21 octobre 1882); assassinat de Watrin, à Decazeville (26 janvier 1886); attentats de Ravachol à Paris (mars-mai 1892); bombe d'Henry au café Terminus à Paris; assassinat du président Carnot à Lyon par Caserio (24 juin 1894); attentat de Vaillant à la Chambre des députés, et tous les attentats contre les souverains et chefs d'État.

Les gouvernements émus votèrent des lois en hâte pour la répression de ces crimes, mais les lois humaines peuvent-elles quelque chose contre ce qu'il y a de plus insaisissable : l'idée?

En août 1913, les anarchistes tinrent à Paris un congrès qui semble bien avoir eu pour but principal de désolidariser l'anarchisme du « banditisme » dignement représenté alors par les exploits des Bonnot et Garnier. Une déclaration finale dit en effet : « Le congrès a nettement séparé le mouvement communiste révolutionnaire anarchiste des théories erronées et des pratiques décevantes de l'individualisme. »

Les principaux organes communistes étaient alors les *Temps nouveaux* de Jean Grave, le *Libertaire*, le *Réveil anarchiste*, et parfois la *Bataille syndicaliste*. Ses notables étaient, avec Kropotkine, Paul Reclus, Laisant, Lorulot, Jean Grave, Sébastien Faure, etc.

Quelle position occupent aujourd'hui les anarchistes vis-à-vis des organisations ouvrières? Les anarchistes non seulement répudient le réformisme de la C. G. T., mais se dressent violemment contre la C. G. T. U., qui, ralliée à Moscou, acclame un gouvernement, une autorité, une armée. Le dissentiment est profond. Les communistes admirent l'armée rouge, les anarchistes proclament leur antimilitarisme. Les communistes donnent tout à l'État, et quel État! Les anarchistes veulent le détruire, quelle que soit sa forme. Ils préfèrent, comme disait le *Libertaire* (17 février 1922), la liberté « à la servitude dorée », « la cité libre au communisme des couvents. » Ainsi la C. G. T. a été noyautée par les unitaires et ceux-ci, à leur tour, trouvent dans les anarchistes leurs noyauteurs.

On ne fait pas à la Révolution sa part. Hors de Dieu et de son Église, c'est fatalement la cité « où nul ordre ne règne, mais où habite l'éternelle horreur. »

Paul Six.

ANASTASE LE PERSAN (lat. *Anastasius*). — Originaire de Razech, en Perse, Magoundat était fils d'un mage. Engagé dans l'armée persane, il fit campagne contre les Byzantins et entendit parler de la religion chrétienne. Dans le but de la mieux connaître, il quitta l'armée, se rendit à Hiéropolis, puis à Jérusalem. Présenté au patriarche Modeste, il fut baptisé et reçut le nom d'Anastase. En 620, le zélé néophyte fut admis comme religieux dans le monastère de Saint-Anastase où il édifia les frères pendant sept années. Avide du martyre, il obtint de l'abbé la permission de chercher une occasion de confesser sa foi. A Césarée de Palestine, des soldats persans le prirent pour un espion et le conduisirent à leur chef. Celui-ci, s'étant assuré qu'Anastase était chrétien et ne voulait pas renier sa foi, l'envoya au roi Chosroès. Anastase, refusant d'apostasier, fut torturé et mis à mort (22 janvier 638). Le corps du martyr fut ramené à son monastère. La légende a amplifié ce pieux récit, ajoutant un exposé des miracles dus à l'intercession du saint martyr, et de la translation du corps à Constantinople. La tradition ajoute qu'une partie des reliques a été apportée à Rome, déposée dans l'église de Sainte-Marie *ad aquas Salvias*, qui fut mise dès lors sous le vocable des Saints Vincent-et-Anastase. La fête est au 22 janvier.

J. Baudot.

1. ANASTASIE (lat. *Anastasia*). — La légende tardive concernant cette sainte dit qu'elle était originaire de Rome, fille d'une mère chrétienne et d'un païen nommé Prétextat. Elle eut pour tuteur Chrysogone, martyr d'Aquilée, qui l'instruisit des vérités de la foi; mariée, elle sut, d'après les grecs, conserver sa virginité. A la mort de son mari, elle rejoignit Chrysogone à Aquilée. Ce saint prêtre ayant été martyrisé par ordre de Dioclétien, Anastasie fut arrêtée, remise aux mains d'Ulpien, prêtre du Capitole. Libérée après la mort de ce dernier, elle fut saisie de nouveau, jetée sur un mauvais vaisseau avec une foule de criminels. Le navire ayant abordé au rivage (de l'île Palmaria, suivant le martyrologe romain), Anastasie fut condamnée à être brûlée vive. D'autres récits disent qu'elle fut décapitée à Sirmium en Pannonie. Ce fut probablement sous Dioclétien.

Le culte, d'abord limité à Sirmium où était le tombeau, passa à Constantinople, quand les reliques furent transférées dans l'*Anastasis*, grande basilique de la Résurrection; puis à Rome, où la basilique de la fin du IVe siècle ayant le *titulus Anastasiæ* fut consacrée à honorer le souvenir de la martyre de Sirmium en vertu de la similitude des noms. Le nom de la sainte trouva place dans le canon de la messe romaine vers la fin du Ve siècle; la fête fut au 25 décembre.

J. Baudot.

2. ANASTASIE LA JEUNE ou **LA PATRICIENNE** (lat. *Anastasia*). — Distincte de la précédente, Anastasie naquit au commencement du VIe siècle. Elle était d'une des grandes familles de Byzance, fut remarquée à cause de sa beauté et de son intelligence par l'empereur Justinien le Grand, au point d'exciter vivement la jalousie de l'impératrice Théodora. Pour échapper au danger, la jeune fille quitta secrètement Byzance, gagna Alexandrie, fonda dans le voisinage de cette ville un monastère et s'y enferma. Théodora étant morte en 548, Justinien fit rechercher Anastasie; mais celle-ci, apprenant que sa retraite pouvait être découverte, prit des vêtements d'homme, s'enfuit dans le désert de Scété, demanda à l'abbé Daniel de la soustraire aux recherches. Sous la direction de ce saint homme, elle vécut vingt-huit ans comme recluse dans une caverne, ayant pris le nom d'eunuque Anastase. L'Église grecque honore sa mémoire le 10 mars.

J. Baudot.

ANATOLE (lat. *Anatolius*). — Anatole ou Anatoile, écossais d'origine et évêque d'un siège qui n'est point nommé, entreprit le pèlerinage de Rome à l'instar de ses congénères au VIIe siècle. Soit à l'aller, soit au retour, il se fit ermite près de Salins, dans le Jura. Il y mourut saintement dans le courant du VIIIe siècle. Au XIe siècle, son corps, levé de terre, fut exposé à la vénération des fidèles dans une église qui lui est dédiée et qui est le joyau architectural de la région. Le martyrologe franc-comtois dit qu'il fut

évêque d'Adana, en Cilicie. La fête de saint Anatole est au 3 février dans le nouveau propre de Saint-Claude.

J. Baudot.

ANCIEN RÉGIME. — Ces mots désignent le régime politique et social de la France pendant les deux siècles et demi qui ont immédiatement précédé la Révolution de 1789. Le même régime, avec des nuances diverses, a, d'ailleurs, existé dans les autres nations européennes, où, tôt ou tard, il a fini par disparaître également.

La monarchie absolue l'a emporté sur la féodalité du Moyen Age, et, avec elle, du moins en règle ou en théorie (car bien des coutumes traditionnelles restent très vivantes), la centralisation des services administratifs, la disparition ou l'affaiblissement des libertés provinciales et communales. Les rois de France, depuis François Ier, s'entourent d'une cour nombreuse ; quand on les aborde, on leur dit : « Votre Majesté », et leurs ordonnances se terminent par les mots « Tel est notre plaisir. » Le pouvoir législatif et le pouvoir exécutif sont tout entiers réunis dans les mains du roi. Ce n'est pas à dire, pourtant, que celui-ci puisse agir arbitrairement : son pouvoir est, en fait, limité par l opinion publique qui devient de plus en plus puissante, par des usages séculaires et par les privilèges de certains corps. La nation, du reste, a conscience des services que la monarchie continue à lui rendre, et elle lui demeure, dans l'ensemble, profondément attachée.

Chacun des trois ordres de l'État a perdu son indépendance.

Les nobles avaient rendu de grands services et en avaient été justement récompensés. Mais bon nombre, maintenant, vivent plus à la cour que dans leurs terres. Ils ne se soucient plus de leurs paysans. Et comme, d'autre part, ils ne se rendent pas plus nécessaires dans les armées que dans l'administration et la politique, leurs privilèges ne semblent bientôt plus justifiés. On a pu dire que la Révolution leur en voulait plus encore qu'au roi et que, en définitive, elle s'est faite contre les « aristocrates » bien plus que contre le roi.

L'utilité du clergé ne s'est, certes, pas amoindrie. Mais il y a des abus, là aussi. Le concordat de 1516 a donné au roi le pouvoir de nommer aux évêchés et aux principales abbayes du royaume : le roi est trop souvent tenté de choisir des prélats courtisans ou des cadets de la noblesse. De plus en plus, la division du clergé en haut clergé et bas clergé fera des mécontents : les « congruistes », ceux qui sont réduits à la « portion congrue », à un traitement à peine suffisant, ne sauraient voir de bon œil un état de choses qui leur est si peu favorable.

Quant au tiers état, dont l'influence grandit chaque jour, il porte envie à la noblesse d'épée et se plaint d'avoir, bien plus que la noblesse et le clergé, de lourds impôts à payer.

Elle aussi, la situation des paysans s'améliore. Les derniers vestiges du servage disparaissent, les petits propriétaires sont nombreux. Mais la dîme qu'on paie au clergé, les servitudes, plus ou moins onéreuses et vexatoires, dont on doit s'acquitter envers le seigneur local, les impôts directs ou indirects auxquels on est particulièrement assujetti, sont une cause sans cesse renaissante de récriminations. Le mécontentement s'accroît aussi chez les ouvriers des villes, à qui deviennent odieux les règlements des corporations plus ou moins dégénérées.

Bref, l'ancien régime finit par apparaître à la plus grande partie de la nation, surtout quand elle est travaillée par les idées nouvelles, comme une monstrueuse machine d'oppression et d'iniquité. On en vient à réclamer son renversement au nom de la liberté et de l'égalité devant la loi.

Gardons-nous, cependant, de croire que le peuple, avant 1789, était misérable, opprimé, ignorant au point que d'aucuns le clament. Divers articles de ce Dictionnaire montrent que ce sont là, d'ordinaire, vaines criailleries. On peut parler ainsi sans, pour cela, se déclarer systématiquement hostile à certaines réformes, politiques et sociales, opérées par la Révolution. Comme aussi on peut être sincèrement ami des libertés politiques et de l'égalité civile tout en estimant que le « régime moderne » a bien fait ou ferait bien de conserver de l'ancien régime une forte autorité centrale et certaines inégalités sociales.

Gardons-nous enfin de croire trop naïvement aux déclamations intéressées de sectaires sans vergogne, qui, dans l'ancien régime, détestent avant tout l'union intime qui y régnait, tout au moins en principe, entre l'Église et l'État. Sans doute, on était très gallican chez nous ; mais, il n'y a pas à le nier, on entendait bien obéir, jusque dans la vie publique, à l'Évangile du Christ. Beaucoup des ennemis de l'ancien régime, qui sont « laïques » au premier chef, en accepteraient ou en acceptent aisément l'absolutisme et l'inégalité sociale, pourvu que cet absolutisme et cette inégalité sociale ne se mettent pas au service de la religion chrétienne. Ceux-là sont moins démocrates qu'anticatholiques. Rendons-nous-en compte nettement : il nous sera, dès lors, plus facile d'apprécier avec équité un régime qui n'a pas manqué d'être, à certains égards, glorieux et bienfaisant pour notre pays.

J. Bricout.

ANDOCHE (lat. *Andochius*). — Andoche, avec Félix et Thyrse, forme le groupe des martyrs de Saulieu (Côte-d'Or) honorés le 24 septembre. Les *Actes* de basse époque et remplis d'anachronismes présentent ces trois missionnaires comme des disciples de saint Polycarpe de Smyrne envoyés dans les Gaules. Remontant de Marseille jusqu'à Lyon, ils y prêchèrent l'Évangile ; ils allèrent ensuite à Autun, puis à Langres. Arrêtés à Saulieu, ils furent traduits devant l'empereur, qui se trouvait en ces régions, confessèrent le Christ, et, après divers tourments, furent assommés avec des barres de fer. C'est seulement au VIe siècle qu'on les trouve mentionnés dans les martyrologes. Au IXe siècle une partie de leurs reliques fut transférée à Autun.

J. Baudot.

1. ANDRÉ (lat. *Andreas*). — D'après les renseignements que nous fournit l'Évangile, André, dont le nom, grec d'origine, signifie courageux, fut l'un des premiers qui s'attacha à Jésus. Il était originaire de Bethsaïde, avait pour père Jonas, pour frère Simon-Pierre, le futur chef de l'Église. Les enfants étaient pêcheurs sur le lac de Tibériade, s'étaient rangés parmi les disciples du Précurseur quand celui-ci leur montra Jésus, comme l'Agneau de Dieu. Sans retard, André vient au Sauveur, près duquel il introduit son frère dès le lendemain ; aussitôt après, c'est le tour de Philippe. L'appel à l'apostolat de ce petit groupe auquel s'étaient joints Jacques et Jean, fils de Zébédée, se fit un peu plus tard, quand Jésus leur déclara qu'il les ferait pêcheurs d'hommes. André n'est pas le moins actif dans l'entourage du Divin Maître : il signale la présence de l'enfant aux cinq pains d'orge dans le miracle de la multiplication des pains, il présente à Jésus les Grecs affiliés au judaïsme, il veut savoir ce qui arrivera à la fin des temps. — Mais après la résurrection de Jésus, le Nouveau Testament ne fournit plus de renseignements sur saint André. La tradition y supplée et on peut l'accepter dans ses grandes lignes. André va évangéliser la Scythie ou plus exactement l'Achaïe. Les Actes d'André, composés vers le IVe siècle, fournissent des détails touchants sur le martyre. A Patras, où le gouverneur Egée vient de

le condamner à mourir crucifié, André se montre à nous comme un amant passionné de la croix. Du plus loin qu'il aperçoit l'instrument de son supplice, il le salue avec enthousiasme : « Bonne croix, longtemps désirée, ardemment aimée, sans cesse cherchée... rends-moi à mon Maître! » André y demeura attaché pendant deux jours, et durant tout ce temps ne cessa de prêcher Jésus. Sa mort arriva le 30 novembre d'une année qui n'est point connue, peut-être 80.

Le corps, enseveli à Patras par les soins des prêtres et des diacres, fut plus tard transféré à Constantinople le 3 mars 357, à Amalfi les 8-9 mai 1210. Le chef, qui lors de cette seconde translation avait été laissé à Constantinople, fut apporté à Rome en 1462 par le cardinal Bessarion : on le plaça à Saint-Pierre du Vatican.

Dès le v^e^ siècle, le pape Simplicius consacrait à Rome une église sous le vocable de Saint-André. Vers la fin du vi^e^, saint Grégoire le Grand lui dédiait la chapelle de son monastère sur le mont Celius. De nos jours, on trouve dans la ville éternelle Saint-André du Quirinal, chapelle des novices jésuites, Saint-André *della Valle*, Saint-André *delle Fratte* : c'est dans cette dernière qu'en 1842 la sainte Vierge apparut au juif Théodore Ratisbonne pour le convertir.

Des reliques de Saint-André ayant été apportées de Patras en Écosse, notre apôtre devint le patron du pays et de son principal ordre de chevalerie : il est aussi le patron de la Russie et de son institution chevaleresque dite de la Croix de Saint-André. En France, saint André est le titulaire de beaucoup d'églises, notamment de la cathédrale de Bordeaux : on le voit représenté avec sa croix de forme particulière sur de nombreux vitraux, comme à Bourges, à Amiens, etc.

J. Baudot.

2. ANDRÉ AVELLIN (lat. *Andreas Avellinus*). — Nommé d'abord Lancellotti, ce saint naquit en 1520 dans l'Italie méridionale. Après avoir étudié le droit, il reçut le sacerdoce pour se dévouer uniquement à la sanctification des âmes. Il avait commencé à plaider comme avocat dans les affaires ecclésiastiques, mais un léger mensonge qui lui avait échappé le dégoûta de cette fonction. En 1556, il fut admis dans l'ordre des Théatins, récemment fondé par saint Gaétan, et c'est alors que son grand amour pour la croix lui fit prendre le nom d'André. Il s'engagea par vœu à combattre constamment sa volonté propre et à progresser sans relâche dans la pratique de la perfection; ce dont il est fait mention dans la collecte de son office. Au moment où il commençait la sainte messe, il fut frappé d'apoplexie et put néanmoins recevoir les derniers sacrements avant d'expirer entre les bras de ses frères (10 novembe 1608).

J. Baudot.

3. ANDRÉ CORSINI (lat. *Andreas*). — André naquit à Florence, le 30 novembre 1301. Il appartenait à la famille des Corsini, alors célèbre, mais il mena d'abord une vie licencieuse et dissipée, bien que sa mère eût fait, avant qu'il naquît, le vœu de le consacrer à Dieu dans l'ordre du Carmel. Celle-ci pria beaucoup pour la conversion de son fils et lui raconta le songe qu'elle avait eu une nuit à son sujet : il lui semblait qu'elle mettait au monde un loup, mais ce loup se transformait en agneau. Touché de ce récit, André fut pris de remords, entra chez les carmes, y fit profession le 6 janvier 1321 et s'astreignit à une vie austère. On l'envoya faire ses études à l'Université de Paris; il remplit ensuite avec succès diverses fonctions dans son ordre. Désigné pour l'évêché de Fiésole, il tenta d'échapper à cette charge en se cachant, mais il fut découvert par des prodiges célestes, dut se laisser sacrer et continua dans l'épiscopat ses austérités de religieux. Il montra une tendre compassion pour les pauvres, calma les dissensions, répara les ruines matérielles et morales de son diocèse. Averti de sa mort prochaine, il s'y prépara avec soin et expira le 6 janvier 1373. Sa fête, fixée d'abord au 30 janvier, fut renvoyée ensuite au 4 février.

J. Baudot.

ANESTHÉSIQUES. — On appelle anesthésiques ou narcotiques les substances qui, pendant un temps plus ou moins long, produisent une interruption de la sensibilité. L'anesthésie, comme chacun sait, peut être complète ou simplement localisée dans une partie de l'organisme. Les agents anesthésiques les plus connus sont l'opium (le laudanum est une des formes de l'opium), la morphine, la cocaïne, l'éther, le chloral et le chloroforme, — que nous retrouverons plus tard, à l'article Euphoristiques, avec quelques autres substances, encore plus universellement connues, l'alcool et le tabac. Les anesthésiques sont employés en inhalations, injections hypodermiques ou sous-cutanées, vaporisations, etc.

Il est bien clair que, en principe, l'homme qui souffre a le droit d'user d'anesthésiques pour apaiser ou diminuer ses douleurs. Qu'on ne vienne pas, sous prétexte que la souffrance est un juste châtiment de nos fautes ou une source de mérites et d'actes vertueux, nous interdire l'usage de ce que Dieu a créé pour notre bien. Seulement, il faut se garder d'en abuser pour notre détriment.

On ne doit donc s'en servir que pour des raisons sérieuses, sous le contrôle et, tout au moins, d'après les indications de médecins ou de praticiens compétents et consciencieux. Ne jouons pas avec les poisons : un accident, qui peut être mortel, est vite survenu, et de mauvaises habitudes, créatrices de besoins pernicieux et même fatals, se créent rapidement. Après beaucoup d'autres, reproduisons, nous aussi, ces sages déclarations des évêques de la province de Québec réunis en concile : 1° Il est permis aux médecins d'endormir une personne au moyen des narcotiques, si on le fait pour un temps court, qu'il n'y ait pas danger de mort, et qu'il y ait une raison suffisante à l'appui, par exemple pour calmer de vives douleurs et surtout pour faire une opération chirurgicale; 2° cela est aussi permis si, dans un cas désespéré, il y a quelque espoir de sauver la vie du patient; mais 3° cela n'est jamais permis en danger de mort à seule fin d'enlever le sentiment de la douleur. Et les sages évêques demandent aux médecins de détourner leurs patients de faire usage de substances qui risquent de produire des effets si pernicieux.

Pour expliquer la troisième déclaration qu'on vient de lire, ils disent : « Comme le sort de l'âme pour l'éternité dépend du dernier temps de vie, les médecins devront entièrement s'abstenir d'administrer des remèdes qui sont de nature à insensibiliser les malades, leur ôtent la faculté de produire des actes de piété, les privent des derniers mérites qu'ils pourraient encore acquérir et les exposent peut-être au danger de la perte éternelle. » Qu'on ne puisse pas « insensibiliser un mourant en vue d'adoucir ses derniers moments, » lit-on généralement dans des leçons pratiques de déontologie médicale adressées à des étudiants, « la chose est claire s'il n'a pas encore reçu les secours de la religion, mais les eût-il reçus, il ne serait pas permis de lui enlever la ressource de ces instants suprêmes où un éclair de raison peut être pour lui d'un prix inestimable. » *Le Médecin chrétien*, par Moureau et Lavrand, Paris, 1902, p. 95. Pareil langage, inintelligible pour beaucoup, n'a rien qui puisse surprendre les âmes chrétiennes.

J. Bricout.

ANGES (dans l'art). — « Les anges, nous dit le catéchisme, sont des esprits qui ne sont pas comme

nos âmes unis à des corps, et que Dieu a créés pour sa gloire et son service. »

Comment l'art eût-il pu établir un type de représentation absolument définitif de ces êtres incorporels? Il n'était possible de les évoquer que d'après la forme sous laquelle ils se sont manifestés aux hommes, ou d'après une symbolique tirée des fonctions diverses qu'on leur attribue. La première de ces deux méthodes, utilisant la forme humaine idéalisée, devait être la plus féconde pour les arts. L'autre, rarement employée seule, s'adresse à l'intelligence plutôt qu'à la sensibilité et produit des figures schématiques, comme les roues ailées que nous verrons représenter les Trônes où l'art trouve peu à intervenir. C'est en empruntant des détails à cette symbolique et en les combinant à la représentation anthropomorphique, que les artistes ont pu, selon leur époque et leur tempérament particulier, varier leurs compositions sur ce thème.

On sait que l'Ancien Testament fait à plusieurs reprises mention d'anges envoyés sur la terre. Mais les Juifs s'abstenaient généralement de toute représentation figurée; quant aux chérubins sculptés en bois d'olivier et revêtus d'or qu'ils avaient placés sur l'Arche, ils ressemblaient singulièrement, d'après les érudits, aux taureaux symboliques des Assyriens.

Nous pouvons aussi constater une grande ressemblance entre certaines figures ailées des premiers âges chrétiens et les victoires ou les génies païens; ces figures sont une survivance de motifs décoratifs alors en usage et, pour en bien distinguer les anges, les chrétiens représentaient ceux-ci comme de jeunes hommes dépourvus d'ailes. C'est seulement au IVe siècle qu'apparut l'ange ailé et nimbé. L'artiste, comme en maintes circonstances, reprenait un thème ancien; mais sa pensée le modifiait à mesure qu'elle s'en emparait. Notre Moyen Age faisait des messagers de Dieu de pudiques créatures aux longs vêtements dont la blancheur ou l'éclat fulgurant symbolisaient la pureté; leurs grandes ailes rappelaient l'essor puissant de l'esprit vers le ciel; leur maintien, leur physionomie exprimaient tour à tour les plus nobles, les plus ardentes et les plus douces émotions de l'âme chrétienne.

Des traditions s'établirent, distinguant les uns des autres les esprits célestes, et le fameux *Guide de la peinture*, ouvrage byzantin très postérieur, ne faisait que formuler des règles souvent observées depuis bien des siècles. Aux Trônes, il fallait, d'après lui, donner la forme de roues de feu ayant des ailes à l'entour et le milieu des ailes parsemé d'yeux, le tout figurant un trône; aux Chérubins seulement une tête et deux ailes; aux Séraphins, une tête avec six ailes. Les Dominations, les Vertus et les Puissances portaient de longues aubes, des ceintures d'or et des étoles vertes; dans la main gauche le sceau du Christ, dans la main droite une baguette d'or. Les Principautés, les Archanges et les Anges avaient des vêtements de soldats, des ceintures d'or, des javelots et des haches.

Les neuf chœurs des anges sont ainsi représentés au mont Athos, à l'église d'Iviron, dans les mosaïques de la voûte à Saint-Marc de Venise, dans les sculptures des portails de nos cathédrales, Chartres, Bordeaux, Bourges et d'autres; mais ces règles sont loin d'être immuables. Le National Museum de Stockholm possède un petit tableau de Benozzo Gozzoli qui représente un chérubin pourvu de dix ailes. On connaît enfin des reproductions d'anges tétramorphes réunissant les attributs des quatre évangélistes.

Avec la Renaissance, les œuvres de l'antiquité, non plus seulement étudiées mais copiées avec une fidélité parfois servile, connaissent une vogue ou plutôt un règne nouveau, l'esprit qui les avait inspirées semble s'insinuer dans l'art chrétien : on voit dans presque tous les pays occidentaux des anges nus ou demi-nus semblables à des génies ou même à des amours; et les siècles suivants en conservent le type qu'ils nuancent tantôt de noblesse, tantôt de volupté ou de grâce. L'époque contemporaine, malgré le renouveau de l'art religieux, peint rarement les anges, mais semble rétablir d'une façon générale la conception chrétienne du personnage aux longues et chastes draperies.

On pourrait étudier l'iconographie de chacun des anges dont le nom ou la fonction sont nettement connus : c'est ainsi que l'ange Gabriel apparaissant à Marie, Raphaël protégeant Tobie, et l'archange saint Michel sont toujours, quelque prédilection qu'aient certains artistes pour les figures nues, prétextes à belles académies, représentés couverts d'un vêtement; mais pour tout le reste ils suivent les mêmes évolutions que les autres anges multipliés par les arts.

Nous choisirons seulement, parmi les plus remarquables conceptions, quelques-unes de celles qui nous sembleront particulièrement représentatives du pays et de l'époque qui les a vues fleurir.

Généralement personnages secondaires dans la composition, accomplissant des missions diverses dans les scènes historiques de l'Ancien Testament; luttant au ciel contre leurs frères rebelles; protégeant ou présentant au Christ ou à la Vierge les saints ou les donateurs; s'inclinant devant Marie, l'enlevant au ciel ou entourant son trône; éveillant les morts au jour de la résurrection; pesant les âmes ou les guidant vers le sein d'Abraham dans les « jugements derniers »; servant le Christ ou l'adorant; tenant les instruments de sa Passion ou présentant l'encensoir ou le cierge; participant à des concerts multiples où l'on pourrait dénombrer les instruments de musique utilisés à chaque époque; ou bien, traités tout simplement comme élément décoratif, portant des écussons, des reliquaires, les anges inspirent délicieusement peintres et sculpteurs et se prêtent aux plus diverses conceptions de l'idéal et de la beauté.

Les anges dans l'art byzantin. — L'art byzantin sut créer de beaux anges : un magnifique exemple en est fourni par un feuillet de diptyque conservé au British Museum, à Londres, et datant du IVe siècle. Finement mais largement traitée, la figure sculptée sur cette plaque d'ivoire témoigne d'une science anatomique approfondie et d'une technique remarquablement habile. L'ange, ici, n'est pas nimbé; mais il est pourvu de grandes ailes aux pennes délicatement fouillées. Au-dessus de lui, sous une arcade, le sceau du Christ; en sa main droite, le globe du monde; dans l'autre, la haste terminée par une boule. Les plis souples du vêtement modèlent le corps; et la tête aux courtes boucles, à l'ovale arrondi, est pleine de noblesse et de profondeur dans le regard.

Les mosaïques de Saint-Vital et Saint-Apollinaire in Nuovo, à Ravenne, montrent des anges d'une conception intéressante et d'une habile exécution datant du VIe siècle. A Saint-Apollinaire, le Christ et la Vierge sont accompagnés de quatre anges munis de longues hastes qui évoquent un peu de graves fonctionnaires impériaux. A Saint-Vital, la conque de l'abside est une œuvre magistrale dont s'inspireront de nombreux travaux : vêtu de la pourpre, assis sur le globe du monde, le Christ jeune et imberbe offre une couronne et tient un volumen; deux anges aux grandes ailes repliées, au nimbe d'or, aux cheveux noirs ceints d'une bandelette, au costume romain long et ample, lui présentent saint Vital et l'évêque Ecclésius. Les fleurs émaillant le sol, les physionomies des saints, qui sont de véritables portraits, témoignent d'une recherche de vie et de vérité qu'on ne trouve

malheureusement plus guère dans la plupart des anges byzantins dont le type commence à se déterminer ici. La fixité presque hallucinée de leurs regards ne paraît pas encore, et c'est d'un art qui serait la pétrification de celui-ci que semblent provenir les innombrables miniatures qui, de Byzance, s'écoulèrent à travers toute l'Europe durant le Moyen Age.

Les anges dans l'art italien. — Les tendances des peintres italiens vers l'idéalisme devaient les inspirer d'une façon particulièrement heureuse dans la conception des anges. Après ceux de Cimabue, d'une gravité toute byzantine encore, ceux de Giotto (1266-1337) s'animent et se parent souvent de fantaisie charmante : c'est en passant la tête et le buste par une étroite fenêtre haute que l'un d'eux se présente à Marie dans les fresques de Padoue; plus loin, de petits anges ailés dont le corps se perd dans les enroulements de leurs robes volètent autour du Christ en croix, portent les clous de son supplice, recueillent le sang de ses blessures. Dans la grande fresque du « Jugement dernier », les anges dominent le cortège des élus de leur noble stature et de leur figure magnifique, pleine à la fois de grandeur et de charme.

Cependant, le peintre des anges par excellence, c'est fra Giovanni de Fiesole (1387-1455). Avec un art exquis servant une haute pensée, il a su leur donner tous les caractères d'une céleste pureté. Quelle grâce fraîche et délicieuse dans la ronde mystique des anges et des élus du « Jugement dernier » de la galerie de Florence! Quelles ravissantes figures que celles des douze anges musiciens qui entourent la « Vierge des Linaiuoli » aux Offices, ou du petit ange vêtu de rose que nous voyons s'incliner en croisant ses mains sur sa poitrine au musée du Louvre! Ce n'est pas là un génie païen; ce n'est pas une femme comme l'ange gracieux et pensif de l'Annonciation de Cima de Conegliano (1489-1517) ou comme les anges frais et placides du Pérugin (1446-1524), c'est vraiment une créature idéale.

Ne nous méprenons pas : si l'Angelico cristallise pour nous l'idéal et sait donner à ses anges, avec un corps et un visage humains, une expression qui n'est pas de la terre, il fait œuvre exceptionnelle déjà au xv^e^ siècle : la généralité des peintres, les très grands artistes mêmes, en feront de simples créatures terrestres. Et lorsqu'ils sauront leur donner, avec la plus grande beauté humaine, la noblesse et l'intelligence rayonnantes ou la grâce charmante et douce, sachons ne pas méconnaître leur œuvre : de tels résultats sont quelquefois la marque du génie. Les délicieux petits anges musiciens dont les Florentins du xv^e^ siècle aimaient à entourer la Vierge, l'archange saint Michel, magnifique d'intelligence, de force et de beauté, trop connu pour être ici décrit, que peignit Raphaël (1483-1520), en sont des exemples probants.

Les anges du Corrège (1494-1534) folâtrant ou nageant dans les nuages au-dessus de la Vierge della Scodella, à la galerie de Parme ou de la Nativité de Dresde, témoignent d'une conception beaucoup plus païenne : beaux et jeunes êtres plus qu'à demi-nus, ils sont supérieurement peints par un grand homme; mais ne songeons-nous pas devant ces tableaux à une glorification de la beauté humaine plutôt qu'à des esprits célestes? Cette tendance va se préciser : que sont les enfants gracieux, joufflus, nus et ailés dont J.-B. Tiepolo décora plus tard la Scuola dei Carmini de Venise? Des amours brandissant leurs carquois et leurs arcs? Ce sont des anges tenant le scapulaire!

Au point de vue pictural nous ne pouvons d'ailleurs refuser à ces œuvres l'hommage de notre admiration; mais nous y retrouvons le courant des idées, l'atmosphère propre à chaque époque dans la représentation de créatures qui pourraient symboliser l'art chrétien lui-même; les Pays-Bas, l'Espagne, l'Angleterre, la France, tout en gardant leurs caractères particuliers, ont suivi cependant la même évolution.

Les anges dans l'art flamand, anglais et hollandais. — Avec leur apparence de portraits idéalisés, leurs chapes somptueuses aux orfrois merveilleux, les anges du Moyen Age flamand sont souvent de charmantes et suaves figures. La tendance générale de l'art des Pays-Bas vers le réalisme transparaît ici, mais en s'adoucissant. Qui n'a regardé avec attendrissement les anges musiciens des frères Van Eyck dans le fameux rétable de l'Agneau à Gand exécuté de 1420 à 1432, ou ceux de Memling au musée d'Anvers? Vêtus de robes claires et de riches manteaux, leurs beaux cheveux maintenus par un cercle fixant un joyau très haut sur le front, ceux-ci apportent, semble-t-il, toute leur attention à tirer de leurs instruments les sons les plus mélodieux : trompette, double flûte, orgue ou dicorde, harpe ou viole, on trouve là tout l'orchestre en honneur à cette époque. Quelle douceur dans ces figures sérieuses et paisibles, au modeste maintien! Et quel contraste s'il nous est donné de voir auprès de ces anges ceux que produisit l'art flamand quelque cent cinquante ans plus tard!

Pierre-Paul Rubens (1577-1640) leur fait une large place dans son œuvre immense et magnifique; mais il les peint peut-être moins pour ce qu'ils représentent au point de vue religieux que pour le parti qu'il en sait tirer picturalement. Les anges sont le plus souvent des enfants joueurs, nus, débordants de santé, emportés dans une tempête de mouvement. Dans l'admirable « Communion de saint François », au musée d'Anvers, nous voyons de ces enfants nus se bousculer au-dessus d'un dais et contempler la scène en même temps qu'ils servent, au point de vue décoratif, de rappel de clarté dans le haut du tableau. Dans la « Couronne de fleurs » de la Pinacothèque de Munich, la Vierge tenant l'Enfant Jésus debout sur ses genoux est entourée d'une double couronne de fleurs et d'anges dont on ne sait qui l'emporte en fraîcheur et en nombre. Dans la « Vierge aux Anges » du Louvre, même surabondance de bébés potelés aux chairs roses qui se bousculent et qui n'ont plus même des ailes.

Antonin van Dyck (1599-1641), élève et rival de Rubens, adopte souvent aussi le type de l'ange-amour, mais avec moins d'exubérance dans les formes, plus d'expression et d'attendrissement dans les figures: tel, l'ange du « Saint Sébastien » du Louvre. Dans sa « Pieta » du musée d'Anvers, les anges sont des jeunes filles ailées : l'une, dont la robe et la longue écharpe laissent nu tout le haut du corps, pleure en cachant sa figure, tandis que l'autre joint les mains avec force et regarde avec douleur la main divine trouée et sanglante que lui montre saint Jean. C'est là une œuvre touchante du peintre dont on a pu dire que « ses Crucifix sont ce que la piété du siècle a produit de plus idéal, avec Rembrandt. » Louis Gillet, *La peinture au xvii^e^ et au xviii^e^ siècles*, p. 96.

Van Dyck, créateur de l'école anglaise, nous amène naturellement à rechercher dans celle-ci quelques types de représentations d'anges. Nous y trouverons peu le genre de l'ange-amour; mais Reynolds (1723-1792) nous offre de ravissantes têtes ailées reproduisant dans plusieurs poses différentes la même délicieuse fillette, sous le titre célèbre de « Têtes d'anges ».

Du xix^e^ siècle anglais notons les anges des Préraphaélites, peints dans un sentiment bien chrétien; mais aussi des anges gardiens maintes fois lithographiés dans un genre sentimental et un dessin sans grand caractère. De l'époque contemporaine, un charmant « Ave Maria » de Titcomb, daté de 1906, montre sous de grandes ailes toute une famille de fillettes et

de gracieuses jeunes filles tendrement penchées vers la Vierge.

Le grand hollandais Rembrandt Van Ryn (1606-1669), non moins sublime dans ses dessins et ses gravures qu'il ne l'est dans ses tableaux, donne à ses anges une puissance inimitable. Jamais ce peintre de l'expression morale et des apparitions ne verra en eux, comme Rubens, de simples éléments décoratifs. Voyons son eau-forte de la « Mort de la Vierge » (1639) : les angelots et les grands anges aux longs vêtements qui apparaissent dans une nuée sont à peine indiqués. Dans le tableau du Louvre : « L'ange Raphaël quittant la famille de Tobie », l'ange est vu de dos. Sa jambe nue qui sort du vêtement semble tendue dans le mouvement où elle vient de repousser le sol; le geste des bras et des grandes ailes ouvertes accentue l'impression de rapidité de l'envol et il se fait une lumière autour du messager divin. C'est bien une pensée religieuse qui a conçu un tel tableau et non pas le désir seul de peindre une figure harmonieuse.

Les anges dans l'art espagnol. — Le véritable créateur de l'école espagnole fut un Candiote élève des Vénitiens, le Gréco (1548-1614); et celui-ci mérite doublement d'arrêter notre attention au cours d'une étude sur les anges. Laissons Edmond Rostand en donner la raison :

> Son âme était un feu qu'allonge un siroco;
> Et j'ai lu dans Barrès que sa manie étrange
> De vouloir allonger aussi les ailes d'anges
> Lui valut un procès, *jure canonico*.

Il est de fait que le Gréco, qui devait peut-être à une particularité de vision sa tendance à l'allongement général des figures, donne à ses anges de grandes ailes farouches : dans la belle série religieuse du Prado ou dans la scène des obsèques du comte Orgaz, son chef-d'œuvre, à l'église Santo Tomé de Tolède (1584), nous voyons paraître, à côté de petits anges, de grandes figures ailées et pures, vêtues de robes souples dégageant les jambes et les bras. L'Espagne suit en ceci une évolution générale en Europe, et si nous examinons l'œuvre du plus populaire de ses peintres religieux, nous voyons apparaître les multitudes de petits anges-amours déjà vus dans les autres pays. Murillo (1618-1682), dont la peinture mêle ingénument les choses de la vie quotidienne aux choses de la vie surnaturelle, dont la religion douce aime à trouver dans la prière l'émotion de l'amour, devait se plaire à peindre des anges tendrement humains. Dans les Immaculées Conceptions, la Vierge est entourée de nuées d'anges qui lui font des guirlandes de leurs corps gras et roses, baignés d'une lumière dorée; leurs groupes se forment et se dissolvent, et de tendres petites figures apparaissent encore aux derniers plans dans la brume des nuages. Un autre de ses tableaux, « La Cuisine des Anges », souvent décrié à notre époque à cause d'une couleur grise un peu terne, a cependant exercé une influence considérable sur bien des peintres du XIXe siècle. Il y a là un pauvre capucin, San Diego, en extase, élevé dans les airs, des anges qui remplissent son office dans la cuisine du couvent; le prieur et deux gentilshommes qui considèrent ce spectacle par l'ouverture de la porte. L'atmosphère conventuelle est remarquablement rendue : le bon saint montre une humble figure sans grande noblesse, mais rayonnante d'amour. Ce sont ici les anges qui sont les principaux personnages : tout au fond l'un d'eux découvre la marmite, à la stupéfaction d'un moine qui lui fait vis-à-vis; un autre prépare les écuelles; au milieu, deux grands anges aux longues ailes, à la robe fendue sur le genou, semblent converser; l'un d'eux tient en mains la cruche où il va puiser l'eau; ces deux figures sont pleines d'intelligence, de souplesse et de vigueur; elles rendent visibles l'élasticité et l'harmonie du mouvement et sont vraiment magistrales. Auprès d'elles, deux bébés potelés et ailés s'empressent aux légumes et aux fruits qu'ils sortent d'un panier, tandis qu'un ange-fillette, en robe bleue, s'applique gravement à tourner un pilon dans un mortier. Il y a dans tout cela des morceaux de peinture ravissants; des ailes chatoyantes; des natures mortes où les cuivres, les légumes, le concombre du premier plan, animent de leurs diaprures assourdies l'ensemble un peu gris du fond.

Les anges dans l'art français. — La figuration des anges en France demanderait à elle seule une longue étude : tous les arts et toutes les époques lui ont fait la plus large place; et depuis les peintures murales de la crypte de Montmorillon jusqu'aux vitraux tout modernes de la basilique du Sacré-Cœur, quelle quantité de figures ailées! Moins idéaliste que l'art italien, d'un réalisme moins outré que l'art flamand, l'art français donne à ses anges un caractère intermédiaire entre ceux des deux autres pays. La statuaire de la cathédrale de Reims, dite la cathédrale des anges, nous en présente d'inoubliables dans son harmonieuse variété. Douce et souriante, spirituelle physionomie, voici l'ange de Saint-Nicaise (XIIIe siècle), la tête légèrement inclinée, de courtes boucles jouant autour de son cou, ses puissantes ailes prêtes à s'ouvrir pour le vol; il était d'une beauté, d'une délicatesse et d'une force qui défient la description. Hélas! l'Ange du Sourire a perdu sa beauté charmante; avec tant d'autres merveilles de la glorieuse phalange de Reims, il a subi l'atteinte des obus allemands!

Aux voussures, aux tympans des portails gothiques, d'innombrables anges furent sculptés par nos imagiers composant la cour céleste ou pesant les âmes des humains qu'ils dominent de leur haute stature, et qu'ils guident vers le paradis. Noblesse et naturel, proportions harmonieuses, chaste maintien, draperies simples et droites, ils réunissent les plus beaux caractères du grand art gothique.

Des enfants de chœur mutins ou tendrement pieux, en longue robe à plis droits retenue à la taille évoquant le vêtement sacerdotal : voilà ce que devinrent les anges au XVe siècle. Particulièrement sous l'inspiration du duc de Berry, frère de Charles V, prince pervers, mais amateur éclairé, tous les arts se plurent à multiplier ces figures. De nombreux vitraux et notamment ceux de la cathédrale de Bourges, les miniatures des livres magnifiques du prince, maints tableaux et statues en témoignent abondamment. Tirant des ailes un parti original, on utilisera même la figure de l'ange comme girouette, et nous devons à cet emploi inattendu l'une des plus suaves, des plus gracieuses compositions : l'ange de bronze du château de Lude, si charmant avec sa stature haute et mince, adéquate à sa destination. Mais c'est là une œuvre du XVIe siècle en son début, perpétuant les traditions gothiques du XVe siècle, et nous avons peine à quitter celui-ci sans avoir au moins mentionné les anges sculptés par Michel Colombe, peints par le maître de Moulins, dans la cathédrale de cette ville; ou par le tourangeau Jean Fouquet (1415-1480). Le musée Condé à Chantilly possède la presque totalité des miniatures dont celui-ci illustra le livre d'heures d'Étienne Chevalier; nombreuses sont celles où paraît la figure de nos charmants « enfants de chœur ailés » ; mais la page où la Trinité dans sa gloire trône au fond d'une arche formée d'anges est, dans sa tonalité bleue, une des plus délicieuses que l'on puisse voir.

Sous l'influence de la Renaissance, nos charmants angelots virent leur grâce se refroidir, et furent peu à peu abandonnés. Quand l'artiste ne s'en tint pas à la tête ailée du chérubin ou à l'ange-amour nu et vole-

tant, il adopta le type de l'ange androgyne à la robe fendue au genou, tel à peu près qu'on le vit alors dans les autres pays d'Europe, tel que nous l'avons observé dans la « Cuisine des Anges » de Murillo, par exemple.

Eustache Lesueur (1617-1655) sait en faire une belle créature pensive, qu'il incline dans une adoration profonde. Malgré le classicisme païen de l'école qui a formé ce peintre, il est un véritable artiste chrétien; et religieuse est la pensée dont il anime, entre autres, les personnages de son « Christ servi par les anges ».

Au siècle suivant, c'est à la chapelle de Versailles que nous demanderons de nous faire connaître l'évolution des anges dans notre art.

Au centre de la voûte, le Père éternel dans sa gloire est entouré de deux groupes d'esprits célestes, portant les instruments de la Passion. Cette fresque est d'Antoine Coypel : nous nous contenterons de citer à son sujet l'appréciation d'un de nos plus éminents historiens d'art, M. André Pératé, *Versailles*, collection des *Villes d'art célèbres* : « C'est une absurde sarabande de jambes et de bras nus, l'exacte imitation de la pire décadence italienne. Aux tribunes de pourtour, les deux frères Boulogne ont peint les apôtres parmi les anges; puis (exécution 1708-1710) un concert céleste qui ressemble très fort à un concert profane, et où nous distinguons d'aimables jeunes filles dont certaines ont une expression malicieuse que nous avons quelque peine à trouver tout à fait ingénue. »

La sculpture prodigue aussi les anges dans la décoration de cette chapelle; et l'esprit n'en est guère plus chrétien; mais la finesse, la grâce, l'harmonie du travail emportent l'admiration. Van Clève a sculpté l'autel où des chrétiens se jouent dans les rayons; et parmi les gracieux bébés ailés des autels du pourtour, ou des chérubins souriants des arcades, sculptés de façon ravissante par bien des mains diverses, remarquons les chérubins de Guillaume Coustou (1677-1746), délicieux de modelé, d'expression, de grâce.

Cependant, plus nous avançons vers le milieu du XVIII^e^ siècle et plus nous voyons s'accentuer ce caractère profane, nous rencontrons de gracieuses figures ailées en qui rien ne nous fait plus trouver la pureté angélique. L'ange gardien inspire des œuvres d'un esprit plus pieux, mais souvent d'une platitude et d'une banalité désespérantes. Mentionnons pourtant une charmante miniature de ce genre, peinte vers 1796. La duchesse de Bourbon, sous la forme ailée d'un ange protecteur, y apparaît à ses neveux, le comte de Beaujolais et le duc de Montpensier. Elle joint les mains avec ferveur au-dessus de la tête des deux enfants, éclairant d'un rayon d'espoir le sombre cachot du fort Saint-Jean de Marseille.

Le XIX^e^ siècle apporte son appoint à la figuration des célestes cohortes : anges consolateurs d'Alfred de Curzon; « anges de Sodome » de Chambellan, longues et tragiques figures nues aux grandes ailes éployées dans un ciel sombre; anges gracieusement maternels de Dévéria, qui en fit paraître, en 1838, une suite de six lithographies auxquelles on peut reprocher un manque de caractère dans le dessin des figures.

Les anges d'Hippolyte Flandrin (1809-1864) et de son fils Paul H. Flandin (1856-1921), d'un dessin classique et d'une calme noblesse, évoquent une « antiquité baptisée » et sont de belles figures.

Des peintures magistrales signées Eugène Delacroix décorent la chapelle des Saints-Anges de l'église Saint-Sulpice à Paris. Ce travail, commencé en 1853, fut terminé seulement en 1861 : au plafond, saint Michel, terrassant le démon, plane, léger et robuste à la fois, s'élançant avec sa pique sur Satan renversé. Deux panneaux cintrés en haut complètent l'ensemble, avec, dans les écoinçons, quatre petits anges-enfants, nus et ailés, tenant, qui une harpe, qui un livre qu'il suit du doigt, une palme ou un encensoir. Les deux panneaux sont la partie la plus intéressante de toute l'œuvre : ils représentent Héliodore chassé du temple et Jacob luttant avec l'ange. A côté des trésors qu'il voulait enlever, Héliodore est renversé par un cavalier ailé et terrible, d'une sérénité implacable, levant le sceptre du commandement, et magnifiquement beau sous son armure de pourpre et d'or. Le cheval pétrit de son sabot la poitrine du profanateur, que fustigent deux anges sous la figure de jeunes hommes pleins de force et de beauté, d'un mouvement incomparable. La scène a pour fond une grandiose architecture, tandis que, dans l'autre panneau, toute l'importance décorative est donnée à un paysage simple et solennel. La puissante tranquillité des ombres de trois grands chênes est opposée au poudroiement lumineux des troupeaux disparaissant dans la vallée. Jacob se rue, tête baissée; mais l'ange, d'un simple geste, arrête le combat en touchant l'homme au nerf de la cuisse.

L'art du XX^e^ siècle a ses anges aussi; nous n'en donnerons pour exemple que la créature véritablement lumineuse qui accueille les saintes femmes au tombeau dans le « Matin de Pâques » d'Eugène Burnand (salon de la Société nationale de 1922) et les grandes figures ailées, largement sculptées par Guéniot, qui penchent leur urne au-dessus des bénitiers de l'église Saint-Jean de Montmartre.

Dans la recrudescence de son activité, notre art religieux sait, sans abandonner sa recherche ardente de vérité artistique, concevoir des anges qui sont de véritables figures chrétiennes, à la vue desquelles se sentent émus et élevés un cœur et un esprit chrétiens.

Carletta DUBAC.

ANGES ET DÉMONS, soit l'ensemble des êtres qui composent le monde des esprits. I. Existence. II. Nature. III. Opérations de la vie angélique. IV. Division du monde angélique. V. Organisation et rôle des bons anges. VI. Organisation et rôle des démons. VII. Culte des anges. VIII. Conséquences morales et religieuses.

I. EXISTENCE. — Tous les peuples ont admis, au-dessous de la divinité, l'existence d'êtres invisibles, secourables, neutres ou malfaisants, mais en tout cas supérieurs à nous. En général, le plus clair des religions païennes, surtout chez les primitifs, se déroule autour de ces démons ou génies. Les Babyloniens en particulier attachaient aux anges une grande importance et en faisaient l'objet d'abondantes spéculations.

C'est de là, selon les critiques incroyants, que cette notion serait venue aux Juifs. Mais contre cette hypothèse s'élève le témoignage des plus anciens livres bibliques, dans lesquels, en dehors de toute influence babylonienne, il est fait mention des anges comme d'êtres admis et connus de tous. Il est vrai qu'après l'exil la mention des anges est plus fréquente. On trouve même le nom propre de quelques-uns : Michel, Gabriel, Raphaël. On ne s'expliquerait pas cependant qu'un peuple monothéiste et vaincu, comme l'était alors le peuple juif, ait emprunté cette croyance à son vainqueur païen. Tout au plus peut-on admettre que le contact avec la religion babylonienne fut l'occasion de développer un germe déjà existant. La notion du monde angélique fait partie de la foi juive, de telle façon que la Bible la suppose partout établie sans proprement éprouver le besoin de l'enseigner *ex professo*.

Elle est reçue au même titre dans le Nouveau Testament. Non seulement les anges apparaissent au berceau du Christ, mais dans sa vie et son enseignement, tandis que les démons sont ses principaux adversaires.

Les écrits apostoliques ont paisiblement recueilli et utilisé la même doctrine. Chez les Pères, deux écrivains ont particulièrement contribué au développement scientifique de l'angélologie chrétienne : Origène, qui projette sur le monde des esprits les principes de Platon ; Denys le pseudo-Aréopagite, qui s'inspire surtout de Plotin et dont le traité *De cælesti hierarchia* devait exercer une grande influence sur la théologie du Moyen Age.

Cette tradition a été consacrée par l'Église dès le symbole de Nicée, qui, parmi les œuvres de Dieu, nomme les « êtres invisibles » à côté des visibles. Plus précis, le IVe concile de Latran (1215) classe les créatures en deux catégories : esprits et corps, anges et matière terrestre. Denzinger-Bannwart, n. 428. Le même texte est repris au concile de Vatican. *Ibid.*, n. 1783.

A cet enseignement de la foi, la raison ne peut apporter aucune confirmation directe, ni non plus opposer aucune impossibilité. On a parfois essayé de faire appel à l'expérience, en rapportant aux anges les impulsions diverses dont nous n'apercevons pas la source ; mais la conclusion dépasse de beaucoup les prémisses. En tout cas, l'existence du monde angélique n'a rien d'inconcevable. La raison croyante lui trouve même une certaine convenance, soit comme manifestation plus parfaite des perfections divines, soit comme transition plus harmonieuse entre l'Esprit infini et le monde matériel.

Nos adversaires présentent cette croyance comme un reste de polythéisme. C'est méconnaître l'esprit de l'Écriture, qui, si elle ne raconte pas la création des esprits angéliques, les présente partout comme les créatures et les serviteurs de Dieu. L'Église, aux endroits cités, marque en propres termes que les deux parties de la création sont également tirées du néant. Sur quoi on a cherché à préciser le moment de cette création par rapport à celle du monde. Les textes de la Genèse, I, 1, et II, 1, allégoriquement interprétés et soutenus par Eccli., XVIII, 1, ont paru suggérer la simultanéité des deux créations, tandis que Job, XXXVIII, 7, suppose l'antériorité des anges. Cette dernière conception fut adoptée par Origène, qui l'interprétait au sens platonicien. Elle garde encore pour d'autres raisons les préférences des auteurs mystiques ; mais la première a généralement prévalu chez les théologiens.

II. Nature des anges. — Il n'y a plus aujourd'hui de doute sur ce point : les anges sont conçus comme de purs esprits. Sans être expressément définie par l'Église, dont les textes emploient le mot de « créature spirituelle » au sens général et vulgaire plutôt qu'au sens technique et précis, cette conception n'en est pas moins la seule qui corresponde à son enseignement actuel. Elle s'est imposée à la pensée chrétienne au terme d'un long développement.

L'Écriture, en effet, parle des anges en traits concrets qui ne spécifient pas absolument leur nature. Elle leur attribue une intelligence poussée jusqu'à la plus haute sagesse, II Reg., XIV, 20 ; une sainteté ou bien une malice qui supposent la liberté, Job, IV, 17-18 ; une puissance qui leur permet d'agir là où les forces humaines ne suffisent pas. Inférieurs à Dieu, Ps., LXXXIX, 7, les anges sont supérieurs à l'homme : ils habitent le ciel, sont invisibles, jouissent d'une activité surhumaine. D'où ces déclarations générales sur leur excellence ; Ps., VIII,6, = Hebr., II, 7 ; II Petr., II, 11 ; cf. Gal., I, 8 ; Hebr., I, 4-7.

Mais sur l'essence propre de leur être, les données scripturaires manquent de précision. D'après la philosophie profane, les anges ont un corps subtil fait de matière éthérée. Quelques passages de l'Écriture furent interprétés jadis dans ce sens : surtout le péché charnel des fils de Dieu, Gen., VI, 2, les apparitions et le repas chez Abraham, *ibid.*, XVIII, 8. Mais ces textes ne sont pas décisifs ; pas davantage Hebr., I, 7 = Ps., CIII, 4, ni Luc., XX, 36, où les hommes ressuscités sont assimilés à des anges. D'autres endroits suggèrent une nature spirituelle : le terme « esprit » leur est réservé comme à Dieu même, les opérations spirituelles leur sont attribuées à l'exclusion des corporelles. Tobie, XII, 19. Cf. Eph., VI, 12, et Luc, XXIV, 39. Les juifs conciliaient ces données en leur attribuant un corps moins grossier que le nôtre.

Cette conception domine l'ancienne tradition patristique. On y représente couramment les démons comme siégeant dans l'air, où ils captent la fumée des sacrifices. Les anges, eux aussi, sont doués d'un corps subtil. Pour saint Justin, ils se nourrissent de manne, d'après Ps., CIV, 40. Saint Grégoire de Nysse imagine pour eux un mode ineffable de propagation, *De hom. opif.*, 17, *P. G.*, t. XLIV, col. 189. En Occident, après beaucoup d'hésitation, saint Augustin attribue aux anges un corps fait d'une matière plus parfaite : *corpus non caro. Serm.*, CCCLXII, 17, *P. L.*, t. XXXIX, col. 1622. La cause en est dans l'influence de certains textes bibliques, rappelés ci-dessus, mais surtout dans un préjugé philosophique qui réservait à Dieu seul la spiritualité.

Déjà cependant quelques Pères se prononcent pour la spiritualité des anges. Ainsi, chez les grecs, le pseudo-Denys, *De cæl. hier.*, 15, *P. G.*, t. III, col. 338-340, et, chez les latins, saint Grégoire le Grand. « Quel homme de sens dirait que les esprits sont des êtres corporels? » *Dial.*, IV, 29, *P. L.*, t. LXXVII, col. 368. « L'ange, en effet, est esprit seulement, tandis que l'homme est esprit et chair. » *Moral.*, IV, 3, 8, *P. L.*, t. LXXV, col. 642. Au Moyen Age, la tradition augustinienne pèse encore sur saint Bernard et Pierre Lombard. Mais la grande école se rallie à la spiritualité absolue. La notion du corps subtil ne pouvait, en effet, résister à la critique, tandis que, pour mystérieuse qu'elle soit, l'idée d'un pur esprit a du moins l'avantage d'être un concept rationnel.

A la spiritualité se rattachent comme autant de conséquences logiques la simplicité, l'immortalité, l'invisibilité. Il s'ensuit que les apparitions des anges ne peuvent se faire qu'au moyen d'un corps d'emprunt.

III. Opérations de la vie angélique. — C'est d'après la notion d'être spirituel que la théologie scolastique a essayé de décrire l'activité des anges. Les matériaux de cette analyse sont pris dans notre vie psychologique, mais élaborés au nom de la méthode d'analogie de manière à convenir à un pur esprit.

1° *Dans l'ordre de la connaissance*, les anges sont directement en contact avec l'intelligible. Leur intelligence s'exerce naturellement dans une sphère très étendue, mais qui les laisse au-dessous de la divinité. Ainsi faut-il leur refuser la connaissance des futurs libres ou des pensées secrètes : tout au plus peuvent-ils les conjecturer, comme nous, bien que leur pénétration soit de beaucoup plus parfaite. De même n'ont-ils connaissance des mystères divins positifs que dans la mesure où ils leur sont révélés. Quelques Pères ont admis, d'après Eph., III, 10, que la notion des vérités chrétiennes leur est venue par la prédication apostolique. A plus forte raison, étant des esprits créés, n'ont-ils pas l'intelligence des mystères absolus.

Pour saisir l'objet de leur connaissance, les anges ne sont pas soumis à la servitude des sens. Ce n'est donc pas des choses elles-mêmes que peut leur venir l'image qu'ils en ont, mais d'idées infuses communiquées par Dieu. L'universalité plus ou moins grande de ces idées mesure la perfection relative des intelligences angéliques. D'après ce principe, l'ange se

connaît lui-même directement, son être spirituel étant proprement intelligible. En lui-même il perçoit Dieu dont il est une parfaite image. Il appréhende les autres êtres par des « espèces impresses » et la connaissance de l'universel lui suffit pour atteindre aussitôt tous les individus compris dans son extension.

Dans l'activité intellectuelle des anges, il n'y a pas lieu de distinguer d'intellect agent et d'intellect patient, parce qu'ils n'ont besoin ni de rien acquérir ni de rien élaborer : ils possèdent la vertu intellective dans toute sa plénitude. Cette intelligence est en puissance par rapport à une révélation possible. Par rapport à ses connaissances propres, elle n'est pas, à la différence de la nôtre, en puissance d'acquisition, mais seulement de considération immédiate. L'impulsion leur vient pour cela, soit de leur propre volonté, soit d'une motion divine spéciale par l'intermédiaire des phénomènes contingents. Étant des intelligences pures, ils n'ont d'ailleurs pas recours au procédé discursif ou aux analyses laborieuses : la vérité leur apparaît par intuition et se développe par larges synthèses embrassant à la fois plusieurs objets dans la mesure de ce qui leur est commun.

Les esprits angéliques se communiquent les uns aux autres leurs connaissances. Pour en expliquer le mode, saint Thomas se contente d'une direction volontaire de leur pensée vers un autre esprit ; Scot demande en plus une impression active produite sur l'esprit d'autrui.

2° *Dans l'ordre de l'action*, les anges possèdent une volonté qui leur donne le désir du bien et la force de le réaliser. S'il ne leur convient pas d'avoir proprement des passions, ils en ont l'équivalent dans l'ardeur de leur volonté, mais qui demeure toujours parfaitement réglée suivant la raison. Cette volonté s'accompagne de liberté et, bien qu'elle soit, en principe, docile à l'ordre rationnel, ne saurait être absolument impeccable. On s'explique la défaillance du libre arbitre des anges par une insuffisante considération actuelle des vérités fournies par leur intelligence. Elle est d'ailleurs définitive, parce qu'elle ne saurait être modifiée par de nouveaux motifs.

L'activité intérieure des anges se produit par un mouvement de leur être vers le bien. C'est ainsi qu'ils se portent spontanément vers eux-mêmes, vers les anges leurs frères, vers Dieu et ses œuvres. A l'extérieur, parce qu'ils sont des êtres finis, les anges sont soumis à la loi du lieu : cette localisation n'est pas dépendante de la matière, mais de leur activité: les anges sont dans le point de l'espace où ils agissent. Le déplacement de leur centre d'action répond à ce qu'est pour nous le mouvement local. Il se produit d'une manière très rapide, mais non pas absolument instantanée.

Cette activité peut atteindre les corps, par direction et combinaison des agents naturels; mais elle ne va pas jusqu'à la transformation des substances et reste soumise aux lois de la nature. Dans l'ordre des âmes, ils ne peuvent influencer directement ni notre intelligence ni notre volonté, mais bien par l'intermédiaire de l'imagination et des sens.

IV. Division du monde angélique. — Telles étant les propriétés physiques de l'être angélique comme tel, les anges se distinguent, au moral, en bons et mauvais.

L'existence de mauvais esprits, ou démons, est admise dans toutes les religions païennes, où elle engendre les pratiques populaires de la sorcellerie et de la magie. C'est sans doute par réaction que l'Écriture est relativement sobre à cet égard. Néanmoins le démon y apparaît dès les premières pages, v. g. Gen., III, 1-15; Job, I, 7-12, et II, 1-7; I Reg., XVI, 16-23, et plus encore dans les livres postexiliens.

Cette distinction entre bons et mauvais anges est également attestée dans le Nouveau Testament. Tandis que les bons anges chantent sur le berceau du Sauveur et le servent au cours de sa vie, Jésus se heurte partout aux esprits mauvais. Il parle du démon et de ses anges, Matth., XXV, 41. Ceux-ci interviennent surtout dans le cas des possessions; celui-là fait figure de chef et incarne pour ainsi dire en sa personne les puissances du mal, Matth., XIII, 28 et 39; XII, 26; Luc., X, 18; Joa., XII, 32; XIII, 2; XIV, 30. De même chez les apôtres, outre l'ensemble des puissances mauvaises, Eph., VI, 12, et Col., III, 15, il est question en particulier de Satan comme du tentateur et de l'adversaire par excellence, Act., V, 3; II Cor., XII, 8; I Tim., I, 20; I Petr., V, 8. Le dragon infernal tient surtout une grande place dans l'Apocalypse, v. g. XII, 3-17; XIII, 2-4, 11; XX, 2-10.

Malgré cette clarté et cette abondance des textes, la croyance aux démons est abandonnée par quelques protestants orthodoxes comme suspecte d'adaptation populaire. Pour le catholique, à l'enseignement formel de Jésus et des apôtres s'ajoute l'autorité de l'Église qui l'a toujours pris comme l'expression d'une réalité. Sans être formellement définie, l'existence des mauvais anges est attestée par le magistère ordinaire et consacrée par la liturgie des exorcismes. Plus directement encore, elle est sous-jacente à la doctrine du concile de Latran sur l'origine du démon.

A défaut de preuve proprement rationnelle, on peut du moins établir qu'une défaillance de la liberté angélique soit possible, vraisemblable même, et concevoir que la perfection même de l'être spirituel la rende définitive. On ne comprendrait pas un être mauvais par essence; mais on peut admettre un être perverti et qui s'obstine dans le mal. La Providence ne serait en défaut à cet égard que si les puissances mauvaises devaient avoir le dernier mot ou si l'homme était désarmé contre leurs atteintes : ce qui n'est pas le cas. Mystérieuse comme tout le problème du mal, l'existence des démons n'offre en elle-même rien d'absurde ni d'immoral.

La seule difficulté sérieuse viendrait de leur origine. D'après le dualisme manichéen, le démon serait, soit une créature mauvaise, soit même un principe indépendant de Dieu. Condamnée au concile de Braga de 561, Denzinger-Bannwart, n. 237, cette vieille erreur le fut encore une fois au IVe concile de Latran (1215) : « Le diable et les autres démons, y est-il enseigné, sont des créatures de Dieu bonnes par nature; c'est par eux-mêmes qu'ils sont devenus mauvais. » *Ibid.*, n. 428. En effet, à défaut de l'Ancien Testament qui est muet sur ce point, une tradition juive s'était déjà formée sur la chute des anges. Divers endroits du Nouveau Testament font allusion à leur péché, v. g., Joa., VIII, 44; II Petr., II, 4; Jude, 6. Ce qui suppose un état préalable d'épreuve et de liberté. Aucune autre conception ne serait compatible ni avec la raison ni avec la foi.

Sur le mode de cette épreuve et la nature de ce péché, on ne peut faire que des hypothèses plus ou moins heureuses. Chez les juifs d'abord et ensuite chez les anciens Pères, on admettait le péché de la chair, au moins pour la tourbe des démons. Quant à Satan, d'après Sap., II, 24, il aurait péché par envie et l'on entendait, en général, qu'il fut jaloux de la nature humaine. D'autres cependant admirent le péché d'orgueil, sur les indications fournies par Gen., III, 5 et Eccli., X, 15, confirmées par l'interprétation allégorique d'Isaïe, XIV, 12-15. Orgueil qui, pour les uns, se serait traduit par l'usurpation sacrilège des honneurs divins chez les anges préposés au gouvernement du monde; pour les autres, par un sentiment d'indépendance qui équivaudrait au désir indirect de

la divinité. Cette dernière explication a été retenue de préférence par les scolastiques, soit que la complaisance en leurs propres perfections ait produit chez les anges un péché de « luxure spirituelle », jusqu'à leur faire concevoir un désir au moins inefficace de la divinité (Scot), soit qu'ils aient refusé le bonheur surnaturel offert par Dieu ou qu'ils aient voulu se l'octroyer à eux-mêmes (S. Thomas). D'autres ont mis la chute des anges en rapport avec l'incarnation et tiennent avec Suarez, d'après Hebr., I, 6, qu'ils se seraient révoltés contre l'adoration de l'Homme-Dieu.

Tout le monde est d'accord pour reconnaître qu'il n'y a pas lieu de distinguer entre le péché des démons et celui de Satan. D'après Apoc., XII, 7-9, Satan fut le chef de la commune révolte; mais l'occasion de celle-ci ne peut qu'avoir été la même pour tous.

V. Organisation et rôle des bons anges. — Au terme de cette épreuve, les bons anges jouissent de la béatitude céleste, qui est devenue pour eux un mérite, et sont, dès lors, confirmés en grâce et en sainteté. D'après I Cor., X, 10 et Job, IV, 18, d'après surtout le système origéniste qui professe la perpétuelle mobilité du libre arbitre, quelques anciens admettaient que ce bonheur ne serait pas définitif. La notion mieux comprise de l'être spirituel a fait voir que le sort des anges doit être conçu comme immuable à jamais.

On a parfois cherché à supputer le nombre des anges. L'Écriture en parle, sans autres précisions, comme d'une grande multitude, v. g., IV Reg., VI, 15; Dan., VII, 10; Matth., XXVI, 53; Hebr., XII, 22. Rien ne permet après cela d'en fixer le nombre absolu, pas même Dan., VII, 10, ou Apoc., IX, 16, qui n'ont qu'une portée symbolique. On ne peut pas davantage en déterminer la proportion relative par rapport aux hommes. Pour les uns, ils seraient en nombre égal d'après Deut., XXXII, 8, tandis que, pour d'autres, Matth., XVIII, 12, suggérerait un nombre supérieur à raison de 99 contre 1. Tous ces calculs sont vains.

Les anges sont aujourd'hui communément groupés en neuf chœurs. On a obtenu ce nombre en réunissant les divers noms sous lesquels ils sont désignés dans l'Écriture. L'Ancien Testament connaît des chérubins, Gen., III, 24, et des séraphins, Isaïe, VI, 2, auxquels le Nouveau Testament ajoute des archanges, I Thess., IV, 15, puis des énumérations plus étendues telles que Rom., VIII, 38, ou I Petr., III, 22, et surtout Col., I, 16; Eph., I, 20-21. Il n'est d'ailleurs pas sûr que ces listes soient ni complètes ni irréductibles. Aussi les évaluations ont-elles souvent varié; mais depuis longtemps le chiffre 9 a prévalu. Conformément à l'astronomie de l'époque, plusieurs Pères ont logé ces neuf chœurs dans les sphères successives des cieux.

Non seulement le monde angélique se compose de catégories distinctes, mais de degrés inégaux. Cette inégalité est suggérée par le nom d'« archange », plus encore par la prééminence reconnue à Michel, Dan., X, 13, et aux sept esprits qui se tiennent devant la face de Dieu, Tob., XII, 15. La raison d'ailleurs ne conçoit de société qu'au moyen d'éléments dissemblables dûment coordonnés. De ce principe est issue la combinaison, accréditée surtout par le pseudo-Denys, des neuf chœurs angéliques en trois groupes ou hiérarchies ainsi superposés : Anges, Archanges, Principautés; Puissances, Vertus, Dominations; Trônes, Chérubins, Séraphins. On s'efforce de trouver à ces hiérarchies une raison d'être distincte, basée sur ses relations avec Dieu ou avec les créatures. La dernière, qui est la plus parfaite, s'adonnerait à la contemplation de Dieu; la deuxième, au gouvernement du monde; la troisième, à l'exécution des ordres divins.

Tous les anges ont pour mission essentielle de louer et bénir Dieu. Quelquefois ils sont représentés comme formant son conseil, Job., I, 6 et II, 1; I Reg., XXII, 19-24; cf. Ps. LXXXII, 1; LXXXIX, 8, et Apoc., IV, 4. Ils sont ensuite, par rapport au monde et aux hommes, les collaborateurs de sa Providence. D'après le Livre d'Hénoch, dont les données ont influencé beaucoup de Pères, ils président au mouvement des astres. L'Écriture restreint leur rôle au gouvernement du monde moral, Hebr., I, 14, et Ps., XCI, 11-12. C'est ainsi qu'ils apparaissent aux grandes époques de l'histoire du salut : promulgation de la Loi, Hebr., II, 2; Incarnation, Luc., I, 11, 26 et II, 9; Résurrection et Ascension du Christ, Luc., XXIV, 4 et Act. I, 10; Parousie, Matth., XXV, 31. Il en est souvent de même pour l'histoire individuelle : l'Écriture est pleine de leurs interventions dans les circonstances difficiles ou importantes de la vie; Jésus leur marque une place spéciale au moment de la mort, pour conduire chacun au séjour dû à ses mérites, Luc., XVI, 22.

Outre ces missions intermittentes, l'Écriture suggère la députation spéciale d'un ange auprès de chacun de nous, v. g. Matth., XVIII, 10 et Act., XII, 15. Sur ces bases s'est élevée la doctrine des anges gardiens, communément admise comme proche de la foi et que l'Église a consacrée pratiquement sans encore la définir. La théologie réserve en général ce rôle aux ordres inférieurs. Par analogie on admet souvent des anges gardiens pour les collectivités : quelques textes de l'Écriture, tels que Dan., X, 13 et 20-21, Deut., XXXII, 8-9, semblent appuyer cette conception. Michel, ange protecteur du peuple juif, Dan., X, 21 et XII, 1, est ensuite devenu le protecteur de l'Église, Apoc., XII, 7.

Enfin les anges s'instruisent les uns les autres par voie d'illumination et se commandent par voie de mission. Mais, parce qu'ils sont hiérarchisés, cette action descend des ordres supérieurs aux inférieurs et ne remonte pas de ceux-ci à ceux-là.

VI. Organisation et rôle des démons. — De même que les bons anges sont fixés dans le bien, les démons le sont dans le mal. Quelques Pères ont conçu que le péché avait entraîné pour eux une déchéance physique, marquée par l'enlisement dans la matière : cette conception a disparu en même temps que l'idée connexe de la corporéité des anges. On admet unanimement aujourd'hui que le démon garde toute l'acuité de son intelligence, mais privée de l'amour qui en est le terme, Jac., II, 19; que sa volonté n'est pas dépouillée de sa puissance native, mais pervertie et vouée au mal, en particulier à la haine de Dieu et de son œuvre. Cette perversion est sans retour; car la nature angélique est immuable dans ses décisions. Aussi l'Église a-t-elle condamné l'apocatastase d'Origène qui admettait une conversion finale des démons. Denzinger-Bannwart, n. 209 et 211.

En plus de cette dégradation spirituelle, qui est leur peine principale, les démons ont reçu un châtiment extérieur conforme à leur malice. L'Écriture les voue clairement à l'enfer, Matth., XXV, 41; Luc., VIII, 31; Apoc., XX, 3 et 10. Mais quelques textes, tels que II Petr., II, 5; III, 7; Jud., 6, ont parfois suggéré que ce châtiment serait réservé au dernier jour. De fait, Tertullien et d'autres ont pensé que le démon est surtout tourmenté par la peur du supplice futur. Il n'est pas encore enfermé dans l'abîme, mais il rôde dans les airs, Eph., II, 2. Cette question est liée au progrès général de l'eschatologie chrétienne. Depuis le Moyen Age il n'y a plus d'hésitation sur la damnation actuelle des démons : le dernier jugement n'y saurait apporter qu'un complément accidentel.

On a imaginé parfois que les démons procédaient tous d'un dixième ordre qui aurait failli en entier. D'après Rom., VIII, 38 et Eph., VI, 12, on y reconnaît

plutôt des esprits de tous les ordres. Ce qui permet de dire qu'ils ont gardé, jusque dans la chute, quelque chose de la hiérarchie primitive. L'Écriture autorise à admettre un « prince des démons », Matth., IX, 34, appelé aussi Satan, c'est-à-dire l'adversaire, Luc., XI, 18, d'autres fois le « prince » ou le « dieu » de ce monde, Joa., XII, 31; XIV, 30; II Cor., IV, 4; mais il faut bien prendre garde de tomber dans le dualisme qui ferait du démon une sorte de rival de Dieu.

Conformément à leur nature, les démons exercent leur activité par toutes les formes variées du mal. On les a souvent mêlés aux phénomènes physiques, surtout aux fléaux, et cette conception se reflète jusque dans le rituel des exorcismes; mais cette action ne peut être admise qu'à titre exceptionnel. Normalement ils agissent dans l'ordre moral pour contrecarrer l'œuvre divine : c'est à eux que l'Écriture rattache la première chute de l'humanité, puis encore l'idolâtrie, Ps., XCV, 5; ils sont les adversaires du Christ, Luc., XIV, 20; Matth., IV, 1-11, et les persécuteurs de l'Église, Apoc., XII, 3-10; ils se déchaîneront surtout à la fin des temps, *ibid.*, XX, 8-10. De même ils poursuivent les individus de sollicitations mauvaises et de tentations, dans les limites permises par la Providence. En tout cela, leur puissance reste celle d'un être angélique et Dieu en autorise l'usage pour l'épreuve de notre liberté, mais en y opposant le rempart de sa grâce.

Outre cette action ordinaire, les mêmes principes permettent d'admettre les cas extraordinaires de possessions ou d'interventions magiques, pourvu qu'ils soient bien établis.

VII. Culte des anges. — En raison de leur nature et de leur rôle, le culte des démons est manifestement incompatible avec le christianisme, qui s'applique, au contraire, à les combattre sous toutes les formes. La monolâtrie est, dans l'Ancien Testament, une conséquence du monothéisme. Aussi l'idolâtrie est-elle solidarisée avec le culte des démons, Ps., XCV, 5, et toute magie rigoureusement interdite. Au nom de la même foi, l'Église s'est toujours élevée contre toutes les pratiques religieuses ou superstitieuses qui étaient ou pouvaient paraître en rapport avec les démons.

Tout, au contraire, appelle le culte des bons anges. En célébrant leur excellence et leur rôle bienfaisant, l'Écriture pose les principes qui autorisent à les honorer. De fait, toutes les angélophanies s'accompagnent de témoignages de vénération : Gen., XVIII, 2; Exod., III, 5; Josué, V, 4; Tob., XII, 16, 22; Dan., X, 5; Apoc., XXII, 9; Jacob sollicite la bénédiction de son mystérieux adversaire, Gen., XXXII, 26, et invoque son ange protecteur, *ibid.*, XLVIII, 16. Ce culte doit pourtant s'entendre sous la réserve de la souveraineté de Dieu, Apoc., XIX, 10; XXII, 9, et exclure toute vaine spéculation, Col., II, 18.

C'est dans ce sens qu'il a été admis et pratiqué dans l'Église. Le culte des anges s'est surtout répandu au Moyen Age, grâce à l'apparition de saint Michel au mont Gargan (VI^e siècle) et à la piété de saint Grégoire le Grand. En France la dévotion à saint Michel du Péril était devenue un culte national. La liturgie actuelle a une fête des anges gardiens et honore individuellement les trois archanges Michel, Gabriel et Raphaël. Au regard de la raison, le culte des anges se justifie comme celui des saints.

VIII. Conséquences morales et religieuses. — Pour mystérieux et transcendant qu'en soit l'objet, la foi aux anges n'est pas sans rapports avec la vie religieuse.

Au regard des intelligences spéculatives, elle agrandit les horizons du monde spirituel et par là donne une plus haute idée de Dieu. Les âmes contemplatives cherchent un modèle dans la parfaite religion des anges, les âmes actives dans leur obéissance, toutes dans leur ineffable pureté. A la masse des chrétiens le démon rend plus sensible la menace du mal et la nécessité de se prémunir contre ses atteintes.

En particulier la notion des anges gardiens est bien faite pour inspirer « le respect pour leur présence, la reconnaissance pour leurs bienfaits, la confiance pour leur protection. » S. Bernard, *In Ps. Qui habitat*, Serm., XII, 6. Chacun est invité par cet exemple à remplir le même rôle à l'égard de ceux qui lui sont confiés.

Saint Thomas, *Sum. theol.*, I^a, q. L-LXIV, CVI-CXV; Suarez, *De Angelis*, dans *Opera omnia*, édit. Vivès, t. II en entier; Vacant et Bareille, art. *Ange*, dans *Dictionn. théol. cath.*, t. I, col. 1189-1271; Mangenot, art. *Démon*, *ibid.*, t. IV, col. 321-409; Turmel, *Histoire de l'angélologie*, dans *Revue d'hist. et de litt. relig.*, 1898-1899, t. III et IV.

J. Rivière.

1. ANGÈLE DE FOLIGNO (lat. *Angela*). — Angèle, née en 1248, à Foligno, d'une famille opulente, s'engagea jeune encore dans le mariage, aima le monde et ses folles joies et tomba bientôt dans les désordres d'une vie criminelle. Devenue veuve, elle fut touchée par la divine miséricorde, conçut de ses fautes la plus amère douleur, se fit recevoir tertiaire de Saint-François, et, par divers degrés qu'elle appelle des *pas spirituels*, elle fut transportée aux plus hauts sommets de la contemplation. Elle mourut le 4 janvier 1309. Son livre des *Visions et instructions*, traduit en français par Ernest Hello (Paris, 1910), offre à l'âme chrétienne des sujets inépuisables de méditation, « donne en général un grand goût du saint amour de Dieu, bien qu'il y ait dans cette autobiographie plus de sujet d'admiration que d'imitation, » dit saint François de Sales, *Introd. à la Vie dévote*, II^e partie, c. XVII.

J. Baudot.

2. ANGÈLE DE MÉRICI (lat. *Angela*). — Née en 1470, à Decenzano, près de Brescia, en Italie, elle est désignée aussi sous le nom d'Angèle de Brescia. Sa vertu précoce la fit surnommer la Vierge de Jésus. Orpheline de bonne heure, elle revêtit l'habit du tiers ordre franciscain et, tout en pratiquant d'austères pénitences, elle resta indécise sur sa vocation. Dieu lui fit connaître qu'elle devait former une communauté de vierges. Après avoir travaillé durant des années à la sanctification des âmes, elle réunit, en 1531, douze jeunes filles des plus pieuses de Brescia et, quelques années plus tard, fonda les ursulines, ou Compagnie de Sainte-Ursule, pour l'éducation des jeunes filles. Elle mourut le 24 janvier 1540 et fut enterrée à Brescia dans une chapelle de l'église paroissiale de Sainte-Afre : son corps est demeuré sans corruption. Pie IX a décidé que sa fête serait célébrée le 31 mai dans l'Église universelle.

J. Baudot

ANGELICO (1387-1455). — Guido di Pietro di Mugello était déjà un peintre habile lorsqu'il entra, le 1^er janvier 1407, au couvent des dominicains de Fiesole.

Il avait alors tout juste vingt ans; doux et pieux, il devait bientôt exciter l'admiration de tous ses frères : et c'est autant par l'angélique pureté de sa vie que par celle de son œuvre qu'il a mérité d'être connu sous le nom de Fra Angelico.

Eut-il pour maître Pietro di Nello ou Gherardo Starnina près de qui étudia Masolino, l'historien Vasari ne nous renseigne pas à ce sujet; mais il trace du bon dominicain un portrait si aimable, si juste dans son enthousiasme que nous ne pouvons mieux faire que d'en citer quelques lignes : « Fra Giovanni (c'était le nom de Guido au couvent) fut un homme simple et très saint dans ses mœurs.... Il s'exerça continument dans la peinture et ne voulut jamais travailler autre chose que des saints... Il put être riche et n'en eut nul

souci... il put commander à moult gens et ne le voulut, disant qu'il y avait moins de fatigue et d'erreur à obéir à autrui... Il ne fit jamais un crucifix qu'il ne se baignât les joues de larmes : d'où l'on reconnaît dans les visages et les attitudes de ses figures la bonté de son sincère et grand esprit dans la religion chrétienne. »

Cependant Benoît XIII et Grégoire XII étaient dépossédés de la tiare par le concile de Pise en 1409 : les dominicains de Fiesole, fidèles à Grégoire, refusèrent de reconnaître son successeur et s'exilèrent à Foligno. Ce séjour eut sans doute une influence considérable sur Fra Giovanni, qui se trouva en contact avec un art local, d'origine siennoise, dont le caractère de suavité et de mystique tendresse répondait à ses aspirations. En 1418, il rentre à Fiesole avec ses frères ; en 1436, il s'installe avec eux au couvent de San Marco à Florence. Il est célèbre, on l'admire ; les anges, dit-on, viennent achever sa tâche pendant son sommeil, les plus puissants recherchent de ses œuvres, mais à tous il répond humblement « de s'en accommoder avec le prieur du couvent, qu'ensuite ne ne manquera point à les faire »

L'Angelico ne devait quitter cette laborieuse retraite qu'à soixante ans pour décorer une chapelle de la cathédrale d'Orvieto. appelé par le pape, il ne put achever cet ouvrage et c'est à Rome, où il travaillait au Vatican, qu'il mourut en 1455, âgé de soixante-huit ans. L'Eglise devait un jour béatifier cet être ardent et pur qui avait gardé toute sa vie la fraîcheur de piété et la simplicité de sa jeunesse.

Pour aussi grande qu'ait été dans l'œuvre d'Angelico la part d'un pieux élan, il y faut reconnaître celle d'une étude approfondie de son art. Si son idéal fut fixé dès le début et ses types pour ainsi dire purifiés, ils sont cependant en possession de leur caractère propre et l'observation de la vie s'y révèle Au contraire des peintres giottesques, qui pendant plus d'un siècle avaient suivi les traditions de leur maître en les figeant comme en un moule étroit, il sut donner à celles-ci une vie nouvelle, et mit à leur service les progrès réalisés dans le domaine de l'art à une des époques les plus fécondes.

Les visages de ses saints sont rayonnants de ferveur et de charité ; leurs mouvements, simples et sobres dans leur aisance ; les draperies d'une facture large unissent la noblesse à la suavité. On n'y sent point le modèle du corps, mais qu'en serait-il besoin? L'œuvre d'art n'est-elle pas parfaite, qui répond parfaitement à son but? Rien de charnel ici, rien qui soit susceptible d'accrocher le regard, de retenir près des choses de la terre l'âme cherchant à s'élever.

L'angélique frère ne tendait qu'à spiritualiser ses personnages : l'attitude et la physionomie suffisent à en déterminer l'expression. Quiconque, d'ailleurs, a pu admirer la pureté de ligne et la noblesse des crucifixions de San Marco ne peut, malgré l'absence des études anatomiques interdites au peintre par ses scrupules, le taxer d'insuffisance.

Le frais éclat du coloris concourt à l'impression de pureté de l'ensemble : et peut-être l'artiste en est-il redevable en partie à la pratique de la miniature dont il ne cessa jamais d'enluminer des manuscrits. Peu de teintes sombres, peu de violences : le génie de Fra Giovanni est dans la douceur.

Les innombrables rétables ou panneaux qu'il exécuta se ressemblent pour la plupart ; tous diffèrent cependant par un point quelconque de l'exécution, tant il est vrai qu'un grand artiste ne se répète jamais absolument. Presque tous les musées importants d'Europe possèdent quelque spécimen de ce genre. « Le couronnement de la Vierge », « l'Adoration des rois », la grande « Vierge entourée d'Anges » sont aux Offices ; le « Jugement dernier » et la « Descente de Croix » à l'Académie de Florence. La National Gallery de Londres s'enorgueillit d'une « Adoration des Mages » dans laquelle apparaît un essai d'orientalisme des costumes et des couronnes. Mais l'une des compositions les plus célèbres du vivant même de l'artiste est le « Couronnement de la Vierge » exécuté pour l'église San Domenico de Fiesole et maintenant au musée du Louvre.

Le visiteur qui entre dans la salle des Primitifs italiens est immédiatement attiré par l'admirable panneau. Là, sur un fond d'azur, le Christ, assis sous un dais de pierre, couronne sa mère agenouillée devant lui. Sur les gradins de marbre de son trône se pressent les saints, les saintes et les anges aux nimbes d'or gravés et ciselés. Un bleu d'une qualité somptueuse est prodigué dans toute la composition, s'étale sur les robes, s'épanouit dans le ciel et sur le manteau de la Vierge aux plis amples et nobles. Dans les figures qui se réduisent à quelques types, point de traits pathétiques, point d'êtres exténués par les mortifications et les jeûnes : tout respire la paix de l'abandon en Dieu. Les élus recueillis en eux-mêmes s'unissent au chœur des anges candides et graves, qui, le rebec ou le théorbe en mains, chantent la gloire de la reine du Ciel.

Mais laissons parler Huysmans. « Rien, dit-il, ne saurait exprimer la prévenance respectueuse, la diligente affection, le filial et le maternel amour de ce Christ qui sourit en couronnant sa mère ; et, Elle, est plus incomparable encore. Ici, les vocables de l'adulation défaillent ; l'invisible apparaît sous les espèces des couleurs et des lignes. Un sentiment de déférence infinie, d'adoration intense et pourtant discrète sourd et s'épand de cette Vierge qui croise les bras sur sa poitrine, tend une petite tête de colombe aux yeux baissés, au nez un peu long, sous un voile. »

Cependant le travail le plus important du pieux artiste est dans la décoration dont il enrichit les humbles cellules des couvents qu'il habita. La destruction du couvent de Fiesole permit à la France d'acquérir une de ces fresques, une émouvante « Crucifixion » qui fut transportée avec des précautions infinies et qui est maintenant au musée du Louvre ; mais c'est à San Marco de Florence qu'il faut surtout étudier l'Angelico : c'est dans ce lieu rempli de ses souvenirs qu'il apparaît vraiment grand.

Aussitôt la porte franchie, une douce paix nous environne. Les deux cloîtres, où le style gothique s'assouplit, supportent les cellules aux petites fenêtres cintrées entourées de pierre grise.

Négligeant les peintures du XVII^e^ siècle qui racontent la vie de saint Dominique, levons les yeux devant la porte de la sacristie : saint Pierre martyr, le crâne sanglant, le poignard enfoncé dans l'épaule, un doigt sur les lèvres serrées, commande le silence et regarde fixement devant lui.

Souvent au cours de notre visite nous reverrons ce visage, à l'expression poignante et si vivante dans sa douleur, du grand martyr dominicain Au mur qui fait face à l'entrée, saint Dominique, le nimbe marqué de l'étoile figurant la doctrine qu'il a pour mission d'enseigner, presse de ses mains le bois ensanglanté de la croix et son regard se lève, plein de douleur et d'adoration, vers le visage divin qui se penche vers lui. Quelle noblesse, quelle mystique grandeur, mais aussi quelle mansuétude et quelle tendresse en ce Christ aux pâleurs d'ivoire!

Au-dessus de la porte de l'appartement des hôtes, une fresque charmante et d'inspiration tout à fait originale montre un Christ gracieux et blond, vêtu d'une robe rosée et d'une toison claire, s'appuyant sur un bâton. Deux moines figurant ici les disciples d'Em-

maüs s'empressent vers lui, simples et souriants, lui pressent affectueusement la main, lui saisissent le bras, le prient d'entrer et de rester près d'eux. Quelques fresques encore complètent la décoration du cloître en résumant les principaux devoirs du moine : silence, adoration, obéissance, hospitalité, sacrifice, étude.

Dans la salle capitulaire toute nue et blanchie à la chaux, une scène magnifique, sorte de « Conversation sainte au pied de la Croix », concentre l'attention. Entre les deux larrons, le Christ semble, selon l'Écriture, « élevé au-dessus du monde, » et la Vierge accablée reproduit de ses bras ouverts le geste du divin Crucifié. Admirable courage et chrétienne douleur! Quel sujet de méditation dans la contemplation de ce chef-d'œuvre! Les détails mêmes excitent la ferveur : c'est Madeleine s'élançant pour soutenir la Vierge; saint François d'Assise perdu dans son amour; saint Bernard recevant dans une extase la céleste inspiration. Le premier de tous auprès de la croix, saint Dominique prie, les bras étendus. Certaines figures, cependant, semblent inférieures; ce sont celles de saint Jean-Baptiste et saint Marc, de saint Laurent, saint Cosme et saint Damien, patrons des Médicis. On dirait que l'artiste, en leur donnant leur place, a fait violence à son inspiration, et que l'exécution s'en est trouvée glacée. Mais, cette défaillance signalée, le morceau reste incomparable.

Il faudrait un volume pour détailler les beautés de ce couvent privilégié. Le réfectoire converti en musée, les corridors et les cellules du premier étage présentent des compositions charmantes, où Jésus, la Vierge, les saints et les anges présidaient à chaque heure de la vie des bons moines. C'est l'Annonciation, l'apparition à Madeleine, la Madone à l'étoile... ce sont des scènes du ciel où l'être glorieux n'est plus que pureté.

Carletta DUBAC.

ANGELUS. — Le mot *Angelus* (Ange) désigne ici la jolie prière qui débute par lui, et dont voici le texte, trop généralement ignoré des chrétiens pratiquants eux-mêmes :

L'Ange du Seigneur a annoncé à Marie, et elle a conçu par l'opération du Saint-Esprit.

Je vous salue, Marie, etc.

Voici la servante du Seigneur; qu'il me soit fait selon votre parole.

Je vous salue, Marie, etc.

Et le Verbe s'est fait chair, et il a habité parmi nous.

Je vous salue, Marie, etc.

V. Priez pour nous, sainte Mère de Dieu;

R. Afin que nous devenions dignes des promesses de Jésus-Christ.

Prions.

Seigneur, nous vous supplions de répandre votre grâce dans nos âmes; afin qu'ayant connu, par la voix de l'Ange, l'incarnation de votre Fils Jésus-Christ, nous arrivions, par sa passion et sa croix, à la gloire de sa résurrection. Nous vous le demandons par le même Jésus-Christ Notre-Seigneur. Ainsi soit-il.

Donc, trois *Ave Maria* précédés chacun de quelques paroles, également tirées des Évangiles; puis, un verset et un répons; enfin, une oraison. C'est très simple de facture et harmonieusement distribué. Et, à chacun des *Ave Maria*, la cloche tinte trois coups, pour sonner ensuite, à l'oraison, une courte volée.

L'ange dont il est ici question est Gabriel, l'un des trois archanges spécialement honorés par l'Église; les deux autres, on le sait, sont saint Michel et saint Raphaël. Le Verbe qui se fait homme n'est autre que le Fils de Dieu, la seconde personne de la Très Sainte Trinité. C'est le mystère de l'Incarnation, le deuxième de nos principaux mystères, qui est rappelé dans l'*Angelus :* le message de l'ange, le consentement de l'humble Vierge de Nazareth, la descente de Dieu parmi nous. L'*Angelus* nous fait donc souvenir de la vérité centrale du christianisme, en même temps qu'il nous fait célébrer et invoquer celle qui a ainsi coopéré à notre salut. L'oraison, si pleine, qui le termine, évoque, au surplus, le mystère de la Rédemption, la grâce qu'il nous a méritée et la résurrection glorieuse auquel il prélude. On peut dire qu'un chrétien, qui récite consciemment cette prière, entretient et professe explicitement sa foi en même temps qu'il pratique une des dévotions les plus caractéristiques du catholicisme, la dévotion à la très sainte Vierge, mère du Verbe incarné.

Doctrinale et suavement pieuse, la prière de l'*Angelus* a encore quelque chose de gracieux et de poétique, d'une poésie qui, bien loin de contrarier l'essor de l'âme, le seconde à merveille. La voix des cloches s'y unit à la voix des hommes, en rythmant les pensées et les sentiments. Se peut-il imaginer concert plus charment, plus émouvant, plus élevant que celui — chaque jour répété le matin, le midi et le soir — qui se propage en ondes variées, des multiples clochers d'une ville ou de villages voisins? Les artistes (v. MILLET) et les poètes en ont particulièrement saisi et rendu l'expressive beauté. Mais il n'est pas d'âme, si fruste soit-elle, qui y soit complètement insensible. Pour ma part, je ne saurai oublier l'impression profonde que j'éprouvais, dans mon enfance, lorsque, travaillant aux champs, j'entendais, à midi et surtout à la tombée du jour, tinter l'*Angelus* aux divers clochers des environs et voyais paysans et paysannes se recueillir et prier. Le silence des cloches le jeudi saint et le vendredi saint causait une véritable mélancolie, et je ne m'étonne pas du vide attristant que, récemment, dans nos régions envahies, les populations éprouvèrent lorsque, les cloches parties pour l'Allemagne, on n'entendit plus leur voix tant aimée onduler sur nos campagnes meurtries. Quelle joie quand, de nouveau, l'ennemi enfin expulsé, l'*Angelus* fut sonné pieusement ! C'était la résurrection et la victoire après l'épreuve et le deuil.

On lit dans *Christus*, Paris, 1916, p. 777, 778 : « Mahomet déclara que la voix humaine était l'instrument le plus convenable pour annoncer le temps de la prière, et ainsi abandonna après essai la trompette juive et le nâkous, « les battants de bois » des chrétiens. Et ceux-là ne peuvent qu'approuver ce choix qui ont une fois entendu le muezzin du haut du svelte minaret de la mosquée chanter dans l'air calme du soir : « Allah est grand. J'atteste qu'il n'y a de Dieu qu'Allah, et Mahomet est l'envoyé d'Allah; venez adorer. Allah est grand; il n'y a de Dieu qu'Allah. » Au son de cet appel du muezzin, le musulman fait d'abord ses ablutions; il se lave les mains et les bras jusqu'au coude, les pieds jusqu'à la cheville. Ce rite est si indispensable, que, lorsqu'il ne peut avoir de l'eau, dans le désert par exemple, le fidèle pour suppléer doit se frotter avec du sable. Ensuite, il doit accomplir une série régulière de mouvements du corps; il se tient debout, il s'incline, il s'agenouille, il se prosterne; il doit répéter, au moins mentalement, une liste précise de formules de prière toujours en arabe... » Fort bien. Mais, en vérité, notre *Angelus*, pour être moins compliqué, n'est pas moins pieux ni moins touchant. J'ai plus d'une fois entendu le chant du muezzin, au Caire, à Naplouse et ailleurs; le chant, plus varié, de nos cloches aux timbres si divers, m'a toujours paru l'emporter. Peut-être Mahomet, qui eut raison de préférer la voix humaine à la trompette et aux battants de bois, ne l'eût-il point préférée à la cloche, s'il eût connu celle-ci et nos clochers aux cent formes. « Laissons les cloches rassembler les fidèles, écrivait Chateaubriand, *Génie du christianisme*, IV^e^ part., c. I; car la voix de l'homme n'est pas assez pure pour convoquer au pied des autels le repentir, l'innocence et le

malheur. » Elle n'est pas, non plus et surtout, assez puissante pour se faire entendre au loin ou pour dominer le bruit de nos cités.

D'où nous est venue la prière de l'*Angelus*, ainsi constituée et récitée en compagnie des cloches? Il semble que, née au XIIIe siècle, elle ne comprit d'abord que trois *Ave Maria* et ne fut récitée que le soir, tandis qu'on sonnait la cloche pour le couvre-feu. Vraisemblablement, saint Bonaventure et ses religieux franciscains contribuèrent à répandre cette pieuse pratique. Le pape Jean XXII, au commencement du XIVe siècle, l'approuva et l'enrichit d'indulgences. Peu à peu, on en vint à sonner les cloches le matin et à midi aussi bien que le soir. Benoît XIV, enfin, au XVIIIe siècle, donna à cette dévotion sa forme définitive. « Et voici que, de nos jours, au lendemain de la grande guerre, l'antique et pieuse coutume reprend vigueur. Le 25 mars 1918, s'est fondée à Blois une « association de l'*Angelus* pour nos Morts de la guerre », dont les adhérents sont aujourd'hui près de 50 000. » L'*Almanach catholique français* s'exprimait de la sorte dans son édition de 1921 : le nombre des adhérents n'a pu que s'accroître depuis, d'autant plus que cette pratique aussi touchante que pieuse a été chaleureusement approuvée par Benoît XV et la plupart des archevêques et évêques de France.

On rapporte que saint Charles Borromée, saint Alphonse de Liguori et d'autres ne manquaient pas de dire l'*Angelus*, recueillis et agenouillés, même en pleine rue, dès que tintait le premier signal de la cloche. Les exemples d'une pareille ferveur n'étaient pas rares chez nous, il y a à peine quelques années. Hélas! cet empressement à répondre avec tant de cœur à l'appel de nos « aériennes chanteuses » est devenu chose presque inouïe parmi les fidèles d'aujourd'hui. Mais on pourrait assez facilement réhabituer à l'*Angelus* enfants et adultes, si l'on s'en donnait la peine dans nos églises, nos écoles, nos patronages. Qu'on sonne l'*Angelus* partout, à des heures où les cloches seront plus facilement entendues et comprises; les âmes pieuses donnant alors l'exemple à la masse des fidèles que nous aurons préalablement instruits des beautés et des avantages de cette forme de la dévotion à Marie et au Verbe incarné, peu à peu de nouvelles habitudes se créeront.

L'*Angelus*, si doctrinal, si pieux, si gracieusement poétique, si aimé de nos pères, mérite bien qu'on s'efforce de le remettre en honneur.

J. Bricout.

ANGLICANES (Ordinations). — Bien que la rupture entre l'Angleterre et l'Église romaine ait été l'œuvre du roi Henri VIII, les modifications apportées dans la liturgie et la discipline ecclésiastique ne remontent qu'au règne de son successeur Édouard VI. L'archevêque de Cantorbéry, Cranmer, fut le principal agent de ces prétendues réformes; il eut une grande part dans la rédaction des nouveaux livres liturgiques de l'Église anglicane, et en particulier de l'Ordinal. Une première rédaction, publiée en 1550, fut remplacée en 1552 par une seconde, que la reine Élisabeth rendit ensuite obligatoire. C'est le livre connu sous le nom d'Ordinal d'Édouard VI; il a servi à la consécration de Parker et des évêques que Parker a sacrés à son tour. Élisabeth dépossédа, en effet, tous les évêques catholiques, sauf deux, et mit à la tête de la nouvelle hiérarchie épiscopale anglicane le nouvel évêque de Cantorbéry, Parker, sacré suivant le nouveau rite, le 17 décembre 1559. Le prélat consécrateur était Barlow, évêque élu de Chichester, assisté de trois autres évêques.

A ce propos, circula jusqu'en ces derniers temps une légende fantasque à laquelle les catholiques ajoutaient foi, aussi bien que les anglicans. On racontait que Parker et trois autres évêques auraient été consacrés par un faux évêque dans une taverne à l'enseigne de la « Tête de cheval » *The Nag's head*, moyennant un rite dont l'insuffisance et l'invalidité sont évidentes « Mettez-vous tous à genoux, » aurait dit le consécrateur; et prenant la main droite de Parker, simple laïque, il aurait ajouté simplement : « Allons! Seigneur évêque de Cantorbéry, levez-vous. » Cette légende fut encore authentiquée sous le pape Clément XI qui, après avoir déclaré nulle la consécration de l'évêque anglican de Glascow, Gordon, le sacra suivant le rite catholique. Il est aujourd'hui démontré que la légende est un faux. Mais si Parker fut bien sacré suivant l'ordinal d'Édouard VI, reste à savoir si cette ordination est valide.

Que faut-il pour qu'une ordination épiscopale ou simplement presbytérale soit valide ? Il faut que le prélat consécrateur emploie la formule de consécration autorisée par l'Église ou une formule équivalente; il faut en second lieu qu'il ait l'intention de faire ce que fait l'Église. Or Barlow a-t-il bien rempli ces conditions ?

D'abord la formule de l'ordinal d'Édouard VI, si elle n'est pas, comme il est clair, la formule du pontifical catholique, est-elle du moins une formule équivalente ? On sait que l'Évangile et la tradition ne nous ont pas transmis une formule précise des prières consécratoires de l'ordination. S'il est vrai que la matière du sacrement de l'ordre a toujours été et est encore l'imposition des mains, et que ce rite essentiel a été fixé par Notre-Seigneur, les prières qui sont la forme du sacrement ont été laissées à la détermination de l'Église. Nous avons différentes rédactions de ces prières consécratoires. Mais il est juste d'observer qu'elles proviennent toutes de l'autorité légitime. Sans doute elles ne sont pas l'œuvre exclusive de l'Église romaine, parce que, à l'époque ou elles furent composées, l'exercice du pouvoir liturgique n'était pas centralisé et réservé. Mais elles ont toutes pour auteur l'épiscopat catholique. Sans parler de l'Église grecque, le sacramentaire dit léonien nous a transmis les formules en usage dans l'ancienne Église romaine, qui peuvent remonter au Ve siècle; nous connaissons également celles dont se servait l'ancienne Église gallicane : aucune n'a disparu. Réunies dans le sacramentaire dit gélasien, elles passent ensemble dans le sacramentaire grégorien sous sa forme franque; leur usage devient universel et uniforme dans tout l'Occident. Si l'on y ajoute la tradition des instruments, puis l'imposition des vêtements, on obtient ainsi les cérémonies complètes du pontifical romain.

Les formules du pontifical sont-elles nécessaires pour la validité de l'ordination ? Non, répondent certains critiques; un texte célèbre du pape Innocent IV, ou plutôt du canoniste Sinibaldo Fieschi, le démontre : *Credimus*, dit cet auteur, *quod nisi essent formæ postea inventæ* (formules rédigées par l'Église et non par Notre-Seigneur), *sufficeret ordinatori dicere : « Sis sacerdos, » vel alia æquipollentia verba.* La formule du pontifical n'est donc pas exigée pour la validité du sacrement de l'ordre. Et à ce titre la formule de l'ordinal d'Édouard VI pourrait être considérée comme véritablement suffisante.

Mais on objecte à ce raisonnement qu'une formule de consécration, pour être valide, doit être l'œuvre de l'Église. C'est à son Église que Notre-Seigneur a donné le pouvoir de déterminer les éléments sacramentels qu'il n'a pas institués lui-même spécifiquement. Si donc Barlow et ses pareils se sont détachés de l'Église pour composer des prières consécratoires à leur usage, ces prières, fussent-elles équivalentes à celles qu'emploie l'Église, sont sans autorité et par suite sans efficacité.

Cette conclusion nous aide à résoudre la seconde question posée : Barlow avait-il bien l'intention de faire ce que fait l'Église ? Si Barlow était resté évêque catholique, on aurait mauvaise grâce à nier qu'il voulût réellement faire ce que faisait l'Église. Mais justement le prélat consécrateur de Parker réprouve le pontifical romain pour s'en tenir à l'ordinal d'Édouard VI. N'est-ce pas une preuve qu'il voulait faire autre chose que ce que faisaient les évêques catholiques ? Lorsqu'on veut faire *ce que* fait l'Église, il est tout naturel de le faire *comme* l'Église ; choisir à dessein une autre manière, irréductible à la première, c'est indiquer clairement l'intention de faire autre chose que l'Église.

Rome en avait jugé ainsi depuis l'origine du schisme anglican. Une bulle de Paul IV (en date du 20 juin 1555), récemment découverte, déclare expressément que l'ordinal d'Édouard VI est un rite invalide. Et pratiquement, comme nous l'avons dit pour Gordon, toutes les fois qu'un évêque consacré selon cet ordinal revenait à l'Église catholique, il était obligé à recevoir le sacrement de l'ordre suivant le pontifical romain. Les anglicans ne s'en obstinaient pas moins à proclamer la validité de l'ordination de Parker et de tous ses successeurs. Lorsque Léon XIII essaya de réunir les Églises dissidentes à l'Église romaine, il fit étudier à fond de nouveau la question de principe. Une commission consultative composée de l'abbé Duchesne, de Gasparri et du canoniste de Augustinis fut chargée de l'étudier à Rome même, tandis que plusieurs catholiques d'Angleterre, Dom Gasquet, Moyes et le P. David étaient invités à fournir de leur côté une réponse particulière. L'Angleterre tout entière fut en émoi. Un Anglais de marque, sans mission définie, M. Lacey, se rendit à Rome et se mit en rapport avec l'abbé Duchesne et les autres membres de la Commission. Nous avons le journal de ses visites et de ses consultations tenu du 20 mars au 12 juin 1896. L'illustre homme d'État Gladstone composa lui-même sur la question qui passionnait tous les esprits un *Memorandum* qu'il adressa à l'archevêque d'York. « Pour le clergé de la Communion anglicane, qui compte de trente à quarante mille membres, et pour son troupeau, dit-il, le sujet est d'une souveraine importance. » Gladstone fait confiance à l'autorité et à la loyauté de Léon XIII, « dont l'attitude lui paraît tout à fait paternelle. » Et quell que soit la décision que formulera le souverain pontife, il conservera pour lui « des sentiments cordiaux de respect, de gratitude et de haute estime. »

La Commission consultative, après un mûr examen, remit son rapport à Léon XIII. Duchesne incline à considérer les ordinations anglicanes comme valides. Les formes du sacrement de l'ordre n'ont-elles pas varié au cours des âges ? L'ordinal d'Édouard VI ne pourrait-il par rentrer dans la catégorie des formes qui suffisent pour la validité du sacrement ? Les schismatiques, dont l'ordinal diffère du pontifical romain, n'ordonnent-ils pas validement, même aux yeux de l'Église romaine ? Ces considérations, tirées surtout de l'histoire de l'ordination à travers les âges, et savamment développées, n'étaient pas capables d'emporter la conviction ; elles étaient infirmées par les raisons théologiques que nous avons exposées plus haut. Aussi la plupart des membres de la commission consultative, notamment les Anglais, se prononçaient pour l'invalidité des ordinations anglicanes. Ce fut aussi le sentiment des cardinaux à qui Léon XIII soumit, en dernier ressort, la question. Et le « jour des ides de septembre 1896 », le souverain pontife publiait la bulle *Apostolicæ curæ*, dans laquelle « il renouvelait et confirmait les décisions de ses prédécesseurs, prononçait et déclarait *motu proprio certa scientia* que les ordinations faites selon le rit anglican étaient absolument nulles, » *irritas prorsus fuisse et esse omninoque nullas.*

Dalbus, *Les ordinations anglicanes*, dans la *Science catholique*, Arras, 1893-1894; Boudinhon, *Étude théologique sur les ordinations anglicanes*, dans le *Canoniste contemporain*, Paris, juin-juillet 1894; Duchesne, *Les ordinations anglicanes, par Dalbus*, dans *Bulletin critique*, Paris, 15 juillet 1894; Gasparri, *De la valeur des ordinations anglicanes*, Paris, 1895; Lacey, *A Roman Diary and other Documents relating to the Papal Inquiry into English ordinations*, London, 1896, 1910 (ce dernier ouvrage renferme une documentation et des références très riches).

E. VACANDARD.

ANGLICANISME. — I. Anglicanisme : son organisation actuelle. II. Les origines. III. Le *Prayer-Book* et les XXXIX articles. IV. Triple forme de l'anglicanisme. La Basse Église, l'Église Large et la Haute Église. V. Le mouvement d'Oxford. VI. Le ritualisme de la Haute Église. VII. Le ritualisme et les *Notes* de la véritable Église de Jésus-Christ. VIII. La vitalité de l'anglicanisme.

I. ANGLICANISME : SON ORGANISATION ACTUELLE. — L'anglicanisme est une forme d'Église nationale particulière à l'Angleterre, qui a conservé, après sa rupture avec l'Église catholique, les cadres qu'elle avait reçus de Rome, à l'origine.

On sait que l'Église d'Angleterre fut fondée et organisée par saint Grégoire le Grand, qui la divisa en deux provinces ecclésiastiques : celle de Cantorbéry et celle d'York, en décrétant, pour maintenir l'unité, que la seconde serait soumise à la première, et que l'archevêque de Cantorbéry serait le primat de l'Angleterre. « Nous vous confions, écrit-il à saint Augustin, l'apôtre de la Grande-Bretagne et le fondateur du siège de Cantorbéry, le soin de tous les évêques de la Grande-Bretagne. »

Cette organisation a été conservée par la société religieuse qui, rompant avec le Saint-Siège sous les règnes de Henri VIII, d'Édouard VI et d'Élisabeth, s'est constituée en Église indépendante. La fausse Église appelée l'Église anglicane possède encore aujourd'hui son archevêque de Cantorbéry qui est le métropolitain de la province de Cantorbéry et le primat de toute l'Angleterre. Elle possède un archevêque d'York qui est le métropolitain de la province d'York. Enfin elle possède dans ces deux provinces trente-deux évêques.

C'est le roi (ou la reine, comme au temps de Victoria) qui nomme ces archevêques et ces évêques. Lorsqu'un évêque est nommé et sacré (sur ce sacre voir ORDINATIONS ANGLICANES), il se rend au palais royal, il revêt son grand costume ecclésiastique, et un secrétaire l'introduit, en suivant un cérémonial convenu, auprès de Sa Majesté. L'évêque (ou l'archevêque) se met à genoux, il baise la Bible, et il prononce le serment suivant : « Moi... docteur en théologie, élu, confirmé et sacré évêque de... déclare ici que Votre Majesté est le seul gouverneur suprême, en ce royaume, des choses tant spirituelles que temporelles et qu'aucun prélat ni aucun prince n'a de juridiction dans ce royaume ; et je reconnais que je tiens cet évêché, aussi bien au spirituel qu'au temporel, uniquement de Votre Majesté. Et pour les biens temporels de cet évêché, je fais présentement hommage à Votre Majesté. Que Dieu me vienne en aide. Que Dieu sauve le roi... (ou la reine...) »

Avec ses anciennes formes l'Église anglicane devenue schismatique et même hérétique a conservé ses anciennes richesses, et ses revenus annuels s'élèvent à 136 725 000 francs. Le traitement de l'archevêque de Cantorbéry est de 375 000 francs, celui de l'archevêque d'York et de l'évêque de Londres de 250 000 francs. Le nombre des clergymen dépasse

20 000. Parmi ces 20 000 clergymen, 13 566 bénéficiers se partagent un revenu annuel de 106 700 000 francs. Il s'en faut que tous les clergymen émargent à ce budget. Un grand nombre d'entre eux sont pauvres et ne peuvent vivre qu'à l'aide de souscriptions et de dons volontaires.

Quant aux fidèles, on s'imaginerait à tort qu'ils forment la majorité de la population de la Grande-Bretagne. La population totale est évaluée (vers l'an 1900) à environ *trente-huit millions* d'habitants, et le nombre des membres de l'Église anglicane ne dépasse pas *quinze millions*. Encore, pour arriver à ce chiffre, faut-il compter parmi les membres de l'Église anglicane tous ceux qui sont nés dans son sein et qui observent plus ou moins ou même n'observent nullement ses pratiques. Quand les statistiques viennent à établir le nombre des pratiquants, de ceux qui prennent part à la cène, par exemple, des *communicants*, comme on dit en Angleterre, au lieu du chiffre de quinze millions, on obtient à peine (en 1900) celui de 1 702 000.

Le reste de la population est composé de catholiques, de juifs et surtout de *dissidents*, c'est-à-dire de protestants appartenant aux nombreuses sectes qui ne reconnaissent pas l'Église anglicane, telles que les méthodistes, les baptistes, les unitariens, les quakers, etc.

II. Les origines. — L'Église anglicane est née des passions du roi Henri VIII, qui abandonna Rome pour pouvoir divorcer et épouser légalement une concubine, Anne de Boleyn. Il trouva dans Thomas Cranmer, archevêque de Cantorbéry, un pontife complaisant qui déclara nul (1533) son mariage avec Catherine d'Aragon. En 1534, sous l'influence du même Cranmer, fut voté « l'acte de suprématie », aux termes duquel le roi devenait seul chef de l'Église d'Angleterre et jouissait, en général, des prérogatives qui avaient jusque-là appartenu au pape. Cette loi devint immédiatement obligatoire, sous peine de mort. Parmi les premières victimes qu'elle fit, il faut citer le vertueux évêque de Rochester, Jean Fischer, et le célèbre chancelier Thomas Morus, décapités tous deux en 1535. Bientôt survinrent d'autres changements : la suppression des couvents (au nombre de 578), la destruction des reliques et de nombreuses images ou statues. Mais le dogme ne reçut pas d'autre atteinte sous Henri VIII, qui eut toujours la prétention de demeurer catholique. En 1539, le roi promulguait six articles qui ordonnaient, sous peine de mort, d'admettre : 1° la transsubstantiation (n'avait-il pas composé lui-même contre Luther, en 1521, l'*Assertio septem sacramentorum*, qui lui avait valu de la part du Saint-Siège le titre de « défenseur de la foi ?) 2° la communion sous une seule espèce; 3° le célibat ecclésiastique; 4° l'obligation du vœu de chasteté; 5° la messe pour les âmes du purgatoire; 6° la confession auriculaire.

Sous Édouard VI (1547-53), la réforme fit d'étranges progrès. Cranmer fit abolir le culte des images et supprimer le célibat ecclésiastique. On établit, dans le *Common Prayer-Book* une liturgie en langue anglaise, avec la communion sous les deux espèces, et on publia une profession de foi en quarante-deux articles qui se rapprochait fort du calvinisme. Lorsque la reine Élisabeth eut placé le fameux Mathias Parker, comme archevêque de Cantorbéry, à la tête de la hiérarchie anglicane (1559) (voir Ordinations anglicanes), on prit des mesures pour extirper complètement le catholicisme du sol de la Grande-Bretagne. Les quarante-deux articles furent réduits à XXXIX, que tous les fonctionnaires, laïques aussi bien qu'ecclésiastiques, durent s'engager par serment à observer, sous peine de mort.

III. Le « Prayer-Book » et les XXXIX articles. — L'anglicanisme est tout entier dans le *Prayer-Book* et les XXXIX articles. Le *Prayer-Book*, qu'on appelle aussi *The Book of Common Prayer*, « Le livre de la prière en commun », est le rituel, le missel, l'ordinal de l'Église anglicane. Lorsqu'il fut publié en 1549, il portait ce titre qui indique assez son but : *Book of Common Prayer and administration of the sacraments and other rites and ceremonies of the Church, after the use of the Church of England.* Il a subi quelques modifications de peu d'importance. La rédaction actuelle remonte à Élisabeth (1662).

Nous avons fait remarquer que les XXXIX articles s'imposent au clergé anglican comme des articles de foi. Aucun clergyman ne peut être ordonné sans qu'il ait déclaré par écrit qu'il adhère à ces articles « d'un consentement sincère et qui n'a rien de feint » et de ne jamais rien enseigner qui y soit contraire. Or ces articles sont schismatiques et hérétiques.

L'article XXXVII dit formellement : « L'évêque de Rome n'a aucune juridiction dans le royaume d'Angleterre. » On ne saurait exprimer plus clairement le schisme.

Quant à l'hérésie, maints articles la professent. L'article XIX, par exemple, intitulé : *De l'Église*, est ainsi conçu : « L'Église visible de Jésus-Christ est la société des fidèles, dans le sein de laquelle est prêchée la pure parole de Dieu et où les sacrements sont administrés conformément à l'ordre du Christ dans toutes les choses nécessaires à leur administration. Comme l'Église de Jérusalem, l'Église d'Alexandrie et l'Église d'Antioche ont erré, l'Église de Rome, elle aussi, a erré; elles se sont trompées non seulement en ce qui regarde les mœurs et les cérémonies, mais aussi sur les matières de foi. »

Sur les sacrements tels que les comprend l'Église anglicane, l'article XXV nous renseigne ainsi : « Il y a deux sacrements institués par Notre-Seigneur Jésus-Christ dans l'Évangile, c'est-à-dire le baptême et la cène du Seigneur. Quant aux cinq autres communément appelés sacrements, c'est-à-dire la confirmation, la pénitence, l'ordre, le mariage et l'extrême-onction, ils ne doivent pas être mis au nombre des sacrements de l'Évangile. »

Et la cène, qui représente le sacrement de l'eucharistie, comment la conçoit-elle ? L'article XXVIII et l'article XXXI suffiront à nous fixer. Art. XXVIII : « La transubstantiation du pain et du vin ne peut être prouvée par les saintes Écritures; elle est contraire aux textes clairs de l'Écriture, elle détruit l'essence du sacrement et a donné lieu à de nombreuses superstitions. Dans la cène le corps du Christ est donné, reçu, mangé, mais seulement d'une manière divine et spirituelle, et le moyen par lequel le corps du Christ est reçu et mangé dans la cène est la foi. D'après l'institution du Christ, on ne conservait pas, on ne portait pas, on n'élevait pas et on n'adorait pas le sacrement de l'eucharistie. » Art. XXXI : « L'offrande du Christ faite une seule fois est la rédemption parfaite, la propitiation et la satisfaction pour les péchés du monde entier, originel aussi bien qu'actuels ; il n'y a, en dehors de celle-là, aucune satisfaction pour le péché. C'est pourquoi les sacrifices de messes où, disait-on communément, le prêtre offrait le Christ pour les vivants et pour les morts, n'étaient que des fables impies et tromperies dangereuses. »

Même caractère hérétique à l'article XXII : « La doctrine de l'Église romaine en ce qui concerne le purgatoire, les indulgences, le culte et l'adoration tant des images que des reliques ainsi que l'invocation des saints, est une invention frivole qui n'est appuyée sur aucun texte de l'Écriture, mais plutôt contraire à la parole de Dieu. »

Nous n'insisterons pas davantage sur le *Prayer-Book* et les XXXIX articles. Les trois parties qui divisent l'Église anglicane : la Basse Église, l'Église Large et la Haute Église, montrent comment on peut les interpréter diversement.

IV. Triple forme de l'anglicanisme : La Basse Église, l'Église Large et la Haute Église. — La Basse Église est le parti des Anglicans, qui suivent rigoureusement, servilement, sans addition et sans interprétation les prescriptions profondément protestantes et les cérémonies glacées du *Prayer-Book*, et qui s'en tiennent, en fait de doctrine, aux XXXIX articles strictement interprétés dans le sens protestant par leurs pères du XVII^e^ et du XVIII^e^ siècles. Sur la question papiste, par exemple, la Basse Église est de la plus violente intransigeance. L'article XXXV recommande deux livres d'homélies, publiés l'un par Édouard VI, l'autre par Élisabeth pour suppléer à l'insuffisance des prédicateurs, et déclare que ces homélies contiennent « une doctrine divine, saine et nécessaire dans les temps présents. » Or on y lit des textes comme ceux-ci : L'Église d'Angleterre « regarde Rome comme n'étant pas la véritable Église du Christ.» Elle tient pour certain que « Rome est idolâtre au témoignage de la Sainte Écriture, et simplement une prostituée, et l'Antechrist, et qu'elle est éloignée d'être la véritable Église au point qu'il est impossible de l'être davantage. » Et encore : L'Église d'Angleterre affirme « que le pape est un faux prophète du Christ, un ennemi, un traître envers Dieu, n'appartenant pas au Christ, plein de blasphème, et chargé d'une horrible impiété. » Un tel langage caractérise assez bien l'esprit qui anime les membres de la Basse Église.

En regard, plaçons le parti de l'Église Large ou le *latitudinarisme* dans l'Église anglicane. Ce parti, qu'on appelle aussi le parti des *libéraux*, professe un libéralisme religieux assez large pour comprendre dans son sein toutes les opinions, tous les systèmes et toutes les sectes. « Nous voudrions, déclarent-ils, que personne ne fût exclu de l'Église parmi ceux qui désirent sérieusement et respectueusement en faire partie. » Ce principe suffit, à lui seul, pour être membre de l'Église Large. Les questions de doctrine n'intéressent nullement les libéraux. Le *Prayer-Book* et les XXXIX articles ne les embarrassent pas. Pour eux il n'y a ni hérésies ni fausses interprétations. Toutes les opinions sont libres et toutes les interprétations permises. L'engagement de conformer son enseignement aux XXXIX articles n'est qu'une pure cérémonie. Le symbole de saint Athanase, qui est demeuré longtemps pour nombre de fidèles une règle de foi, est devenu, paraît-il, une prison où l'on étouffe.

Les articles qui définissent le mystère de la Sainte-Trinité ne sont que des formules où chacun peut prendre ce qu'il veut croire. On a professé un culte exagéré pour ces phrases sonores. Elles donnent sans doute une pleine satisfaction à ceux qui ne prennent pas la peine de réfléchir à ce qu'elles signifient. Mais pour l'âme dévote qui médite le mystère écrasant de la Trinité, ces efforts pour l'expliquer et le fixer d'une manière exacte paraissent profondément irrévérencieux; ils sont d'un âge où l'on plaçait la religion dans la théologie; et la théologie est une science surannée et inutile pour la foi.

La condamnation la plus éclatante de l'Église anglicane, dit un critique catholique, c'est qu'elle reconnaisse et accepte comme ses représentants officiels et autorisés, comme ses ministres et ses évêques, des hommes qui professent publiquement de tels principes et qui les inculquent aux autres.

On ne s'étonnera pas que les fidèles s'accommodent de ce *latitudinarisme*. Le grand poète Tennyson était dans ce cas. Son anglicanisme est bien l'exemple le plus frappant de rationalisme religieux que l'on puisse citer. Fils d'un ministre anglican et élevé à la campagne, Tennyson respira jusqu'à l'âge de dix-neuf ans une atmosphère tout imprégnée de pensées, d'impressions et de pratiques religieuses. L'âme du grand poète demeura toujours pleine de ces pensées et de ces impressions; il n'abandonna jamais ces pratiques. Il fit baptiser ses enfants; il récitait la prière chrétienne; il assistait au service anglican, et jusque dans la dernière année de sa vie, en 1892, quelques mois avant sa mort, il prit part à la communion que le révérend Merriman, curé de sa paroisse, administra à toute sa famille. Cependant le *Credo* du grand poète était bien vague. Tennyson croyait à l'existence de Dieu et à l'immortalité de l'âme. Il ne savait trop que penser du reste. Son avis était qu'il n'y a pas à s'en inquiéter. Un jour qu'il entendait une foule appartenant à l'*Armée du Salut* chanter des psaumes dans les rues, il fit remarquer, en citant un des ses propres vers, que « celui qui a raison par sa vie ne saurait avoir tort par sa croyance. » *He can't be wrong whose life is in the right.* A ce compte, le christianisme de l'Église Large se réduirait à l'honnêteté d'une vie religieuse que commande un vague symbole.

L'entrée dans la vie chrétienne par le sacrement de baptême n'est même plus un dogme bien défini pour les libéraux anglicans. Un certain nombre d'entre eux ne croient pas à la régénération opérée par le rite sacré; d'autres y croient d'une certaine manière sans la regarder comme nécessaire; la plupart n'ont à ce sujet que des idées vagues. Du reste, il a été décidé, vers 1850, par le tribunal qui juge en dernier ressort les questions ecclésiastiques concernant l'Angleterre, que c'est là une question libre, et que l'on peut être ministre de l'Église anglicane sans croire à la nécessité du baptême. Il en est résulté que les ministres anglicans qui appartiennent à l'Église Large, sans parler de certains autres, apportent souvent dans l'administration du baptême une négligence qui inspire justement les plus sérieuses inquiétudes sur sa validité.

Tout autre est, sur ce point, le régime de la Haute Église. La manière dont les évêques et les prêtres de ce parti administrent le baptême ne peut, au moins généralement, donner lieu à aucun doute sur sa validité. On trouve un exposé très remarquable de la doctrine généralement admise dans la Haute Église sur le baptême dans un ouvrage publié, en 1899, par le révérend Darwell Stone sous ce titre : *Holy Baptism*, « Le saint baptême ». Au point de vue de la doctrine, de l'histoire et de la piété, ce livre, composé par un anglican, montre combien la Haute Église se rapproche du catholicisme.

La Haute Église ne réprouve pas pour cela les XXXIX articles, mais elle les interprète à sa façon. L'article XXV, par exemple, dit formellement qu'il n'y a que deux sacrements : le baptême et la cène du Seigneur. Or, d'après la tradition, l'Église en a toujours admis sept. Les membres de la Haute Église en admettent sept. Et ils expliquent leur conduite de la manière suivante : « L'Église romaine et les Églises orientales comptent sept sacrements; l'Église anglicane seulement deux. Voilà apparemment un grand différend et qui cependant se réduit à une pure question de définition. L'expression de sacrement a été réservée par l'Église anglicane aux deux rites expressément mentionnés dans l'Évangile suivant la distinction établie par beaucoup de Pères et de théologiens. » Les autres sacrements, inspirés par le Christ si l'on veut, n'ont été déterminés que par l'Église primitive.

Le principe qui dirige la Haute Église dans l'interprétation des XXXIX articles a toujours été le

suivant : « L'on doit souscrire aux articles dans le sens qu'ont eu en vue ceux qui ont exigé cette souscription. » Or l'assemblée ecclésiastique qui, en 1571, rendit cette souscription obligatoire, enjoignit aux prédicateurs « d'enseigner ce qui est conforme à l'Ancien et au Nouveau Testament et aux enseignements qu'en ont tirés les anciens Pères. » Reste à déterminer l'enseignement des Pères et de la Sainte Écriture par rapport à la doctrine des XXXIX articles. Et c'est à quoi s'exerce constamment la critique des chefs de la Haute Église.

On devine aisément qu'au cours des siècles, cette interprétation n'a pas été uniforme. Les passions politiques et religieuses ont contribué à enrichir l'histoire des variations de l'Église anglican.. Jusqu'à la fin du règne d'Élisabeth, les *leaders* de la doctrine anglicane furent presque tous calvinistes. Whitgift lui-même, archevêque de Cantorbéry, qui combattit vigoureusement la discipline de Calvin, ne mit pas moins de vigueur à soutenir la doctrine de l'hérésiarque français. Les quelques théologiens qui se hasardaient à soutenir le libre arbitre furent maltraités et quelquefois emprisonnés. Pour couper court à toute discussion, Whitgift réunit en 1595, dans son palais de Lambeth à Londres, une conférence composée d'évêques et théologiens chargés de se prononcer sur la doctrine anglicane. Le résultat fut la déclaration des neuf articles, dits de Lambeth, qui admettent la doctrine de Calvin jusque dans ses plus terribles conséquences : Dieu de toute éternité a prédestiné certains hommes et reprouvé certains autres. Il y a un nombre fixé de prédestinés, qui ne peut être ni augmenté ni diminué. Un homme qui a la foi justifiante ne peut la perdre totalement ou finalement; il peut être certain d'une certitude de foi qu'il sera sauvé. La grâce suffisante pour être sauvé n'est pas donnée à tout le monde; tous les hommes ne sont pas attirés par le Père pour aller au Fils; bref, il n'est pas au pouvoir de tous d'être sauvés. L'archevêque d'York approuva ces propositions et on peut dire que l'Église anglicane se trouvait officiellement calviniste. Il en fut de même pendant la plus grande partie du règne de Jacques Ier. Le roi était calviniste, les évêques aussi; et s'ils refusèrent d'insérer dans les XXXIX articles les propositions de Lambeth, ce n'est pas qu'ils fussent opposés à la doctrine contenue dans ces articles nouveaux, mais parce que le roi ne voulait pas « bourrer le livre de toutes ces conclusions théologiques. »

Sous le successeur de Jacques Ier, le calvinisme perdit du terrain. A la tête de la réaction, qui penchait vers l'arminianisme, on trouve Laud, évêque de Saint-David et bientôt archevêque de Cantorbéry. Mais celui-ci souleva bientôt par ses réformes un violent mécontentement. Ce qui excita le plus contre lui les calvinistes fut l'ordre qu'il donna, après son élévation au siège primatial, de replacer la table de communion (jusque là dans la nef) à la place de l'ancien autel. On feignit de croire à un retour offensif du papisme, les évêques qui obéissaient aux injonctions de leur chef n'étaient rien moins que des antéchrists. Laud tint tête à l'orage pendant dix ans. Mais il finit par succomber dans la lutte. A l'instigation des puritains, le *Long Parlement* prit une suite de mesures qui désorganisaient complètement l'Église anglicane. En 1643, l'épiscopat était supprimé; l'adoption du *Covenant* écossais établit définitivement le presbytérianisme; on composa une forme d'ordination presbytérienne; et un directoire puritain pour l'office divin était imposé au commencement de 1645. La fin de cette même année vit la décapitation de Laud, et l'anarchie religieuse régna en Angleterre jusqu'à la restauration de 1660.

Charles II, en montant sur le trône, promit la liberté de conscience. Sous son règne, le *Prayer-Book* subit quelques modifications, qui lui donnèrent une teinte moins protestante. Guillaume d'Orange montra un certain laxisme. Il promit qu'aucun de ses sujets protestants ne serait persécuté pour sa religion. Il y eut place dans le royaume pour toutes les sectes; une seule croyance ne pouvait être tolérée, c'était le *papisme*. Sous le gouvernement de la reine Anne, les maximes de la Haute Église triomphèrent nettement. Les élections de 1710 produisirent un Parlement composé en grande majorité d'hommes de ce parti, et les dissidents désespérèrent de leur cause. Il y eut dans le culte un développement considérable d'observances extérieures qui marquait une réaction générale contre les idées calvinistes. Non seulement on recevait la communion à genoux, mais on se prosternait et on baisait la terre en se frappant la poitrine; on préférait au sermon les offices chantés, et on voyait des peintures autour de l'autel.

L'avènement de Georges Ier donna à l'église anglicane un chef luthérien. Il fut, il est vrai, obligé de faire profession d'anglicanisme, avant de monter sur le trône, mais il n'éprouva jamais que de l'indifférence pour la religion officielle de l'Angleterre. Ses principes étaient plutôt ceux du latitudinarisme, et c'est à ce laxisme doctrinal qu'il faut attribuer le misérable état de l'Église anglicane pendant le cours du XVIIIe siècle. En 1717, l'évêque de Bangor, Hoadly, niait publiquement la nécessité d'appartenir à une Église vivante; suivant lui, la *sincérité* était la seule condition requise pour être chrétien : il concluait à l'abolition des *tests* ou gages d'orthodoxie, et se moquait des prétentions du gouvernement ecclésiastique. La plupart des théologiens anglicans se raccrochaient, du mieux qu'ils pouvaient, à la doctrine calviniste. Il leur fallut aussi répondre aux écrits des déistes comme Shaftesbury, Collins et Tindal. Butler, depuis évêque de Durham, sans témoigner pour cela de préférence pour une doctrine bien définie, répondit aux déistes en philosophe chrétien. Il publia en 1736 son *Analogie de la religion naturelle et de la religion révélée avec la constitution et le cours de la nature*. Les déistes refusaient d'admettre tout ce qui dépasse la raison humaine; Butler se sert des obscurités impénétrables que l'on rencontre dans la nature pour prouver qu'il peut y avoir dans la révélation des vérités et des préceptes que la raison doit admettre sans les juger.

Un parti politique qui prétendait rester fidèle à la dynastie des Stuarts et qu'on appelait les *nonjureurs* entretenait dans son sein un épiscopat qui s'écartait à la fois du puritanisme et du déisme. La doctrine de ces évêques se rapprochait de plus en plus de la doctrine catholique surtout au sujet du sacrifice eucharistique. On peut les regarder comme les ancêtres des ritualistes de nos jours. Comme eux ils prenaient le nom de catholiques; comme eux ils cherchèrent à entrer en relation avec l'Église d'Orient. C'était le prélude du mouvement d'Oxford, et de l'anglo-catholicisme.

V. Le mouvement d'Oxford. — Ce qu'on appelle le mouvement d'Oxford fut inauguré par le sermon que Keble prononça à Oxford, le 14 juillet 1833. Ce sermon avait pour sujet l'*apostasie nationale;* il fut provoqué par la nouvelle législation qui admettait au Parlement les membres de toutes les religions, et confiait ainsi le gouvernement suprême de l'Église anglicane à des gens qui n'en faisaient point partie. Dès 1829, on le sait, les lois pénales qui visaient les catholiques avaient été abrogées, et l'émancipation des catholiques était votée par le Parlement anglais. De là grand désarroi dans l'anglicanisme officiel.

Il fallait à tout prix montrer que l'Église anglicane était bien la véritable Église. Un *fellow* d'Oriel, Newman, appuyé par Keble et Froude, auxquels se joignit bientôt le célèbre Pusey, commença en 1834 à publier des *Tracts for the times* destinés à répandre la bonne doctrine. Il s'agissait de faire comprendre au public que les points essentiels du dogme et de la morale avaient été conservés par les premiers anglicans et formaient le fonds de l'enseignement des théologiens du XVII^e^ siècle. Malheureusement on avait cessé d'y croire ou de les enseigner quand on y croyait, de sorte que le peuple se tournait vers le papisme qui avait conservé ces points de doctrine essentiels. Le seul moyen de retenir les âmes inquiétes et avides des vérités religieuses était de montrer que l'Église anglicane n'avait pas abandonné non plus ces grands principes. On s'attacha donc à prouver que l'Église avait une constitution établie par Jésus-Christ et transmise depuis les apôtres par un canal non interrompu, que la grâce se trouvait attachée non à la prédication mais aux sacrements; en un certain sens on admettait aussi le sacrifice eucharistique. De plus les pratiques en usage dans l'Église depuis l'origine, comme la célébration des fêtes, le jeûne, tous les exercices de pénitence, étaient recommandées, et l'on mettait entre les mains des lecteurs anglais le bréviaire « afin de reprendre ce qui avait été volé par les adversaires. »

Tout cela ressemblait étrangement aux pratiques de l'Église romaine. Et on ne se fit pas faute d'accuser Newman et ses amis de *papisme*. On les accusa même d'idolâtrie parce qu'ils mettaient « l'Église du Christ, et les sacrements du Christ, et les ministres du Christ à la place du Christ lui-même. » Les novateurs se défendirent en affirmant qu'ils réprouvaient le papisme et qu'ils essayaient tout simplement de ramener l'Église anglicane aux pratiques de la primitive Église.

En fait Newman se gardait contre les idées romaines. Il essayait d'établir entre Rome et l'anglicanisme sectaire une sorte de *via media* qui, suivant lui, marquait la vraie doctrine de l'Église. Et ses amis faisaient profession de s'en tenir aux mêmes principes. Ward, qu'on interrogeait sur ses croyances personnelles, répondait tout simplement : « Mon *Credo* est extrêmement simple : *Credo in Newmannum.* » Le titre de chef du mouvement d'Oxford obligeait Newman à une définition de plus en plus précise de ses idées religieuses. Ses amis, qui aimaient à se nommer *catholiques*, éprouvaient une grande difficulté à signer les XXXIX articles, dont quelques-uns paraissaient contredire nettement la doctrine catholique. Newman, dont l'esprit subtil et pénétrant saisissait mieux que personne les difficultés doctrinales, entreprit d'ôter, d'un trait, à ces hésitants tout motif de scrupule; il démontra ou du moins il fit un véritable tour de force pour démontrer, dans le fameux *Tract* 90, que les articles peuvent être compris et signés dans le sens catholique (anglican), quoiqu'ils soient le produit d'un âge anticatholique.

Sa tentative n'eut pas le succès qu'il en attendait. Le *Tract* provoqua un soulèvement général de l'opinion. Non seulement les chefs de collèges le frappèrent d'une sévère censure, mais les évêques eux-mêmes, poussés par les polémistes anglicans, le censurèrent à leur tour. Newman, que la mesure de l'Université d'Oxford avait laissé calme et froid, fut très blessé des censures épiscopales. Il n'en répudia pas moins hautement toute idée de conversion au catholicisme romain.

Mais on voit percer vers cette époque le doute qui finira par abattre sa foi en l'Église anglicane. Le doute l'avait déjà assailli en 1839; il a raconté, depuis, comment, au cours de l'été 1841, « le fantôme lui était apparu une seconde fois, » comment en étudiant l'arianisme, il avait vu clairement « que les ariens purs étaient les protestants, que les semi-ariens étaient les anglicans, et que Rome était toujours la même ». Jadis il aimait à répéter : « Anglican je suis né, anglican je veux mourir. » Maintenant il confie à son ami Robert Wilberforce « le soupçon que sa foi dans l'anglicanisme pourrait bien finir par se briser et que peut-être ils se trouvent tous deux hors de l'Église. » Newman devait passer plusieurs années encore à se débattre contre l'appel divin. Mais quand il raconta plus tard les crises qu'il avait traversées pour aboutir à une conversion définitive, il ne put s'empêcher d'écrire : « A dater de la fin de 1841, je fus sur mon lit de mort, en tant que membre de l'Église d'Angleterre. »

Même répulsion de l'Église anglicane chez son ami Ward. C-lui-ci était même soupçonné de préférer Rome à la *High Church* ou Haute Église. Faisant front à ses adversaires, Ward publia, en juin 1844, un gros volume intitulé : *L'idéal d'une Église chrétienne, considéré par rapport à la pratique existante.* Après avoir établi quel était cet idéal, l'auteur montrait à quel point l'Église d'Angleterre en était loin, flétrissait les réformateurs dont elle descendait, dénonçait son désaccord avec les Pères, sa séparation des autres parties de l'Église catholique, sa servitude à l'égard de l'État, son manque de théologie, sa faiblesse, son indifférence ou sa connivence à l'égard de l'hérésie, et surtout l'abaissement de son niveau spirituel, sa totale ignorance de l'ascétisme, son impuissance à susciter, à nourrir, ou même seulement à concevoir la sainteté. Puis, sur tous ces points, à cette Église « dégradée », il opposait l'Église romaine, dans laquelle, en dépit de certaines corruptions, il reconnaissait les caractères essentiels de l'Église idéale. Non qu'il en conclût à s'unir immédiatement à Rome; dans sa pensée, l'Église anglicane gardait toujours son existence distincte; seulement il lui signifiait qu'elle devait se transformer, en prenant l'Église romaine pour modèle; il la sommait de reconnaître en celle-ci l'autorité divine et de se repentir humblement du grand péché qu'elle avait commis en se séparant de sa communion. Aussi, loin de se défendre du romanisme dont on l'accusait, il s'en faisait honneur. Il se félicitait, comme « du plus heureux, du plus merveilleux et du plus inattendu des spectacles, » de voir « tout le cycle de la doctrine romaine prenant graduellement possession de nombre de *Churchmen* anglais. » Cette sorte de défi aux tenants de l'anglicanisme fut vertement relevé par les chefs de collèges d'Oxford et par les évêques anglicans. Il fut privé de son grade de maître ès arts, et cessa de faire partie de l'Université. Il ne tarda pas à entrer dans l'Église catholique, où Newman le rejoignit dès l'année 1845.

Un grand nombre d'esprits d'élite qui faisaient partie du mouvement d'Oxford les imitèrent. Tel par exemple le futur cardinal Manning. Mais tous n'allèrent pas jusqu'à Rome. Et parmi les amis de Newman et de Ward qui restèrent en chemin, on s'étonne un peu de rencontrer Pusey. Dès 1843, l'Université condamnait un sermon de Pusey sur l'eucharistie, en raison de « certaines choses qui étaient en désaccord ou en opposition avec la doctrine de l'Église d'Angleterre. » Le professeur d'hébreu reçut la défense de prêcher désormais devant l'Université. Cependant Pusey demeura fidèlement attaché à l'anglicanisme et travailla jusqu'à la fin de sa vie à *catholiciser* cette Église qu'il croyait une branche de l'Église universelle. Il admettait la confession auriculaire et les ordres religieux; ses disciples allèrent beaucoup plus

loin que lui; et peu à peu se forma au sein de l'anglicanisme un parti dans lequel on trouve des pratiques et des doctrines catholiques, jusques et y compris les messes pour les défunts.

VI. Le ritualisme de la Haute Église. — En somme, le mouvement d'Oxford, quand il n'aboutit pas au catholicisme proprement dit, amena la Haute Église à un ritualisme qui le rapproche sensiblement de l'Église romaine. Si nous demandions aux membres de la Basse Église en quoi consiste le ritualisme, ils nous répondraient que c'est un « romanisme déguisé ». De fait les ritualistes empruntent à l'Église catholique son culte ou ses cérémonies et la plupart de ses dogmes; et, sans être disposés à accepter, au moins d'une manière complète, la suprématie du pape, tendent à reconnaître historiquement son autorité. Quelques détails nous feront mieux comprendre le caractère de ce mouvement ou, si l'on veut, de ce régime religieux.

Les ritualistes ont commencé par emprunter à l'Église catholique ses cérémonies, son rituel; d'où le nom de ritualistes. Ces emprunts ne sont que partiels et ne constituent généralement qu'une imitation imparfaite. Tous les services ou offices anglicans, même ce que les ritualistes regardent comme la sainte messe — ils disent « la sainte eucharistie » pour ne pas choquer les membres de la Basse Église que le mot de « messe » scandalise — sont célébrés en langue anglaise. Les XXXIX articles, à qui les ritualistes ne peuvent se soustraire, l'exigent absolument (art. XXIV). La langue différencie donc la messe anglicane de la messe romaine. Du reste, extérieurement, les rites se ressemblent . A la simple table des protestants, les ritualistes ont substitué l'autel catholique avec tous ses ornements. Les messes basses ne leur suffisent pas. Il leur faut tous les dimanches des messes solennelles avec diacre et sous-diacre. Ils donnent à ces cérémonies tout l'éclat possible. Ils ont adopté jusqu'à la couleur de nos vêtements sacrés et suivent à ce sujet les mêmes règles que les catholiques. Leur petit rituel ou « manuel d'instruction à l'usage de l'Église anglicane », *The catholic Religion*, explique les avantages de cette variété des ornements dans le service religieux pour l'édification des fidèles. « Quand la renaissance catholique (mouvement d'Oxford) eut amené certains hommes à comprendre ce qu'il y a de force éducatrice dans les cérémonies du culte, ils trouvèrent sous leurs mains, dans les contrées voisines, un usage systématique des couleurs auxquelles on avait attaché un sens symbolique. Cet usage, né dans la ville et dans le voisinage de Rome, a été, dans l'intérêt de l'uniformité, adopté peu à peu à la place des plus anciens usages des divers diocèses de l'Europe. Pour nous, si nous l'avons adopté, c'est d'abord parce qu'il est à notre portée, et puis parce que ce système est clair dans ses détails (ces détails sont mentionnés dans les anciens livres liturgiques du diocèse de Salisbury). L'adoption que nous en avons faite repose sur le fait que c'est une observance littérale de la rubrique des ornements, compatible avec l'indépendance nationale de l'Église anglicane, qui évite l'apparence de la reconnaissance d'une autorité *étrangère*. »

Aux rites romains qu'ils ont adoptés, les ritualistes ajoutent certains éléments de la doctrine catholique. Aucun d'eux n'admet la doctrine catholique sur tous les points. Cependant il est plusieurs points qu'ils admettent généralement. Ils sont à peu près tous d'avis qu'on doit invoquer la sainte Vierge. Toutefois la plupart ne croient pas à son Immaculée Conception. On trouve dans les églises ritualistes des crucifix, des tableaux et des statues de la sainte Vierge et des saints, des stations du chemin de la Croix. Les ritualistes célèbrent ce qu'ils croient être le sacrifice de la messe pour le repos de l'âme des trépassés; mais ils s'inscrivent en faux contre la doctrine qui soutient que plusieurs messes peuvent être plus efficaces qu'une seule pour la délivrance des âmes du purgatoire. S'ils acceptent les sept sacrements, divisés en deux séries, les grands et les petits sacrements, ils ne sont pas tout à fait d'accord avec les catholiques sur la nature ou l'efficacité de ces mystères sacrés. Ils croient par exemple à la présence réelle de Notre-Seigneur dans l'eucharistie, mais ils ne croient pas, au moins pour la plupart, à la transsubstantiation.

Ces divergences tiennent évidemment à la règle de foi qu'ils ont adoptée. Pusey avait dit : « Ce qui est matière de foi doit pouvoir être prouvé par la Sainte Écriture, en se réglant non sur le sens privé de chaque individu, mais sur l'enseignement uniforme de l'Église. » Les ritualistes expliquent ainsi la pensée de Pusey : « Les sectes protestantes (Église Basse) regardent la Bible comme l'unique source d'où chacun doit tirer des conclusions doctrinales; et chacun est l'interprète autorisé du texte de l'Écriture Sainte. L'inévitable résultat d'une telle interprétation privée, c'est que la parole de Dieu aboutit à une série interminable d'interprétations différentes. Les catholiques romains, au contraire, sont liés par les décrets du concile de Trente et tiennent pour règle de foi non seulement la Bible, mais encore la tradition, toutes deux interprétées par l'Église. Dans ce système un article de foi peut s'appuyer uniquement sur l'enseignement de l'Église, sans avoir l'Écriture pour base. Les ritualistes, au contraire, déclarent que la Sainte Écriture, seule, interprétée dans le sens où les Pères l'ont généralement entendue, est la règle de foi. Ils se distinguent ainsi tout à la fois des protestants et des catholiques romains: des protestants, puisque la Bible n'est plus pour eux soumise directement au sens privé; des catholiques, puisqu'ils n'admettent pas une tradition distincte de la Sainte Écriture. »

Mais les ritualistes tournent ainsi dans un cercle vicieux. S'ils n'interprètent pas l'Écriture directement, mais seulement à travers les interprétations des Pères, n'est-ce pas d'après leur sens privé qu'ils jugent les interprétations des Pères ? Le sens privé des « protestants » juge quel est le sens de tel passage de l'Écriture. Le sens privé des « ritualistes » détermine « le sens où les Pères l'ont généralement entendu. » En dernière analyse, c'est donc le sens privé qui est la règle de foi de l'Église ritualiste. Newman, qui avait contribué plus que personne à former cet état d'esprit, en montre, après sa conversion au catholicisme pur, la profonde vanité. « Vous êtes un corps qui n'existe que d'hier, dit-il aux ritualistes..., et vous voudriez faire la loi aux prêtres et aux prophètes... Vous êtes plus savants que la Grèce; vous êtes plus purs que Rome; vous en savez plus que saint Bernard; vous décidez quand saint Thomas avait raison, et quand il mérite d'être blâmé; vous êtes capables de mettre au jour des idées plus justes que ne l'ont fait saint Grégoire et saint Augustin sur la grâce et sur la pénitence ou sur l'invocation des saints... C'est par l'étude et la réflexion, dites-vous, que je suis devenu un anglo-catholique. J'ai lu les Pères et j'ai décidé quelles expressions de leur doctrine sont les vraies, et lesquelles ne le sont pas; lesquelles s'appliquent à tous les temps, lesquelles sont de circonstance, lesquelles se rapportent à l'histoire, lesquelles à la doctrine, lesquelles sont les opinions privées, et lesquelles font autorité... Ayant ainsi mesuré, découpé, rassemblé mon *Credo*, je vous commande formellement de vous en rapporter à moi, d'accepter ce que j'ai trouvé, de le respecter et de le croire, car c'est l'enseignement des anciens Pères et de votre mère l'Église

d'Angleterre. Croyez-m'en sur parole, c'est exactement la vérité du Christ. » Qui ne voit la vanité d'une pareille règle de foi ? Et c'est pourtant là la règle de foi des ritualistes.

VII. Le ritualisme et les notes de la véritable Église. — La grande entreprise des ritualistes, et comme dit de Pressensé, leur « gageure désespérée », c'est de restituer à l'Église d'Angleterre, à cette Église proprement nationale et visiblement schismatique, à cette Église insulaire et séparée du reste du monde depuis trois siècles et demi, les quatre notes de l'Église telles que nous les trouvons dans le symbole de Nicée : *Et unam, sanctam, catholicam et apostolicam Ecclesiam.* Le manuel ritualiste dit nettement : « Les *Credo* nous apprennent que l'Église fait profession de quatre notes ou marques distinctives : l'Église est une, sainte, catholique et apostolique. » Reste à savoir comment les ritualistes parviennent à s'appliquer ces quatre notes.

Et d'abord la note de l'unité. « L'idée d'unité, dit le manuel ou catéchisme ritualiste, se trouve au fond de toutes les figures par lesquelles l'Église nous est représentée dans le Nouveau Testament. Il nous parle du royaume des cieux, du corps du Christ, du Temple de Dieu, de l'Épouse, des branches de la Vigne. Il n'y a qu'un Royaume, qu'un Corps, qu'un Temple, qu'une Épouse, qu'une Vigne. » L'Église anglicane fait-elle partie de ce royaume ? Les ritualistes ne veulent pas en douter. Ils reconnaissent volontiers que les fondateurs de l'Église anglicane ont rompu l'unité. Mais l'union de l'anglicanisme avec Rome, qui est le centre de l'Église universelle, est l'objet de l'aspiration unanime de tous les anglicans éclairés. Ils déclarent nettement que le pape est le « primat de toute l'Église », et donc de l'Église d'Angleterre : *The primate of the whole Church.* Lord Halifax, président d'une association qui comptait plus de trente-cinq mille membres, disait en 1886: « Si une autorité centrale est bonne pour la Communion anglicane, une autorité centrale doit être bonne pour l'Église entière... L'Église d'Angleterre doit-elle rester acéphale et sans aucun centre commun ? Pouvons-nous rien concevoir de plus favorable à l'unité de l'Église qu'un tel centre, pourvu toutefois que le principe de centralisation soit accepté, de manière à sauvegarder les droits de la juridiction locale ? » Et le 14 février 1895, dans un grand discours prononcé à Bristol, le noble lord demandait que « l'Église d'Angleterre s'unisse de nouveau par les liens d'une *communion visible* avec le Saint-Siège et les Églises de l'Occident. » Il y a donc entre les ritualistes et l'Église de Rome une union de désir, une unité provisoire, qui leur suffit en attendant l'unité réelle et visible. Pour rassurer leur conscience et former leur conviction, les ritualistes empruntent à Pusey sa théorie de la *suspension.* Partant de ce principe que la primauté du pape n'est pas d'institution divine, mais seulement d'institution ecclésiastique, ils estiment que la communion entre l'Église anglicane et l'Église romaine n'est pas rejetée en droit et d'une manière définitive, mais seulement *suspendue de fait* par des événements malheureux, dont les anglicans d'aujourd'hui ne sont point responsables, et contre lesquels leur conscience ne leur fait pas un devoir de protester en abandonnant leur Église. Lorsque lord Halifax et les ritualistes firent une démarche auprès de Léon XIII pour renouer un lien visible avec Rome, ils mirent à cet accord deux conditions : la première, c'est qu'on reconnaîtrait leur Église comme une partie de l'Église universelle et non comme une société schismatique et hérétique dont ils seraient obligés de sortir; la seconde, c'est que Rome déclarerait que leurs ordinations sont valides. Or Léon XIII a solennellement rejeté la première condition par l'encyclique *Satis cognitum* du 29 juin 1896, et la seconde par la bulle *Apostolicæ curæ* du 13 septembre 1896. Cf. Ordinations anglicanes. Les ritualistes ont refusé et refusent encore d'admettre ces enseignements et ces condamnations. Ils prétendent que Léon XIII s'est laissé circonvenir par les catholiques romains de l'Angleterre et ils espèrent que les déclarations du pontife pourront être modifiées par un autre pape. En attendant qu'ils obtiennent la communion visible avec Rome, ils se contentent de l'unité de *suspension.*

Quant à la note de la sainteté, ils la revendiquent expressément. Non seulement ils admettent théoriquement, comme moyen de sanctification, les sept sacrements, mais ils exhortent les fidèles à s'approcher souvent des sacrements de pénitence et d'eucharistie. Et de fait ces deux sacrements sont fréquentés par les fidèles. Ils ne se contentent pas des pratiques de dévotion, telles que le chemin de la Croix et le mois de Marie; ils s'adonnent aux pratiques de mortification et de pénitence, le jeûne, la discipline. Ils étudient les livres de spiritualité des catholiques romains, d'un saint François de Sales, d'un Père Faber, et s'appliquent à en reproduire l'esprit. Ils ne se bornent pas à lire les *Exercices* de saint Ignace, ils les suivent. Ils donnent des retraites. Ils connaissent et apprécient la méthode d'oraison de Saint-Sulpice.

Un certain nombre de ministres ritualistes pratiquent la continence. Bien plus, les ritualistes ont constitué des ordres religieux d'hommes et de femmes. Les religieux anglicans sont encore peu nombreux, mais ils vivent en communauté et suivent une règle. En novembre 1899, le révérend Quilter lançait un chaleureux appel en vue d'arriver à fonder « un ordre anglican de dominicains », *an anglican dominican order.* Ces frères prêcheurs anglicans seraient, comme les frères prêcheurs institués par saint Dominique, « soumis aux trois vœux d'obéissance, de célibat et de pauvreté, » *under the threefold vow of obedience, celibacy and poverty.* Il existe même une congrégation religieuse : *La société des saintes missions,* destinée aux missions étrangères.

Ces manifestations religieuses ne sont-elles pas propres à donner une idée du zèle pieux des ritualistes et à faire voir que l'Église romaine n'a pas le monopole de la note de la sainteté ?

Les ritualistes s'arrogent pareillement la note de la catholicité. « Nous sommes baptisés, disent-ils, dans la *sainte Église catholique.* Dans nos offices de chaque jour nous faisons profession d'être *catholiques.* Nous renouvelons cette profession chaque fois que nous faisons la sainte communion... Il n'y a qu'une Église, et cette Église est l'Égli e catholique. Si nous ne sommes pas catholiques, nous n'appartenons pas à l'Église, nous ne sommes chrétiens que de nom. La croyance en une église sainte, catholique et apostolique est un des articles du *Credo.* Il vient immédiatement après la profession de foi en Dieu, ce qui indique assez sa haute importance. Le nom de *catholique* remonte jusqu'au temps de saint Ignace martyr, et a été constamment employé pour désigner la véritable Église et la distinguer des hérétiques ou des sectes qui font profession de croire en Jésus-Christ, mais qui mêlent à cette foi des sentiments et des pratiques qui leur sont propres... Dans ces conditions, quelle est la position de l'Église d'Angleterre relativement à la catholicité ? Les romanistes nient nos droits à la réclamer pour nous, mais leurs objections étant simplement basées sur notre refus de reconnaître les prétentions de la papauté, nous les considérons comme frivoles. » Art. du révérend Hibbert dans le *Church Times,* 13 janvier 1899. Les ritualistes ne peuvent

pourtant contester que les membres de la Basse Église, qu'ils considèrent justement comme des protestants, font partie de l'Église d'Angleterre. Et ces protestants, liés comme les ritualistes par le *Prayer Book* et les XXXIX articles, ne sont évidemment pas catholiques. On se demande alors de quel droit les ritualistes réclament pour l'Église anglicane, dont ils ne sont qu'une partie, la note de la catholicité. C'est là un point mystérieux de doctrine qu'il leur est bien difficile d'expliquer.

Les ritualistes ne tiennent pas moins à la note de l'apostolicité qu'à celle de la catholicité. Ils comprennent aussi bien que nous que sans apostolicité il n'y a pas d'Église. Voici comment le manuel *The catholic religion* s'exprime à ce sujet : « La prétention d'une partie quelconque de l'Église à faire vraiment partie de l'Église catholique est entièrement subordonnée à la succession apostolique. En dehors de cette succession, il n'y a pas de ministère chrétien. La possession d'un ministère uni en ligne droite aux apôtres et le maintien de la foi catholique constituent la différence entre une Église et une secte. Il arrive ainsi que la question de la validité de nos ordres, c'est-à-dire la question de savoir si les évêques et le clergé de l'Église d'Angleterre ont été validement ordonnés, est d'une importance vitale. » Comme la validité des ordinations anglicanes est hors de doute pour les ritualistes, l'apostolicité de l'Église d'Angleterre n'est pas moins avérée à leurs yeux. « La succession apostolique, disent-ils, fut continuée sans rupture, les évêques étant sacrés pendant la période de la Réforme par des évêques appartenant à la période qui avait précédé, et par là même à la ligne apostolique. Les sacrements, qui empruntaient leur valeur à la succession apostolique, furent continués. L'appel à l'antiquité comme *criterium* de la doctrine fut plus clair que jamais. Et ainsi l'Église d'Angleterre qui est sortie de la Réforme est une branche vraie et vivante de l'Église du Christ, une, sainte, catholique et apostolique. » Sans doute, un certain nombre d'anglicans, et notamment les membres de la Basse Église, protestent contre la prétention des ritualistes. Ils déclarent que, « entre l'Église d'Angleterre d'avant la Réforme et celle d'après la Réforme, les contrastes sont tellement sensibles qu'on a raison de les considérer comme deux Églises différentes. » La décision de Léon XIII, qui déclare nulles les ordinations anglicanes, à partir de Parker, ne tranche-t-elle pas la question ? Il est possible que les ritualistes s'imaginent remonter aux apôtres par une suite ininterrompue. Mais, quelle que soit leur bonne foi, c'est là une illusion que les faits démentent.

VIII. La vitalité de l'anglicanisme. — On s'est demandé si l'Église d'Angleterre, tiraillée en tous sens par les partis qui la composent, avait toujours quelque chance de durée. Il faut reconnaître que, considérée dans son ensemble, elle manque de cohésion. Il n'est pas de paroisse où il ne se rencontre des partisans de la Basse Église, des partisans de la Haute Église (ou ritualistes) et des partisans de l'Église Large. Dans la même famille parfois, les uns appartiennent à la Basse Église, les autres à la Haute Église et les autres à l'Église Large. Il n'est même pas rare que le vicaire ne soit pas du même parti que le curé. Chacun est parfaitement libre. Ce défaut d'union pourrait être une cause de ruine pour l'Église d'Angleterre : *Omne regnum in se divisum desolabitur*. Il est visible que l'anglicanisme traverse une crise. Les protestants (membres de la Basse Église), exaspérés par les progrès croissants du ritualisme, lui ont déclaré une guerre à mort. Ils ont requis le Parlement de ramener les dissidents à l'observation des règles du *Prayer-Book* et des XXXIX articles. Mais le gouvernement anglais dissuada la Chambre des Communes (mai 1899) de voter le bill qui consacrait cette motion. Et la Chambre s'en rapporta aux évêques pour ramener les ritualistes exagérés au respect des lois existantes. On devine que les évêques n'ont guère pu arrêter le développement du mouvement ritualiste. Dès le mois de juin 1899, les deux partis déclaraient qu'aucun accord n'était possible entre eux et que leur différend ne pouvait se vider que par un duel à mort. Le *Guardian*, qui est le plus modéré des organes ritualistes, ayant dit : « Nous reconnaissons qu'avec ces puritains d'un nouveau genre, il n'y a pas de compromis possible. S'ils ne nous chassent pas de l'Église d'Angleterre, il faut qu'ils en sortent eux-mêmes, » l'*English Churchman* lui répond : « Il semble un peu audacieux de vouloir chasser de la maison ses anciens propriétaires. Mais, après tout, pour triste qu'il soit, le fait demeure. Les anglicans soumis à la loi doivent chasser les romanisants qui la violent, ou bien ils seront chassés par eux. Que chacun donc boucle son armure et se prépare à une rude bataille. » Et la bataille dure depuis vingt-cinq ans, à peine interrompue par la Grande Guerre. Ce désaccord criant aboutira-t-il à la séparation de l'Église et de l'État, au *désétablissement?* Cette perspective du *désétablissement*, autrefois lointaine, se rapproche de plus en plus, et n'inspire plus au clergé anglican l'inquiétude et la répugnance qu'elle lui causait autrefois. Un certain nombre de *clergymen* considèrent le *désétablissement* comme l'unique solution possible, et l'appellent de tous leurs vœux. Or le *désétablissement* amènerait inévitablement la dissolution de l'Église d'Angleterre.

Encore faut-il s'entendre. A supposer que la Haute Église et la Basse Église soient séparées de l'État et se séparent elles-mêmes l'une de l'autre, elles ne se seraient pas pour cela dissoutes. Les protestants trouveraient dans leur sectarisme une force de vie nouvelle, et les ritualistes continueraient de développer leur catholicisme particulier. Les ritualistes vivent dans une bonne foi qui entretient chez eux la vie chrétienne. « Les catholiques de naissance, écrit un ministre protestant converti, M. Sydney H. Little, sont étonnés au delà de toute expression, quand ils entendent dire qu'il y a des anglicans instruits, d'un esprit cultivé, et même d'un grand savoir (il aurait pu citer l'exemple de Newman), des hommes fortement appliqués à leur devoir pastoral, et d'une vie exemplaire, qui, en pratique, croient presque tout ce que l'Église catholique enseigne et qui cependant demeurent en dehors du vrai bercail. Il leur semble presque impossible qu'une pareille position puisse être sincère. Que les catholiques le croient ou non, elle est sincère cependant. Je puis affirmer à coup sûr que, parmi les ministres anglicans, pas un sur cent n'a jamais eu, un seul instant, le moindre soupçon que l'Église de Rome, et elle seule, soit l'Église de Dieu. Les préjugés héréditaires contre le papisme en sont la cause. » Le cardinal Vaughan insiste sur la transmission continue de ces préjugés. « Il est un point, dit-il, qu'on ne saurait trop se mettre dans l'esprit, c'est que ceux qui ont été élevés dans le protestantisme anglais — que ce soit le protestantisme des dissidents, ou celui qui s'appelle anglican ou même *catholique* — ne ressemblent pas aux hérétiques et aux schismatiques du XVI^e^ siècle. Ils se trouvent hors de l'unité de l'Église sans qu'il y ait faute de leur part. Ils sont là parce qu'ils ont été déshérités. Ils ont été élevés dans une atmosphère de préjugés traditionnels contre l'Église de Rome. Ils sont aussi sincères dans leur erreur et peut-être aussi dans leur persécution de l'Église que l'était saint Paul quand, « ne respirant que massacre et carnage contre les disciples du Seigneur, » il se rendait à Damas. Il est impossible de connaître ces

hommes et ces femmes appartenant au rang de simples fidèles et une foule de leurs *clergymen* sans être frappé des preuves de leur ferveur, de leur bonne foi, de leur esprit de sacrifice, de leur piété, de leur amour pour Notre-Seigneur. » Il ne faut pas oublier que les ritualistes ont conservé l'usage des sacrements, et notamment du baptême et de l'eucharistie. Et les sacrements ne sont pas les seuls moyens de sanctification qu'ils aient à leur disposition. L'Évangile qu'ils lisent assidûment, les vérités auxquelles ils demeurent attachés et en particulier l'Incarnation du Verbe et la Rédemption par la mort du Christ, suffiraient à inspirer à un grand nombre l'horreur du péché et l'amour de la sainteté. « J'ai connu, dit le cardinal Manning, dans des notes autobiographiques, j'ai connu intimement des âmes vivant de la foi, de l'espérance, de la charité et de la grâce sanctifiante avec les sept dons du Saint-Esprit, en humilité, pureté absolue de vie et de cœur, en méditation constante de l'Écriture Sainte, en une prière continue, en un renoncement complet d'eux-mêmes, en un travail personnel consacré aux pauvres, ayant en un mot une vie d'une sainteté visible aussi évidemment l'œuvre du Saint-Esprit que j'en ai jamais rencontré. J'ai vu cela en des familles entières, parmi les riches comme parmi les pauvres, et dans toutes les positions sociales. De plus j'ai reçu dans l'église (romaine) je ne sais combien d'âmes dans lesquelles je ne pouvais trouver de péché mortel. Elles étaient évidemment dans la grâce de leur baptême. Des prêtres que j'ai interrogés m'ont rendu le même témoignage, et c'était le témoignage unanime des jésuites à Stonyhurst en 1848. »

Il est donc hors de doute qu'une sève de vie véritablement chrétienne anime le corps de l'Église anglicane. Et cette force se manifeste non seulement dans les pratiques d'une piété personnelle, mais encore dans un mouvement fécond d'apostolat. L'anglicanisme tend à se propager dans le monde entier, à la manière du catholicisme romain. Il a envoyé ses missionnaires et recruté des adeptes sur tous les points du globe. Au début du XX^e^ siècle il comptait 2 600 missionnaires, et inscrivait à son avoir la conversion de 465 000 infidèles. Chaque année il consacre à ses missions la somme énorme de vingt-cinq millions. Si la Grande Guerre a interrompu cet apostolat, il n'est pas douteux qu'il retrouve sa fécondité au cours des années qui vont venir. Rien ne prouve mieux la vitalité de l'anglicanisme.

Trésal, *Les origines du schisme anglican*, Paris; Ragey, *L'anglicanisme*, Paris; Ragey, *Le ritualisme*, Paris; Ragey, *Les missions anglicanes*, Paris; Chapman, *L'âme anglicane*, traduction de Ragey, Paris; dom Gatard, art. *Anglicanisme*, dans *Dictionnaire de théologie catholique*, Paris, avec nombreuses références bibliographiques; Thureau-Dangin, *Newman et le mouvement d'Oxford*, Paris.

E. VACANDARD.

ANICET (lat. *Anicetus*). — Anicet, syrien de naissance, succéda à saint Pie I^er^ sur le siège pontifical (II^e^ siècle). Il combattit les erreurs de Valentin et de Marcion qui commençaient à se répandre, reçut à Rome la visite de saint Polycarpe, évêque de Smyrne, contre lequel il maintint la pratique romaine concernant la célébration de la Pâque. Ce dissentiment ne les empêcha pas de rester en communion l'un avec l'autre. Anicet est honoré comme martyr à cause des souffrances qu'il lui fallut endurer, bien qu'il ne soit pas mort de mort violente. Sa fête est au 17 avril dans le martyrologe romain.

J. BAUDOT.

ANIMATION. — A quel moment l'âme humaine créée par Dieu est-elle unie aux éléments matériels organisés qui constituent le corps ? Mgr Chollet a étudié avec sagesse et précision ce problème jadis vivement discuté, art. ANIMATION, dans le *Dict. de théol. cath.*, t. I, col. 1305-1320. Après avoir posé la question et en avoir retracé l'historique, il expose les arguments en faveur soit de l'animation médiate soit de l'animation immédiate avec les réponses des adversaires, enfin il donne ses conclusions. Nous le citons dans cet article.

« Les partisans de l'animation immédiate affirment que c'est au moment même de la conception que l'âme est créée et unie au corps. Les partisans de l'animation médiate retardent l'entrée de l'âme dans le corps et la fixent à l'époque — variable pour les deux sexes, suivant les uns — où le corps est construit, du moins dans ses organes principaux. » Mgr Chollet ne se prononce pas : « Dans l'état actuel de la question, dit-il, il semble qu'il n'y ait, ni dans la Sainte Écriture, ni dans la tradition, ni dans les documents pontificaux, ni dans la théologie, ni dans la philosophie, ni enfin dans la biologie, aucun argument décisif en faveur de l'une des deux animations. La question reste donc libre. » Il ajoute toutefois : « Cependant on doit reconnaître que la biologie et les biologistes s'accommodent mieux, de jour en jour, de la théorie de l'animation immédiate. »

Cette question, qui offre un intérêt spéculatif pour les mystères de la conception de Notre-Seigneur et de celle de Marie, intéresse surtout, pratiquement, la théologie morale et la théologie sacramentaire. Mais, quoi qu'il en soit de la législation ancienne sur ce point, il n'y a plus lieu aujourd'hui, quand il s'agit de l'avortement, de distinguer entre le fœtus formé et le fœtus informe : « La suppression voulue de l'un comme de l'autre fait encourir la même peine. » Quant au baptême, « quelque opinion que l'on suive par rapport à l'époque de l'animation, le doute doit profiter à l'âme, et la solution la plus sûre doit être admise. Par conséquent le fœtus, pourvu qu'il soit vivant, sera baptisé sous condition, à n'importe quelle période de son développement. »

J. BRICOUT.

ANIMAUX (dans l'art). — I. ANTIQUITÉ. — Si loin qu'on remonte dans l'histoire de la civilisation, on voit l'art, dès ses premiers balbutiements, s'essayer à la reproduction des animaux. Les préhistoriques de l'*âge quaternaire* étaient déjà des animaliers remarquables quand ils gravaient sur l'os ou sur la pierre, comme le renne de Saint-Marcel près d'Argenton-sur-Creuse; sculptaient les têtes de chevaux largement réalistes des bâtons de commandement du Mas-d'Azil; ou peignaient les bisons bondissants des grottes des Fonts-de-Gaume ou d'Altamira.

Les *Égyptiens*, dont chaque peuplade avait ses divinités particulières, consacraient à chacune un animal qu'ils finirent par considérer comme un symbole vivant et qu'ils adorèrent. Certains animaux étaient vénérés par toute l'Égypte; d'autres seulement par des nomes distincts; d'autres encore, qui recevaient les honneurs divins dans une ville, étaient en exécration dans une autre; et tandis que les prêtres instruits proclamaient l'existence d'un Dieu unique, le peuple adorait une infinité de dieux incorporés dans les animaux sacrés. Aussi avons-nous retrouvé un grand nombre de lions, hyènes, léopards, chacals, crocodiles, ânes, chats, chiens, bœufs, ibis, poissons, etc., interprétés de façon souvent magistrale dans la pierre ou la terre cuite, ou peints aux murs des hypogées.

Les *Chaldéo-Assyriens* ont aussi représenté leurs dieux et leurs génies sous la forme animale. C'est ainsi qu'ils disposaient aux portes de leurs palais des taureaux androcéphales, bons génies chargés de neutraliser l'influence des mauvais. Le musée du Louvre en possède plusieurs d'un modèle vigoureux et

précis ainsi que des bas-reliefs où, dans des scènes de chasse et de bataille, le style brutal et cruel des Assyriens atteignait à une incroyable vérité.

Le *Grecs* n'adoraient pas les animaux, mais ils en avaient consacré à leurs dieux et les représentaient auprès de ceux-ci comme attributs; de même que les Orientaux, ils créèrent des êtres fantastiques tels que le dragon, l'hydre, et tant d'autres auxquels les artistes surent donner la beauté des formes, la souplesse et la vie. Des animaux se retrouvaient aussi près des héros, dont ils rappelaient quelque exploit. Quant à ceux qui furent représentés pour eux-mêmes dans un but purement artistique, il en fut de célèbres : le chien de Dionysius d'Argos, la vache sculptée par Miron furent admises à juste titre; et tout le monde connaît la légende des chevaux qui hennissent à la vue d'une cavale peinte par Apelle.

L'art des *Romains* produisit aussi une quantité considérable d'animaux, tant comme attributs consacrés aux dieux que comme études de nature. Le musée du Vatican en possède de toutes sortes dans lesquels une observation aiguë et pénétrante est servie par un dessin puissant. Notons particulièrement la célèbre louve nourrissant Rémus et Romulus.

Chez presque tous les peuples primitifs on trouve des animaux sacrés. De nos jours encore, l'État de Wisconsin en Amérique est parsemé de tertres en forme de mammifères, d'oiseaux, de reptiles, élevés par les Peaux-Rouges. Ceux-ci ont, de plus, multiplié sur eux-mêmes, sur leurs armes et leurs outils, la représentation plus figurative qu'artistique de leur « totem », c'est-à-dire de l'animal que chaque tribu se reconnaissait pour ancêtre ou pour symbole.

Entre les innombrables monstres des arts orientaux, citons les représentations indiennes du dieu Vichnou qui ont souvent une tête de sanglier; celles de Ganeça, une tête d'éléphant. Le musée de Cluny possède un bas-relief provenant d'un monument celtique découvert sous le chœur de Notre-Dame de Paris et représentant un taureau au-dessus duquel sont des oiseaux avec l'inscription : *tarvos trigaranus.*'

II. Civilisation chrétienne. — *Animaux symboliques et fantastiques.* — Dans l'art chrétien il est à peine besoin d'indiquer la figuration du Saint-Esprit par une colombe : tous les arts l'ont popularisée, de l'origine à nos jours mêmes. Les innombrables poissons qui représentèrent symboliquement, tantôt le Christ, tantôt le chrétien régénéré par les eaux du baptême, n'ont pas plus que les têtes d'âne des *graffiti* à être étudiés ici, l'art n'y paraissant guère; mais il en est autrement du symbole de l'Agneau. Dans les catacombes, l'Agneau divin est souvent placé sur une petite éminence d'où coulent quatre ruisseaux figurant la foi chrétienne répandue du Nord au Sud et de l'Est à l'Ouest par les quatre Évangiles. Dans les miniatures, peintures et sculptures du Moyen Age, nous le retrouvons souvent. Au xv^e^ siècle, le retable de l'Agneau mystique des frères Van Eyck, terminé par Jean en 1422, est une des œuvres les plus importantes pour l'histoire de l'art et mérite une étude approfondie que nous ne manquerons pas de faire avec celle des travaux des deux célèbres peintres.

Notre-Seigneur Jésus-Christ fut encore représenté sous la forme du pélican qui se donne lui-même en pâture à ses petits; de la licorne, symbole de force indomptable et qu'une vierge seule peut saisir; du lion, que les antiques légendes nous font voir ressuscitant d'un souffle ou d'un rugissement ses petits morts-nés, et qui passait pour dormir les yeux ouverts; tel Jésus a paru s'endormir du sommeil de la mort, alors qu'il veillait en vertu de sa divinité. Le lion représente aussi la résurrection pour la même raison; puis saint Marc, le courage du juste; ou enfin, symbole opposé aux autres, la force cruelle et l'Antéchrist. Quatre animaux couverts d'yeux et pourvus de six ailes entourent le trône de Dieu dans l'Apocalypse; les tapisseries d'Angers après les livres d'Heures donnent une interprétation pleine de pittoresque et d'intérêt de toute cette fantastique faune apocalyptique. Quatre animaux ailés sont donnés pour attributs aux quatre évangélistes : nous avons déjà vu que le lion représente saint Marc qui parle tout d'abord dans son évangile de la voix de celui qui crie dans le désert; le veau, c'est saint Luc; l'aigle qui passe pour regarder en face le soleil même, saint Jean qui considère tout d'abord le Verbe éternel lui-même. Saint Matthieu est représenté par l'homme ailé, à cause de la généalogie humaine du Christ par laquelle commence son livre.

Dans la pensée des artistes chrétiens, il s'agit bien là d'animaux, mais d'animaux mystérieux auxquels on donne parfois des corps d'hommes, tenant un livre ou un rouleau. Une autre combinaison consiste à les greffer tous quatre sur un même tronc; mais ils sont le plus souvent séparés. Un motif, que reproduisent souvent les vitraux et les tympans de nos abbayes ou de nos églises, trouve, au portail de Chartres, une de ses plus magnifiques interprétations (xii^e^ siècle) : c'est le Christ en gloire entouré des quatre animaux évangéliques.

Excitée par les recherches d'un symbolisme subtil, l'imagination de nos artistes enfanta des monstres comparables à ceux des orientaux et aux anciens dont ils s'inspiraient : le dragon aux ailes de chauve-souris représenta le démon; le basilic, la mort; l'aspic, sous les apparences d'un coq à queue de serpent, le péché; la sirène musicienne, la volupté du monde. Le désir de faire entrer dans le temple de Dieu toutes les créatures connues et inconnues y fit représenter tour à tour ces animaux fantastiques et ceux des légendes antiques, des représentations du zodiaque avec la faune de nos pays et ce que l'on connaissait des faunes exotiques. Après Charlemagne, qui avait déjà blâmé ces excès, saint Bernard protesta : « A quoi bon, écrivait-il, ces ridicules monstruosités, ces admirables beautés difformes, ou ces difformités si belles ? Que font là ces figures de singes immondes, de lions féroces, de monstrueux centaures, demoitiés d'hommes, de tigres tachetés, de guerriers combattants, de chasseurs sonnant de la trompette ? Vous pourriez y voir plusieurs corps sur une seule tête; puis plusieurs têtes sur un seul corps; là un quadrupède avec une queue de serpent; là une bête affreuse, cheval par devant, chèvre par derrière; ici un animal à cornes qui porte la croupe d'un cheval. C'est enfin une telle variété de formes bizarres et merveilleuses qu'on a plus de plaisir à lire dans les marbres que dans les livres, et à passer tout le jour à ces œuvres singulières qu'à méditer sur la loi divine. »

Les artistes entendirent ces raisons et s'assagirent. On ne vit plus à la période gothique les monstres entrelacés et grouillants grimper aux pieds-droits des portails, comme à Souillac; ceux qui symbolisaient l'erreur ou le péché, cependant, furent encore placés sous les pieds du Christ ou des saints, ceux qui symbolisaient les vertus auprès d'eux. L'abus qu'en avait fait l'ornementation fut réprimé; et si les mêmes thèmes subsistèrent tout en se modifiant progressivement, ils furent généralement relégués dans ce que l'on pourrait appeler la décoration accessoire de l'église, les stalles de chœur ou les vitraux par exemple. D'autres fois, comme au portail de Rouen, une multitude de figures invraisemblables, hideuses ou cocasses, ne sont que la fantaisie déréglée d'une imagination trop riche.

Animaux accompagnant les saints. — Des animaux non plus fantastiques, mais copiés sur la nature, non plus symboliques, mais rappelant certains épisodes de la vie des saints, sont représentés auprès de ceux-ci ou des personnages de l'Ancien Testament. Le jeune Tobie ne part pas en voyage avec l'ange sans emmener son chien; et depuis le huchier parisien Richard Falaize dans les stalles de Champeaux en Seine-et-Marne, jusqu'au grand peintre Rembrandt dans son beau tableau du Louvre, l'artiste qui retrace la scène y place consciencieusement l'animal. Nombreux sont les saints qu'un animal aide à distinguer : c'est saint Eustache dont un loup et un lion emportent les deux fils; saint Roch, à qui un chien apporte un pain de la table du seigneur de Plaisance. On retrouve souvent saint Aubert, à qui apparaît un cerf portant un crucifix entre ses bois. Le portail de la délicieuse chapelle du château d'Amboise, consacrée sous le vocable du saint, est orné d'un charmant relief représentant la scène qui inspira tant d'artistes et que M. Maurice Denis retraçait en 1897, entourant de scènes de chasse et de prière un panneau central tout imprégné d'un souffle mystérieux.

Mais nous ne pouvons songer à mentionner ici tous les saints généralement accompagnés d'animaux : la connaissance de leur vie suffit à les faire reconnaître.

Les animaux dans l'art profane, artistes animaliers. — Si nous considérons l'art profane; nous y voyons une large place réservée à la faune; là, en dehors des bêtes féroces ou des bêtes de chasse, mentionnons particulièrement les chevaux et les chiens, dont la souplesse agile, la force ou le brillant pelage ont souvent tenté nos artistes. Ce sont les chevaux au dessin précis et ferme des « batailles » d'Uccello, des estompes d'Albert Dürer; les chevaux magnifiques d'Andrea del Sarte dans son « César recevant des tributs »; ceux de Géricault puissamment dessinés et peints, sans oublier le groupe des chevaux de Marly, sculpté par Guillaume Coustou et Coysevox.

Le chien, très apprécié de beaucoup d'artistes pour la note joyeuse qu'il permet d'introduire dans les accessoires d'un tableau, finit par être employé avec excès : il a sa place dans les tableaux religieux d'un Véronèse (Disciples d'Emmaüs), d'un Tiepolo (la Cène); dans les scènes solennelles d'un sacre de Rubens, qui peint d'ailleurs merveilleusement et puissamment les animaux de toutes sortes. Les chiens des meutes royales auront plus tard leurs peintres particuliers avec Oudry et Desportes, à qui l'on doit aussi de magnifiques chasses et études d'animaux.

Parmi les artistes animaliers, spécialisés dans ce genre, citons les Bassan; Fr. Snyders, élève et collaborateur de Rubens dans ses combats de bêtes féroces; le Hollandais Paul Potter dont le « Taureau » est justement célèbre; enfin Rosa Bonheur et Troyon avec leurs bestiaux; Philippe Rousseau avec ses scènes animées; l'Anglais Ansdell; le Belge Stevens; — en sculpture : Barge, maître du genre, dont le Louvre et plusieurs grands musées possèdent de superbes bêtes féroces; Frémiet et Cain avec le « Lion et ses petits » du Palais des Beaux-Arts de la Ville de Paris, et les petits bronzes nombreux tant reproduits par l'industrie.

Carletta Dubac.

ANIMISME (dans l'histoire des religions). — L'animisme est une théorie tendant à expliquer naturellement l'origine des religions et la croyance à la divinité.

Notion. — L'Animisme rentre dans les thèses évolutionnistes et, parmi elles, dans celles de l'école anthropologique qui, pour éclairer l'origine des religions, interroge, non les langues ou les littératures, mais les conceptions des peuples les plus inférieurs ainsi que les survivances des usages primitifs chez les civilisés A sa base donc se trouvent les recherches anthropologiques, le folk-lore et la philosophie positiviste.

Historique. — L'idée-mère de la théorie est extrêmement ancienne, puisqu'on la trouve déjà nettement exposée dans Lucrèce, l. V; elle remonte donc pour le moins à Épicure. « Les dieux furent d'abord les figures de nos rêves et les puissances résidant dans les éléments » :

In rebus vires divæ quæ cuncta gubernant.

De son côté J.-J. Rousseau, dans l'*Émile*, l. IV, écrivait : « L'homme a commencé à animer tous les êtres dont il sentait l'action... Il en fit des dieux aussitôt qu'il en fit des corps, » édit. de Paris, 1822, t. VII, p. 116, et l'abbé Bergier attribuait de même l'*Origine des dieux* (titre d'un de ses ouvrages) à cette mentalité enfantine qui prête une âme à toutes choses.

Mais c'est au XIXe siècle que cette théorie a vraiment pris corps et qu'elle est apparue dans la science sous le nom d'animisme. Avec une remarquable puissance communivative, Tylor (Edw.-Burnett, né en 1832) lança le mot et l'idée réduite en système dans un ouvrage remarquable : *Primitive Culture*, Londres, 1871 : trad. fr., *La Civilisation primitive*, par Brunet et Barbier, Paris, 1876-78. En voici les grandes lignes :

1° Point de départ : l'homme conçoit d'abord l'idée de l'âme humaine, cela sous l'influence de deux séries de phénomènes : la veille, le sommeil, l'extase, la maladie et la mort, d'une part, — les rêves et les hallucinations d'autre part, Les « premiers philosophes sauvages » sont arrivés par là à l'idée d'une activité séparable du corps, une sorte d'ombre ou de vapeur, cause des phénomènes observés. « Les esprits, dit expressément Tylor, sont essentiellement des causes personnifiées. »

2° Conception des esprits purs : esprits désincarnés, dégagés du corps, ou âmes des ancêtres d'une part, et de l'autre, esprits tout court. Par eux le sauvage s'explique les maladies, les possessions, etc. Telle est la seconde étape de sa croyance. C'est aussi l'origine du culte des ancêtres, de la sorcellerie et du fétichisme.

3° Divinités locales de la nature. Appliquant le même procédé à la nature entière, le primitif fait un pas de plus quand il conçoit tous les éléments et toutes les parties du monde physique comme animés également par des esprits. De là le culte des arbres, des eaux, des animaux (le totémisme), des montagnes, de toutes les divinités locales en un mot : à ce moment le polythéisme est né.

4° Polythéisme supérieur : des divinités particulières on passe à la pensée de divinités supérieures aux autres, mais toujours conçues cependant comme semblables à l'homme.

5° Enfin, dernière étape, la divinité suprême. L'une des divinités précédentes s'élève au premier rang, que ce soit un premier ancêtre ou quelque divinité de la nature dont le rôle aura paru plus impressionnant. De sorte que si la dégénérescence, reconnaît Tylor, peut, dans certains cas, rendre compte des croyances des races inférieures, bien souvent aussi l'animisme et l'évolution, déclare-t-il, suffisent à expliquer la notion de divinité suprême. Le monothéisme peut ainsi émerger du polythéisme.

Dans sa vaste synthèse évolutive, H. Spencer ne pouvait manquer de reprendre une théorie aussi remarquablement documentée et si fortement agencée. Mais ce fut en la modifiant. Il rattacha tout autre culte au seul culte des ancêtres. « Le culte des ancêtres est la racine de toute religion ». *Principes de sociologie*, trad. Cazelles, Paris, t. I, p. 563. Sur ce terrain réduit Spencer ne fut guère suivi. Au contraire Tylor fit école et son animisme eut une vogue considérable.

En Angleterre, A. Lang, qui devait le combattre victorieusement par la suite; en Allemagne, Wundt, qui adopta l'animisme alors qu'il chancelait déjà et le transforma en un démonisme pur et simple; en Hollande, Tiele, le créateur de l'histoire des religions; en France, A. Réville, en furent les principaux protagonistes. Fustel de Coulanges n'est pas sans lui devoir beaucoup.

L'animisme actuel. — De la construction tylorienne, les disciples du maître furent les premiers à sentir et parfois à montrer le côté arbitraire; ils n'en gardèrent en somme que le principe de l'évolution, avec deux corollaires : celui de l'uniformité des lois évolutives, celui du progrès continu. Ils restèrent fidèles à la méthode, qui est la méthode comparative.

Actuellement par animisme on n'entend plus guère qu'une évolution « aux termes de laquelle toutes les religions, anciennement sinon originellement, auraient admis la croyance à l'activité multiple de diverses classes d'esprits présidant aux éléments (*naturisme*) logés ou incorporés dans certains objets (*fétichisme*), esprits des morts devenus objets d'un culte (*nécrolâtrie ou mânisme*), esprits indépendants (*spiritisme*). Il prête donc à quelque confusion et l'on conçoit que certains auteurs préfèrent l'éviter. » P. Pinard de la Boullaye, *loc. cit.* infra, t. I, p. 365.

Préanimisme. — Plus récemment s'est répandue une théorie dérivée de la précédente, mais qui cependant en constitue une première critique, sous le nom de préanimisme. C'est celle qui admet l'existence d'éléments religieux ou aptes à devenir religieux antérieurement à la croyance aux esprits. Le P. Pinard de la Boullaye ramène les systèmes préanimistes aux trois types suivants :

1° Préanimisme panenthéliste ou panvitaliste : avant de concevoir des esprits derrière les phénomènes, le primitif y voit des volontés, des intentions favorables ou nuisibles (J.-M. Guyau; A. Réville);

2° Préanimisme magique ou dynamiste : auparavant encore le primitif a conçu des choses merveilleuses, des forces surnaturelles que la magie peut capter (Marett, le créateur du préanimisme; Hubert et Maus; Lévy-Bruhl);

3° Préanimisme théiste : mais auparavant encore le primitif a conçu l'idée d'êtres suprêmes, législateurs du monde moral, créateurs du monde physique. Nombre de faits prouvent que les peuples les plus primitifs possèdent ces notions que tout homme au premier éveil de la conscience peut fort bien tirer de la première expérience d'une causalité objective (A. Lang, W. Schmidt).

Critique. — 1° *L'animisme tylorien.* L'animisme tel que l'a conçu Tylor n'est plus accepté des savants actuels : cela résulte de l'exposé historique qui précède. C'est qu'en effet il porte en lui plusieurs tares originelles.

D'abord il présuppose l'évolutionnisme dont il n'est qu'une application et il est passible des mêmes reproches. D'un autre côté, Tylor part d'une fausse définition de la religion; c'est, dit-il, « la croyance à des êtres spirituels; » il laisse de côté l'essentiel, le divin.

D'autre part l'origine attribuée à la notion d'âme humaine est factice et inconsistante. Dürkheim, dans son ouvrage sur *Les formes élémentaires de la vie religieuse*, insiste sur l'invraisemblance du rôle attribué aux rêves : ceux-ci, plus que vraisemblablement, ne posent à l'esprit du primitif aucune espèce de problème et, en tout cas, ce n'est pas la solution imaginée par Tylor qui prévaudrait. Le sauvage aurait bien plutôt reconnu dans ses rêves des souvenirs ou des illusions.

Entre la croyance à la survivance et le culte des mânes, il y a un abîme immense que Tylor n'est pas arrivé à combler. Voir Manisme. Or, « du moment que le culte des morts n'est pas primitif, dit justement Dürkheim, l'animisme manque de base. » *Loc. cit.*, p. 91.

De même l'attribution d'une âme aux phénomènes naturels n'explique nullement le culte de la nature, pas plus que l'idée d'esprits purs n'implique un caractère divin ni un culte d'adoration.

Enfin l'animisme est contraire aux faits. Depuis Tylor on a accumulé les observations montrant la notion d'Être Suprême répandue chez les peuplades primitives de toutes les régions du globe et, dans bien des cas, on a pu établir que cette notion y est indigène et non le résultat d'un apport par des missionnaires A. Lang, Mgr Le Roy, le R. P. Schmidt ont fourni la démonstration irréfutable de ce fait.

De l'animisme tylorien il reste donc bien peu de chose : on a compris combien est inadmissible une thèse qui subordonne toute notion religieuse à la distinction d'un élément spirituel dans l'humanité, et aussi que, si l'animisme était vrai, la religion ne serait en définitive, selon la forte expression de Dürkheim, qu'un rêve systématisé et vécu, une représentation hallucinatoire.

2° *Le préanimisme.* — Les thèses préanimistes ont l'avantage de montrer la faiblesse des systèmes précédents et aussi d'éclairer à la fois l'origine de la magie et l'influence de celle-ci sur les religions. Mais, outre qu'elles sont trop systématiques en voulant tout expliquer par un seul principe arbitrairement choisi, il n'est nullement prouvé qu'un stade comme celui que proposent les panenthélistes et les préanimistes dynamistes ait jamais existé. D'ailleurs les faits invoqués par les préanimistes théistes parlent à la fois contre les différentes thèses précédentes.

3° *Le fait animiste.* — Le fait qui demeure, en dehors de tout système et de toute contestation, c'est l'existence de croyances religieuses et morales élevées en même temps que la croyance aux esprits, chez les peuples les moins civilisés. Voir Non-Civilisés.

Pinard de la Boullaye, *L'étude comparée des religions*, Paris, 1922; Descamps, *Le génie des religions*, Paris-Bruxelles, 1923; Le Roy, *La religion des primitifs*, Paris, 1909; Schmidt, *La révélation primitive*, trad. Lemonnyer, Paris, 1914; *Dict. apol. foi cath.*, résumé d'un travail très fouillé mais déjà un peu dépassé de A. Borchert, *Der Animismus*, Fribourg-en-Brisgau, 1900; V. Cathrein, *Die Einheit der sittlichen Bewustseins der Menscheit*, Fribourg-en-Brisgau, 1914.

P. Fournier.

AN MILLE. — A en croire certains historiens, les populations de l'Europe entière qui vivaient au x^e^ siècle auraient cru à la fin du monde pour l'an mille. Terrifiés par cette perspective, les fidèles auraient, dans l'intention d'obtenir une bonne mort, abandonné presque tous leurs biens à l'Église. Ainsi parlent, à la suite de Michelet, un Henri Martin, un Duruy, un Flammarion. Mais ce n'est là qu'une légende qui n'a pas d'attestation avant le xvi^e^ siècle. Si l'on consulte les documents et les chroniques de l'époque, on s'aperçoit que les prétendues terreurs de l'an mille n'ont pas existé. Les dix textes où l'on a cru en trouver la preuve n'ont pas la signification qu'on leur prête. Les uns, antérieurs d'un siècle à l'an mille, — par exemple, le concile de Trosly de 909, — parlent en termes vagues du cataclysme final, comme l'ont fait de tout temps certains mystiques; d'autres, comme le *Libellus de Antichristo* du moine Adson, parlent bien de la fin du monde, mais sans préciser une date; d'autres enfin, qui visent aussi la fin du monde, ont été écrits après l'an mille : tel le texte des *Annales de Quedlimbourg*, qui n'est pas antérieur à l'an 1014. Bref, aucun document antérieur à

l'an mille ne nous dit expressément que le monde attendait sa fin pour cette date.

En revanche, nombre de documents qui n'auraient pas manqué de signaler cette idée, si elle avait été courante, n'y font pas allusion. Des cent cinquante bulles de papes qui ont été expédiées pendant les trente dernières années du xᵉ siècle, des vingt conciles qui se sont tenus de 990 à 1000, aucun ne parle de cette date fatale. Le concile de Rome de 998, par exemple, inflige au roi Robert une *pénitence de sept ans*, c'est-à-dire jusqu'en 1005. Étrange manière d'annoncer la fin du monde pour l'an mille! En 990, au Puy, en 998, dans une ville qui n'est pas désignée, en l'an mille même, à Poitiers, des conciles établissent pour les années qui vont suivre les règlements de la Paix de Dieu. Ces décisions auraient-elles été compréhensibles, si la croyance à la fin du monde avait été générale?

Un autre signe plus important témoigne que, dans les années qui précèdent immédiatement l'an mille, on ne songeait guère à ce cataclysme : on construisait remparts, églises, monastères, comme aux meilleurs temps de foi. « En 990, Hugues Capet fait édifier les remparts de Laon; en 990, il fait fortifier Abbeville. Dans la seule année 997, nous relevons la fondation des monastères de Néauffle-le-Vieux, au diocèse de Chartres; de Saint-Gervais-et-Protais, au diocèse de Mende; la restauration de Saint-Étienne de Beauvais; la construction des églises de Saint-Sever en Béarn, de Bray-sur-Seine, de Morienval en Valois, d'Ahun au diocèse de Limoges, de Saint-André de Villeneuve près d'Avignon. En 998, on reconstruit les cathédrales d'Orléans et de Senlis, les abbatiales de Montmajoux près d'Arles, de Montier-en-Der, en Champagne, de Saint-Vincent du Mans. Bref, remarque un critique, de 950 à 1000, et en France seulement, près de cent vingt abbayes au monastères célèbres furent construits ou réparés. » Était-ce là une manière de témoigner la croyance à la fin du monde immédiate?

Où donc rencontre-t-on cette fameuse terreur de l'an mille que l'on nous représente comme universelle et qui, d'après Michelet, paralysait toute activité militaire, intellectuelle, matérielle? C'est, dit l'historien de Robert le Pieux, M. Pfister, *Essai sur le règne de Robert le Pieux*, p. 334, « une légende entièrement contraire à la vérité. Toujours, avant comme après l'an mille, le roi Robert a agi comme si le monde devait durer encore longtemps, il a jeté en terre les semences d'une moisson que ses successeurs devaient cueillir. » Et Noël Valois, *De la croyance à la fin du monde au Moyen Age*. Lecture faite à la séance publique annuelle de l'Institut de France, 1904, abonde dans ce sens, quand il écrit : « A part des cas exceptionnels, la chrétienté, en général, prêta une attention médiocre aux menaçantes prédictions que certains oracles lui faisaient entendre; et même au xᵉ siècle, aux approches de cet an mille que la légende représente comme un terme fatal attendu par la population, on ne trouve aucune trace d'un abattement général, d'une torpeur résignée ou d'un accablement fébrile, comme il s'en manifesterait assurément chez un peuple persuadé qu'il arrive au terme de son existence. »

Dom Plaine, *Les prétendues terreurs de l'an mille*, dans *Revue des questions historiques*, 1893; Jean Guiraud, *L'an mille*, dans *Histoire partiale, histoire vraie*, Paris, 1914, t. I, p. 208.

E. VACANDARD.

ANNE ET JOACHIM (lat. *Anna et Joachim*). — C'est par la tradition seulement que nous avons quelques détails sur les parents de la très sainte Vierge, et, s'il s'agit de leur vie, ces détails sont bien maigres. Anne, fille de Mathan, fut mariée à Joachim et demeura longtemps stérile. C'est seulement au temps de saint Augustin que le nom de Joachim (signifiant *préparation du Seigneur*) fut attribué au père de la très sainte vierge Marie. Ce nom avait quelque chose de symbolique, comme celui d'Anne qui signifie *grâce*. D'après un récit des Apocryphes, les deux époux vécurent quelque temps dans la retraite séparés l'un de l'autre. Un ange annonça à Joachim qu'il aurait une postérité glorieuse; Anne, de son côté, fut avertie en songe par un ange. Tous deux se rencontrèrent ensuite sous la porte dorée du temple et vécurent ensemble à Jérusalem. A la naissance de Marie, ils furent remplis de joie, et quand l'enfant de bénédiction eut trois ans, ils la présentèrent au temple pour l'offrir au Seigneur. On ignore combien de temps Joachim et Anne vécurent encore après cette consécration : l'époque, le lieu et les autres détails de leur mort sont restés dans l'ombre.

En 1893, on a retrouvé le tombeau d'Anne à Jérusalem. Le corps d'Anne, suivant une tradition, fut apporté de Palestine à Constantinople en 710, et placé dans une église que Justinien, deux siècles auparavant, avait élevée en son honneur. Après la prise de Constantinople, les croisés s'emparèrent du chef de sainte Anne et l'envoyèrent à Notre-Dame de Chartres.

Dans l'Église latine, la fête de sainte Anne fut célébrée le 26 juillet, pour la première fois en 1378 : elle fut concédée aux Anglais, et devint commune à toute l'Église. Supprimée par saint Pie V dans sa réforme du bréviaire, elle fut rétablie par Grégoire XII en 1584. La fête de Saint Joachim, autorisée par Jules II au début du xviᵉ siècle et placée au 22 mars, fut reportée au 20 mars par Grégoire XV. Clément XIII, en 1738, la reporta au dimanche dans l'octave de l'Assomption. Léon XIII, voulant honorer son patron, a élevé la fête au rit double de seconde classe. Dans sa récente réforme, Pie X lui a conservé ce rit et l'a fixée au 16 août. Les grecs célèbrent sainte Anne au 25 juillet, puis saint Joachim et sainte Anne au 9 septembre.

A Rome, la plus ancienne église de sainte Anne paraît avoir été Sainte-Anne *alla Marmorata* dont parle l'anonyme de Turin; les autres églises romaines de sainte Anne ou de saint Joachim, ou bien ne sont pas antérieures au xviᵉ siècle, ou bien n'ont pris qu'à cette époque le nom de sainte Anne, par exemple, Sainte-Anne de Funari, qui fut primitivement *Sancta Maria in Julia*. L'église de Saint-Joachim date seulement de 1888, époque où elle fut commencée par l'abbé Brugidou, pour commémorer le jubilé sacerdotal de Léon XIII.

Le culte de sainte Anne s'est répandu dans les diverses contrées de l'Europe et jusqu'en Amérique. En Bretagne, à Sainte-Anne d'Auray, il existe un pèlerinage célèbre qui remonte au commencement du xviiᵉ siècle : il eut pour origine la découverte d'une statue de la sainte dont elle avait par révélation signalé l'existence à un vieux paysan nommé Yves Nicolazic.

J. David, *Sainte Marie Antique, étude liturgique et archéologique*, Rome, 1911; Gérardin, *Les gloires de saint Joachim et de sainte Anne dans toute l'Église en général, et en particulier en France et en Italie*, Paris, 1884.

J. BAUDOT.

ANNÉE LITURGIQUE. — I. Formation. II. Mystique et pratique.

Nous devrons dans une série d'articles étudier les différents temps de l'année liturgique. Nous n'avons donc à donner ici qu'un aperçu très général.

I. FORMATION. — La division naturelle du temps en années invite l'homme à fixer ses souvenirs autour de certains anniversaires. L'année liturgique est ainsi formée d'une suite d'anniversaires religieux. Ces anniversaires vinrent se mêler de bonne heure à la trame ordinaire de la prière quotidienne et de la prière solennelle, plus proprement liturgique, du dimanche.

Le cycle pascal. — L'anniversaire central, c'est Pâques. La liturgie chrétienne, héritière de la synagogue, trouvait cette fête dans son héritage, mais la chargea d'une signification nouvelle. Reliant la piété chrétienne à la piété des pères, Pâques demeura l'anniversaire de la délivrance d'Israël, mais commémora surtout une autre délivrance, une autre et triomphale rédemption : le salut accompli par la passion du Christ, consommé par sa résurrection.

Dès le second siècle, un jeûne, d'environ six semaines, précédait la fête pascale : ainsi s'établit avant Pâques un temps de pénitence, qui passa dans la liturgie. Ce temps devint, surtout au IVe siècle, une période de préparation au baptême pour la portion choisie des catéchumènes qu'on appelait compétents, illuminands, élus. Ces élus, Renés avec le Christ durant la nuit de résurrection, fêtaient, pendant huit jours solennels, la régénération qui les faisait fils de Dieu : ainsi Pâques donna encore le type de l'octave. L'allégresse pascale se prolongeait d'ailleurs, dès le second ou le troisième siècle, durant cinquante jours, c'est-à-dire jusqu'à la Pentecôte, autre fête héritée des juifs et qui commémorait aussi un grand souvenir chrétien : d'où un temps liturgique joyeux après Pâques comme il y avait avant Pâques un temps liturgique pénitentiel. La Pentecôte, marquée par l'effusion de l'Esprit, devint aussi un jour de choix pour l'initiation chrétienne : les Renés du jour de la Pentecôte nous ont donné une autre octave qui prolongea d'une semaine le temps pascal. Tout ce cycle est formé complètement au Ve siècle.

Le cycle de Noël. — Au début du IVe siècle, les grecs célèbrent, le 6 janvier, les Épiphanies ou manifestations du Seigneur; Rome le 25 décembre fête sa Nativité. Ce sont à l'origine des anniversaires isolés. Mais, au cours de ce même siècle, l'Orient emprunte Noël à l'Occident, et les Gaules, puis Rome reçoivent l'Épiphanie. Vers la fin du Ve siècle, la pratique de l'Avent, dont on trouverait plus tôt certains indices orientaux et espagnols, s'établit de façon définitive, grâce sans doute à l'initiative de Perpetuus de Tours. Ainsi se forme autour de Noël un cycle de la Nativité comme il y avait autour de Pâques un cycle de la Résurrection.

Intervalles entre les deux cycles. — Diverses influences, avant le VIIIe siècle, firent anticiper la préparation de Pâques jusqu'à la septuagésime, élargissant ainsi le cycle pascal. Des essais analogues furent tentés pour l'Avent : on prétendit le commencer à la Saint-Martin, voire dès la fin de septembre; mais ces essais ne réussirent pas. Les deux cycles liturgiques, tels qu'ils demeurèrent constitués, remplissent donc à peine la moitié de l'année; ils laissent entre eux deux intervalles, le premier de une à cinq semaines entre l'octave de l'Épiphanie et la Septuagésime, le second de cinq mois au moins et qui dépasse parfois six mois, de la fin de l'octave de la Pentecôte au premier dimanche de l'Avent.

Les intervalles entre les deux cycles portent habituellement le nom de temps d'après l'Épiphanie, temps d'après la Pentecôte. Ces expressions sont commodes, mais il ne faut pas s'imaginer qu'elles correspondent, dans la réalité liturgique, à ces autres expressions : temps de Noël, temps pascal. En étudiant, à l'article DIMANCHE, les dimanches après l'Épiphanie et les dimanches après la Pentecôte, nous verrons que ces *temps* ne comportent aucune détermination liturgique particulière. La prière permanente de l'Église s'y continues ans affecter de caractère spécial, et qui soit propre à ces temps.

Temporal et sanctoral. — Par temporal on entend le propre du temps, par sanctoral le propre des saints. Comme on commémorait l'anniversaire de la passion, de la sépulture et de la résurrection du Seigneur, on commémora de bonne heure l'anniversaire des martyrs, puis celui des autres saints.

La date des fêtes des saints est ordinairement déterminée par l'anniversaire de leur mort, de leur déposition, ou de leur translation, assez rarement par une relation avec le cycle liturgique proprement dit. Il en va ainsi toutefois de quelques-unes des fêtes de la Vierge, en relation étroite avec les mystères du Seigneur: Notre-Dame d'ailleurs, après avoir attendu cinq ou six siècles sa première fête dans l'Église latine, a vu se former en son honneur un vrai cycle de solennités.

La multiplication des fêtes a créé une sorte de conflit entre le propre des saints et le propre du temps. La récitation de l'office des saints, la célébration de leur messe empêchent en effet l'office et la messe du temps et cependant la véritable vie liturgique suppose avant tout le respect des deux grands cycles du Seigneur. Aussi les rapports entre le temporal et le sanctoral, réglés de façons diverses au cours des siècles, ont-ils été déterminés, dans la réforme de Pie X, de manière à sauvegarder le plus possible l'office et la messe des dimanches et féries, surtout dans les temps liturgiques proprement dits, c'est-à-dire durant les deux grands cycles.

II. MYSTIQUE ET PRATIQUE. — Le Christ est au cœur de l'année liturgique. A peine est-il besoin de le redire. C'est par lui que toute prière s'adresse à Dieu; dans la prière liturgique par excellence, la messe, lui-même vient prier avec nous; et par la succession des divers temps, l'année liturgique évoque tous ses mystères. L'Avent renouvelle l'attente d'Israël, Noël rappelle la naissance du Seigneur, l'Épiphanie ses manifestations, le carême qu'il fut pénitent pour nous, la Passion et la Semaine Sainte qu'il est mort pour nous. Et Pâques nous assure que, né et mort pour nous, pour nous aussi, suivant le mot de saint Paul, il est devenu « le premier-né des morts. »

Évoquer, honorer, bénir le Christ en ses mystères, voilà le dessein de la liturgie; communier à ses mystères, c'en est le fruit. Les grands spirituels du XVIIe siècle français, Condren et Olier, ont appris à leurs disciples cette prière : « O Jésus vivant en Marie, venez et vivez en vos serviteurs, en l'esprit de votre sainteté, en la plénitude de votre vertu, en la perfection de vos voies, en la vérité de vos vertus, en la communion de vos mystères. Dominez sur toute puissance adverse, en votre Esprit, à la gloire du Père. » Cette prière, bréviaire de la vie intérieure, ne résume pas moins l'esprit de la liturgie. Et aussi bien ne faut-il jamais dissocier la vie intérieure de la vie liturgique. Le chrétien, au cours de l'année liturgique, en suivant les textes et les rites vénérables, en les méditant, en les savourant, communie aux mystères de Jésus; par la pensée, le souvenir, le désir, la prière, il s'engage sur ces voies parfaites que lui ouvrit Jésus; ainsi se pénètre-t-il de l'esprit même qui animait Jésus et le faisait substantiellement saint; la vertu de Jésus, son énergie efficace agit en lui, l'établit en la vérité des vertus de Jésus. Et tout ce travail du chrétien transfiguré à l'image de Jésus, comme la vie même de Jésus tourne à la gloire du Père.

Tel est le fruit du cycle liturgique. Mais les fêtes des saints, si on les entend bien, portent même fruit. Il y faut toujours chercher Jésus vivant en Marie, en ses apôtres, en ses martyrs, en tous les saints. Il y faut toujours trouver Jésus. Une des plus curieuses oraisons du missel romain commence ainsi : « Fais-nous apprendre, ô Seigneur Dieu, à l'école de Paul l'Apôtre, la science suréminente de Jésus-Christ... » A l'école de saint Paul, ou de n'importe quel saint, le chrétien doit toujours apprendre Jésus. P. PARIS.

ANNUNZIO (Gabriele d') naquit à bord d'un d'un vaisseau en pleine Adriatique, en 1864. Il avait à peine quinze ans quand il publia son premier volume de poésies, *Primo vere* (1879). La hardiesse des thèmes, la vivacité du coloris, la richesse des descriptions, le tour lyrique et l'accent passionné de ces premiers chants attirèrent tout de suite l'attention du public lettré et valurent au jeune auteur des éloges enthousiastes. Grisé d'un si beau succès, il se jeta éperdument dans la littérature et publia successivement *Canto novo* (1882), *Intermezo di rime* (1883), *Isotteo* (1886), *La Chimera* (1888), *Élégie romane* (1892), *Poema paradisiaco* (1893).

En même temps, il cultivait la nouvelle, le roman et le drame. Ses principaux romans ou recueils de nouvelles sont : *Terra virgine* (1882), *Il libro delle Virgini* (1884), *San Pantaleone* (1886), *Il Piacere* (1889), *Giovanni Episcopo* (1892), *L'Innocente* (1892), *il Trionfo della morte* (1894), *Le Virgini delle rocce* (1896), *il Fuoco* (1899), *Forse che si, forse che no* (1910).

Comme dramaturge, il a donné : *Il Sogno d'un mattino di primavera* (1897), *La Citta morta* (1898), *Il Sogno d'un tramento d'autunno* (1898), *Gioconda* (1898), *la Fille de Jorio* (1905), *La Nave* (1908), *Le Martyre de saint Sébastien* (1911), *La Pisanelle* (1912), *Le Chèvrefeuille* (1913), *Phœdre* (1923).

La vie de M. d'Annunzio fut aussi féconde en événements de toute espèce que sa plume en vers, romans, nouvelles et drames. Enivré par le succès de ses débuts, il se crut tout permis et ne résista pas à la fringale de plaisirs qui le talonnait. S'imagina-t-il, avec cette belle outrecuidance que donnent une jeunesse trop heureuse et un talent trop encensé, que son génie le mettait à part et au-dessus de l'humanité, que tout lui était dû de ce qui flattait ses goûts et éveillait son caprice? Toujours est-il qu'il fit scandale et que la presse retentit souvent des échos de ses débauches. En particulier ses démêlés avec la Duse « aux belles mains » défrayèrent de longues semaines la chronique scandaleuse des journaux. Il acquit à ce régime une réputation solide de viveur et l'*Ami du Clergé* put affirmer avec de bonnes raisons que « c'était bien un des plus répugnants personnages qui soient entrés dans l'histoire littéraire. » Cité dans *Romans à lire* de M. l'abbé Bethléem, p. 64.

La guerre de 1914-1919 lui fournit l'occasion de se réhabiliter devant l'opinion publique. Il en profita largement. Cet Anacréon de pacotille, cet Ovide délayé et ranci, se mua en un Tyrtée véhément et puissant. Ses discours enflammés excitèrent le peuple italien à voler au secours de la civilisation latine menacée. Il fut un des meilleurs tenants de l'alliance française et peut-être que son influence fut prépondérante dans le parti auquel s'arrêta l'Italie de se ranger à nos côtés. Il fit mieux encore, il s'engagea et l'on sait la belle conduite qu'il eut sur le champ de bataille.

L'armistice du 11 novembre 1918 ne lui fit pas déposer les armes. La ville de Fiume où se trouvaient de nombreux Italiens avait été refusée à l'Italie. N'écoutant que son patriotisme, d'Annunzio s'empara de Fiume à la tête de quelques bataillons de volontaires, ses « Arditi », prit en mains le pouvoir et déclara qu'il le conserverait jusqu'à l'arrivée des représentants autorisés du roi d'Italie. Les grandes puissances, signataires du traité de paix, firent bien des représentations et des réclamations, elles exigèrent bien que le gouvernement italien désavouât son trop zélé serviteur, elles le traitèrent bien de condottiere et le mirent bien hors la loi; cependant, comme il s'obstinait et que le peuple italien prenait ouvertement son parti, il fallut composer. Fiume fut adjugée à l'Italie, moins une bande de terre permettant aux Yougo-Slaves d'aborder à l'Adriatique.

Après cet éclatant succès, le plus beau certes qu'il ait remporté, M. d'Annunzio s'est confiné dans la retraite et ne s'occupe plus que de littérature.

Sa littérature est loin malheureusement de valoir sa politique. Elle est tout entière imprégnée de sensualisme, de rationalisme, de naturalisme, païenne en un mot. D'ailleurs lui-même avoue sans ambages qu'il a voulu ressusciter les dieux antiques et leur faire place à nos foyers modernes. Ses premières poésies ne laissaient aucun doute sur ses intentions. Évidemment, il fallait tenir compte des conventions littéraires, des exagérations de langage et même de sentiments pardonnable chez un tout jeune homme et, somme toute, de peu d'importance; mais le tour des idées et l'inspiration profonde de l'œuvre révélaient aux critiques avertis que les conventions littéraires étaient prises au sérieux et que les exagérations de langage correspondaient à une véritable perversion des sentiments. L'auteur n'avait plus rien de chrétien.

C'est en 1895 seulement qu'il fut connu en France du grand public. M. de Vogüé, — et cela est bien digne de son libéralisme — le présenta comme l'auteur italien le plus représentatif de la renaissance latine. Un peu plus tard, sous les auspices de Sarah Bernard, il se faisait connaître comme auteur dramatique avec la *Citta morte* (*La Ville morte*). Depuis, tous ses romans ont été traduits en français, et presque toutes ses pièces représentées sur nos théâtres. Régulièrement le scandale a été plus grand que le succès ne fut durable. C'est qu'en vérité M. d'Annunzio n'est ni un romancier, ni un dramaturge; il n'est que poète lyrique. Ses périodes artistement ciselées, ses images brillantes, renouvelées sans répit avec une abondance qui tient plus de la prodigalité barbare que de la magnificence attique, sa logique passionnée, capricante, qui enchaîne les idées et les phrases au gré des sentiments plus qu'au gré de la raison, tout chez lui dénonce le lyrique sensible aux belles formes, épris de rêves grandioses, docile aux suggestions aussi vives que changeantes des nerfs et de l'imagination, mais incapable d'un dessein suivi et d'une étude psychologique patiemment élaborée. Or c'est ce dessein et c'est cette étude qui font le romancier et le dramaturge.

Aussi, rien de plus lâche que la trame de ses romans et de ses pièces, rien de plus flou que ses personnages, rien de moins existant que leurs aventures. A chaque instant on se demande ce qu'il veut dire et où il veut en venir. Çà et là étincèlent des beautés de premier ordre, on se sent emporté par un rythme puissant, car il y a de l'éclat et du mouvement dans toutes ses œuvres, mais ce mouvement et cet éclat déçoivent parce qu'ils sont désordonnés. Je comparerais volontiers les œuvres de M. d'Annunzio à quelque bazar oriental où s'entasseraient des objets d'art à profusion, tous d'un métal très pur, tous ouvragés et ciselés dans la perfection, mais rangés au petit bonheur, et présentés, comme au cinéma, dans un mouvement vertigineux qui déconcerte l'attention, fatigue la tête et finalement ne laisse rien voir.

Il faudrait ajouter que ces objets d'art ne sont pas de ceux que l'on a coutume de montrer dans les familles chrétiennes. M. d'Annunzio, il faut le répéter, est un païen, et chez lui tout est païen, les mœurs, le langage, l'esprit, le cœur et jusqu'à l'idée qu'il se fait d'un saint. Son *Martyre de saint Sébastien* est, à ce point de vue, très caractéristique. Il débute par quelques vers en vieux français qui donnent un instant l'illusion d'un « mystère chrétien » :

> Au nom du Dieu omnipotent
> Et des martyrs ensemblement
> Entrepris avons le mystère
> Du pieux chevalier débonnayre

De saincte vie et bon maintien
Qui fust vray martyr sans le tayre.
C'est Monsieur saint Sébastien.

Mais le charme est tôt rompu. Dès le premier épisode, M. d'Annunzio nous présente non un humble et vaillant héraut du Christ, mais une espèce de jeune dieu grec d'une incomparable beauté physique. L'empereur s'en éprend, les femmes s'en éprennent, et le voilà « transfiguré à l'image d'Adonis, du beau dieu frappé que les femmes de Byblos déposaient sur un catafalque d'ébène, drapé de pourpre, à l'équinoxe du printemps. » Son agonie, — l'agonie d'un saint martyr! — s'achève sur ce « chorus syriacus » :

Il se meurt, le bel Adonis!
Il est mort, le bel Adonis!
O vierges, pleurez Adonis!...
Il descend vers les Noires Portes.
Tout ce qui est beau, l'Hadès morne
L'emporte. Renversez les torches,
Éros! Pleurez!....

Cette indécence sacrilège souleva d'indignation les catholiques et même quiconque avait le sentiment des convenances. L'indignation se renouvela quand M. d'Annunzio toucha aux drames de Sophocle, de Shakespeare, de Racine, d'Euripide et prétendit les transposer, *Electre* et *Hamlet* dans son *Chèvrefeuille*, *Phèdre* et *Hippolyte porte-couronne* dans sa *Phœdre*. Emphase, verbosité, recherche de l'effet, manque de logique, fautes de goût, sensualité répugnante, telles furent les critiques qui, de tous côtés, accueillirent ces œuvres prétentieuses et vides. Les catholiques y dénoncèrent en plus l'irréligion tantôt agressive et tantôt sournoise qui les anime d'un bout à l'autre et qui est la marque distinctive de l'auteur. L'œuvre entière de M. d'Annunzio a été mise à l'*Index* et le mérite amplement. A part quelques fragments lyriques, elle ne survivra guère d'ailleurs au temps qui l'a vue naître.

Léon Jules.

ANSBERT (lat. *Ansbertus*). — Ansbert, né à Chaussy, sur les bords de l'Epte, fut instruit, dit-on, par des maîtres éminents. On le trouve tout jeune à la cour du roi Clotaire III, où il fut fiancé à Angadrême, fille du référendaire de Clotaire. Devenu référendaire lui-même, il aspira à mener une vie de retraite, fut admis comme moine à Fontenelle sous saint Wandrille et s'y distingua par sa piété, son goût des études, son amour du travail manuel. Saint Ouen, évêque de Rouen, l'ordonna prêtre et fut heureux de lui donner un peu plus tard la bénédiction abbatiale. En 684, Ansbert fut élu pour succéder à saint Ouen : à la suite de troubles politiques, il fut chassé de son siège par Pépin d'Héristal et se réfugia dans l'abbaye de Hautmont où il reprit la vie monastique. Il mourut avant d'être réconcilié avec son persécuteur, mais son corps put être inhumé à Fontenelle. Sa fête est au 9 février dans les nouveaux propres de Rouen, Cambrai et Versailles.

E. Vacandard, *Les deux vies de saint Ansbert et la critique* dans *Rev. quest. hist.*, 1900, t. LXVII, p. 600-612.

J. Baudot.

ANSELME DE CANTORBÉRY (1033-1109). — I. La vie. II. L'homme. III. Les ouvrages. IV. L'œuvre.

I. La vie. — Eadmer, *Vita Anselmi*, dans Migne, *P. L.*, t. CLVIII, d'après Gerberon, ou, dans les Bollandistes, 21 avril. Eadmer fut le secrétaire d'Anselme.

1° *Premières années et formation.* — Né à Aoste, en Piémont, vers la fin de 1033 ou au début de 1034, de parents riches, nobles et profondément chrétiens, Anselme vécut ses premières années au milieu des monts qui bordent la vallée. Sans doute son âme dut-elle, à ce paysage d'enfance et d'adolescence, quelque chose de son élan vers les cimes, de sa majesté simple et sereine, de sa limpidité, de son humble et douce fierté. Mais bien plus profondément s'insinua en elle l'influence de son idéale mère Ermenberge. Son père Gondulphe, au contraire, ne sut guère que le contrarier et le faire souffrir. Il était prompt aux plaisirs des sens et à la colère, ambitieux, moins soucieux du nom de Dieu que du sien propre. Aussi s'opposa-t-il absolument aux premiers désirs de vie religieuse de son fils. Croyant sincère, néanmoins, il s'assagit, par la suite, et mourut bien. Dès son éveil intellectuel, l'adolescent se montra plein de goût pour la prière et l'étude. Ermenberge s'entendait, au reste, à lui inculquer doucement ses vertus humaines et sa foi. Pour ses études, on le confia d'abord à un de ses parents, homme dur, qui ne fut guère pour lui qu'un geôlier. Son humeur s'assombrit au point qu'on dut le ramener à Aoste. Au contact dilatant de sa mère et des siens, le petit Anselme retrouva toute sa gaîté et son goût de l'étude. Il étudia avec joie et plein succès chez les bénédictins de sa ville natale. Ceux-ci surent à merveille prendre cette âme aimante et, pour toujours, gagner son cœur. *Oratio* XXXIX[a]. Vers l'âge de quinze ans, Anselme connut les attraits de la vie mondaine et, à la mort de sa mère, son jeune cœur ne fut pas loin de sombrer dans les flots du siècle. *Vita*, *P. L.*, col. 52. Gondulphe s'étant mis à le persécuter sans mesure, il quitta Aoste et vint en France. Après lui avoir permis un peu d'école buissonnière, la Providence le mena droit à Lanfranc du Bec. Anselme suivit ses cours, et, à vingt-deux ans, se fit moine (1060).

2° *Le prieur et l'abbé du Bec.* — 1. *Le prieur* (1060-1078).— Anselme avait enfin trouvé sa voie. Novice dès 1060, et bientôt prêtre, il continue à se former. En 1063, Lanfranc, nommé abbé à Saint-Étienne de Caen, quitte le prieuré du Bec. Anselme, déjà éminent est appelé à lui succéder comme prieur et comme maître, sous l'abbé Herluin, fondateur du couvent. Il sait, par sa patience et sa douceur, désarmer les jalousies mesquines soulevées, d'abord, contre son avancement rapide. Le maître est admirable de clarté, de vie et d'élévation doctrinale; aussi sa réputation se répand-elle bien vite au loin. Ses élèves insistent, pour qu'il publie ses leçons; d'où la mise au jour des quatre traités ou dialogues qui comptent parmi ses premiers écrits : *De grammatico*, *De veritate*, *De libero arbitrio*, *De casu diaboli*. Malgré son succès, au moins égal, de directeur d'âmes, Anselme regrette de ne pouvoir consacrer tout son temps à l'étude. Mais ce regret humble et soumis ne le déprime aucunement et, admirable intermédiaire entre les âmes de ses jeunes religieux et le Saint-Esprit, il sait à merveille les redresser, les ouvrir, les dilater et les entraîner. Sa haute pensée, son dévouement, mais par-dessus tout l'ardente et douce affection qu'il témoigne aux caractères difficiles, lui assurent les plus réconfortantes victoires. Le cas d'Osbern, son persécuteur acharné, puis son très tendre ami, en dit long sur l'efficace de la pédagogie par le cœur. *P. L.*, col. 56, et *Lettres*, I, 4; I, 7. A force de labeur, il parvient à rendre ses novices aimables à Dieu et aux hommes de bien, *Epist.*, LX, *P. L.*, 1131. Rien d'étriqué, ni de tendu, ni de dur et d'ennuyeusement austère, dans sa manière, mais un je ne sais quoi, trop rare chez les initiateurs à la vie intérieure, qui, loin d'appauvrir les énergies natives, les développe, les purifie et leur donne de se garder unies au divin Cep. Ragey, *Histoire de saint Anselme*, Paris, t. I, c. III. Qui donc, connaissant un peu l'idéale méthode du prieur Anselme, ne voudrait avoir été initié par lui à la vie intérieure?

Très demandé au dehors, il ne savait guère se

refuser et, allant de monastère en monastère, il eut, pendant son priorat, le bonheur de restaurer la ferveur dans presque toutes les communautés de Normandie. Lanfranc, nommé en 1070 à l'archevêché de Cantorbéry, pria Anselme de l'aider, par ses moines du Bec, à relever l'Église d'Angleterre. Le succès fut très consolant. Cependant le prieur pouvait donner à la haute intellectualité une portion considérable de son temps. De ces années d'assez large loisir, datent, non seulement les ouvrages déjà mentionnés, mais beaucoup de *Lettres* de direction, voire d'administration, l'abbé Herluin s'étant déchargé sur lui des affaires du dehors. Le *Monologium*, écrit à la demande des moines et adressé à l'un d'eux, Maurice, le *Proslogium* qui le complète, quelques *Méditations*, la première (*Terret me...*) et la deuxième (*Anima mea...*), probablement, appartiennent aussi à l'époque si remarquablement féconde du priorat.

2. *L'abbé* (1078-1093). — Anselme dut, à la mort d'Herluin, se laisser imposer la dignité d'abbé du Bec. Se déchargeant, au moins partiellement, sur Maurice, Henri et le nouveau prieur Baudry, de l'administration du couvent, il continua sa vie d'étude et de direction spirituelle. Avec moins de tranquillité pourtant, car appelé par Lanfranc, il dut, à plusieurs reprises, se rendre en Angleterre, pour y parfaire l'organisation des filiales du Bec. Il fut admis à converser avec Guillaume le Conquérant et le charma. Même succès auprès du moine anglo-saxon Eadmer, qui devint son secrétaire, son intime et son biographe autorisé. Pour se frayer ainsi le chemin des cœurs, il employait la seule méthode qui réussit : aimer soi-même les autres, en esprit et en vérité. Il y aurait une belle et profitable étude à faire sur les amitiés de cet admirable bénédictin. Qu'on lise, pour en prendre une idée, ses lettres à Gondulphe, à Henri, à Maurice, à Jean, à Boson et à tant d'autres. Seulement, quand il se conciliait ainsi les cœurs, lors de ses pérégrinations en Angleterre, Anselme était fort loin de soupçonner que tout ce succès l'acheminait sûrement au poste éminent mais redoutable d'archevêque de Cantorbéry.

3° *L'archevêque de Cantorbéry.* — 1. *Sous Guillaume le Roux* (1093-1100). Lanfranc était mort en 1089 et, depuis lors, l'archevêché restait vacant. Guillaume le Roux, successeur indigne du Conquérant, s'en appropriait les revenus : *Panis Christi panis pinguis est*, aimait-il à dire, joignant le sarcasme à une rapacité sauvage. Cela dura jusqu'en 1093, date où Anselme, confiant dans les promesses du roi, dut se laisser élever à l'épiscopat. La pauvre vieille brebis et le taureau indompté se trouvaient ainsi attelés sous le même joug. Eadmer, *P. L.*, t. CLIX, col. 368. On sait la suite et comment le saint archevêque, si épris de paix, mena pourtant vaillamment la lutte contre les prétentions insolentes du roi. En 1097, il put enfin se rendre à Rome, auprès d'Urbain II, que le roi avait fini par reconnaître en 1095. En 1098, nous le trouvons au concile de Bari, où, à la demande instante du pape, il expose et défend victorieusement devant les grecs orthodoxes la doctrine catholique du *Filioque*. Sa lumineuse et embrassante synthèse enlève les acclamations des latins et l'assentiment des grecs. Urbain II, les yeux sur Anselme, s'écrie : « Bénis soient votre cœur et votre sens! Bénies soient vos lèvres et les paroles de vos lèvres! » Bernard Leib, *Rome, Kiev et Byzance, à la fin du XI^e siècle*, Paris, 1924, p. 287 sq. Anselme revient à Rome et y reste comme conseiller du pape. En 1100, Guillaume le Roux meurt et son frère Henri Beauclerc lui succède. Le primat, sur appel, rentre à Cantorbéry.

2. *Sous Henri Beauclerc* (1100-1109). Henri, qui avait évincé son frère Robert, tâche à se concilier l'archevêque en lui restituant ses terres et ses revenus : c'est l'armistice. Dés 1102, Henri ouvre le feu et, en 1103, vers Pâques, Anselme reprend le chemin de Rome. Il y reste jusqu'en 1106. Cette fois, la réconciliation sera ferme et le vieil archevêque pourra mourir en paix, le 21 avril 1109, à l'aube du mercredi saint. Anselme travailla jusque sur son lit de mort, comme en témoigne Eadmer, *P. L.*, t. CLVIII, col. 115 : « L'un de nous lui dit : « Seigneur Père, à ce que nous voyons, « vous vous en allez de ce monde fêter la Pâque à la « cour de votre maître. » Il répondit : « Si c'est son bon « plaisir, volontiers je m'y soumets. Mais s'il voulait me « laisser encore parmi vous pour me permettre au moins « d'éclaircir la question que je poursuis en ce moment, « celle des origines de l'âme, je l'accepterais avec reconnaissance ; car je ne sais si personne après moi l'éclaircira. » Belle sérénité et candeur admirable d'une très grande âme! Dieu ne lui octroya point le sursis désiré; il avait assez travaillé et bien rempli ses soixante-seize ans.

II. L'HOMME. — Le caractère intime d'Anselme rayonne admirablement à travers ses actes et ses écrits. Nous n'avons pu l'étudier du dehors, sans entrer déjà en son intérieur et, à notre tour, nous laisser prendre à son charme éminemment bienfaisant. Mais, pour le mieux connaître, il n'est que de le lire. « Le style, c'est l'homme même »; l'adage, ici, se vérifie entièrement. Dans ses *Lettres* alertes et personnelles, dans ses *Prières* et ses *Méditations* si relevées tout ensemble et si cordiales, dans ses traités, de haute philosophie ou de théologie en vol plané, partout, il se traduit, se répand, se livre et se chante lui-même. Sa dialectique, d'ordinaire fine et subtile, n'a rien d'impersonnel, elle est toute pénétrée de concret, de sentiment et de pensée. Comme Platon et Augustin, comme saint Bonaventure, beaucoup plus qu'Albert le Grand, Thomas d'Aquin ou Duns Scot, cet amoureux d'idéal et d'absolu sait unir le mouvant à l'immuable, le concret à l'abstrait, l'expérience vécue à la dialectique. N'est-ce pas là le grand et seul pleinement légitime intellectualisme? Le P. Ragey, *op. cit.*, t. I, p. 296, écrit fort justement : « Le *Proslogium* donne une voix à tout ce qui est dans l'homme. Il n'est pas une fibre de son âme... qui n'y crie : Mon Dieu et mon tout. C'est l'être humain se précipitant vers Dieu par toutes les voies... s'absorbant en lui, sans rien perdre de sa personnalité. Or cet être humain qui gravite ainsi vers Dieu..., c'est notre saint lui-même. Le *Proslogion* plus encore que ses *Prières*, est l'expression fidèle de ses sentiments les plus profonds. Il forme l'une des pages les plus saisissantes de la vie intime du saint dont nous écrivons l'histoire. » Ce qui est dit ici du *Proslogium* est vrai, toutes nuances dûment respectées, des autres ouvrages. Anselme est son œuvre même, toute l'œuvre d'Anselme est Anselme. Voilà donc l'homme : beaucoup de cœur et beaucoup de tête, un grand bon sens et une foi profonde, la candeur charmante de ceux qui se savent et se veulent et se sentent pleinement à Dieu. « Tous les gens de bien, écrivait-il lui-même, m'ont aimé qui m'ont connu... ceux-là davantage qui m'ont connu plus intimement. » *Epist.* III.

III. LES OUVRAGES. — Le premier peut-être en date, le *De grammatico*, est un exercice pratique de logique mineure, dont, aujourd'hui encore, un professeur peut tirer parti. Suit le magnifique *Monologium*, très condensé, où, à propos de Dieu *un* et *trine*, le prieur du Bec déroule, pour ses moines, le meilleur de sa pensée philosophique. Tant pis pour Lanfranc qui ne le goûta guère (*Epist.*, I, 68 et 74)! Heureux moines de posséder un tel maître; heureux maître, heureux prieur, de pouvoir mettre sur le marché une doctrine aussi haute! « Ni les Pères, ni Augustin n'avaient rien de si précis, de si puissamment raisonné, de si fortement lié sur l'essence et les attributs de Dieu, et je ne

pense pas que depuis on n'ait rien fait de si bien comme précis de théodicée ». J. Bainvel, *Dict. de théol.*, t. I, col. 1335. Dans le *Monologium*, la foi chrétienne cherche à se tirer au clair, *fides quærens intellectum*, et elle y réussit largement. Tout de même, dans le *Proslogium*, un peu postérieur, fameux surtout par l'argument dit de saint Anselme et qui consisterait à tirer, par pure analyse, de notre idée de Dieu sa réelle existence hors de nous.La lecture du *Proslogium* anselmien ne va pas sans celle du *Liber pro insipiente* du moine Gaunilon, et celle-ci requiert celle du *Liber apologeticus* d'Anselme. On trouvera dans l'art. du P. Bainvel, col. 1330 sq., l'indication d'autres écrits, dialogues, méditations ou lettres, remontant à l'époque du Bec. Pour les *Méditations et prières*, en particulier, on lira avec profit l'introduction excellente que dom A. Wilmart a mise en tête de la traduction de D. Cartel, Paris, 1923.

Le *Liber de fide Trinitatis et de Incarnatione Verbi*, commencé au Bec, sous forme de lettre contre Roscelin, fut achevé, vers 1094, par Anselme archevêque. Urbain II s'en servit au concile de Bari. Il est cité dans le *De processione Spiritus Sancti contra Græcos*, col. 311. Suivent : le *Cur Deus homo* (1094-1098), *De conceptu virginali et originali peccato* (1099 ou 1100), *De beatitudine cælestis patriæ* (1100), *De processione S. Sancti* (1101). Voir J. Bainvel, col. 1332 sq., pour les autres écrits.

Le *Cur Deus homo* (*Pourquoi l'Incarnation*) a été souvent réédité à part. Voici ce que le P. Bainvel en écrit, *op. cit.*, col. 1338, 1339 : « Avec le *Monologue*, c'est peut-être l'œuvre du saint la plus travaillée et la plus méditée; c'est aussi un des efforts les plus hardis de l'esprit humain s'exerçant sur les choses de la foi pour en avoir l'intelligence... L'argumentation d'Anselme revient à ceci : d'une part, le péché, comme offense de Dieu, exige, pour être expié, une satisfaction infinie; d'autre part, Dieu ne pouvait convenablement ni pardonner sans satisfaction, ni laisser l'homme sans réparation (c'est-à-dire le ciel sans un complément nécessaire pour les anges tombés). Mais ni Dieu ne saurait expier et satisfaire; ni aucune créature, le faire dignement. Donc il fallait un Dieu homme. » Il semble bien que saint Anselme veuille prouver la nécessité absolue de l'Incarnation : en quoi il aurait tort. Mais il lui reste l'honneur d'avoir fait la théorie de la *satisfaction vicaire*. Voir INCARNATION, RÉDEMPTION.

IV. L'ŒUVRE. — L'œuvre anselmienne ressort déjà de ce qui vient d'être exposé sur la vie, l'homme et les ouvrages. Il suffira de faire saillir quelques points touchant la méthode, la doctrine et l'influence.

1° *La méthode* tient en ces mots : *fides quærens intellectum*, ou en ces autres : *credo ut intelligam*. Il s'agit moins de produire les titres du dogme chrétien que de montrer ses harmonies avec notre nature, question d'essence ou d'intelligibilité plutôt que d'existence ou de pur fait, méthode scolastique plutôt que positive. Déjà un Origène, un saint Augustin avaient cherché à philosopher sur le donné révélé; Anselme s'y applique de dessein formé. Comme Augustin, il évite la dialectique purement cérébrale et va au vrai avec toute son âme. Cependant il ne se contente pas de la philosophie du révélé, il fait aussi de la philosophie pure, soit qu'il s'agisse de l'âme, soit qu'il s'agisse de Dieu.

2° La *doctrine*, quoique d'inspiration augustinienne, est profondément personnelle, témoin la triple preuve de Dieu du *Monologium*, et l'unique du *Proslogium*. Celle-ci a provoqué d'abondantes discussions et, depuis son apparition dans le champ de la philosophie, a été diversement interprétée et jugée. Pour le gros des scolastiques, depuis saint Thomas, l'argument du *Proslogium* est purement *a simultaneo*, passage, par seule application du principe d'identité ou de contradiction, de notre idée de Dieu à son existence absolue; c'est donc un pseudo-argument. Le problème d'interprétation reste pendant. Le P. de Beaupuy, dans la *Revue de philosophie*, 1908, M. Al. Koyré, *L'Idée de Dieu dans la philosophie de S. Anselme*, Paris, 1923, p. 240, ont émis des vues relativement nouvelles. Nous espérons y revenir dans une étude spéciale de la théodicée anselmienne, dont l'essentiel sera publié ici à l'art. DIEU. Car c'est elle surtout qui mérite d'être approfondie et exploitée dans l'œuvre du docteur magnifique.

3° *Initiateur* de génie, Anselme, pourtant, n'a pas exercé et n'exerce encore pas une influence aussi considérable que saint Bonaventure, surtout que saint Thomas. Son œuvre est moins complète et moins didactique que celle de ce dernier. De plus l'argument du *Proslogium* a faussé la perspective, le plus grand nombre de ses interprètes l'ayant, à tort, selon nous, isolé du *Monologium* auquel il s'appuie. Le XX^e^ siècle paraît plus fervent que les précédents envers la personne et l'œuvre du grand saint Anselme, docteur de l'Église, dont Pie X, le 21 avril 1909, à l'occasion du 8^e^ centenaire, nous rappelait la splendide bienfaisance. *La Civiltà cattolica*, 1909, t. II, p. 385-438.

Outre les ouvrages cités au cours de l'article, on lirait avec fruit : Domet de Vorges, *Saint Anselme*, Paris, 1901; Ch. Filliatre, *La philosophie de saint Anselme*, Paris, 1920; le numéro spécial de la *Revue de philosophie*, 1909.

Blaise ROMEYER.

ANTÉCHRIST. — On désigne sous le nom d'Antéchrist (étymologiquement anti-Christ, contre Christ) le personnage qui, avant le second avènement du Sauveur, se posera en adversaire du Christ.

I. LES DONNÉES SCRIPTURAIRES. — 1° *Saint Jean, dans ses deux premières épîtres*, est le seul auteur qui, dans tout le Nouveau Testament, nomme expressément l'Antéchrist. I Joa., II, 18, 22 : IV, 3; II Joa., 7. Il voit dans les hérétiques les précurseurs et les images de cet impie mystérieux. — 2° Sans le désigner nommément, *saint Paul, dans la seconde épître aux Thessaloniciens*, II, 3-12, nous fournit des renseignements beaucoup plus précis sur la personne et le rôle de l'Antéchrist. Mais ce qui nous frappe surtout dans ce même passage, c'est le soin avec lequel il tient à corriger les faux bruits répandus chez ses correspondants sur l'imminence de la catastrophe finale. — 3° *Dans l'Apocalypse de saint Jean*, XX, 7-10, il existe une dernière peinture de l'Antéchrist sous les traits de Satan menant le combat contre les « Saints ». — 4° Nous laissons de côté les autres allusions, Ap., XI, 7; XIII, 1-8, 11-17, qui semblent à beaucoup de commentateurs moins assurées.

II. INTERPRÉTATION DES DONNÉES SCRIPTURAIRES. — De cet ensemble de textes on peut tirer un certain nombre d'indications concernant la personne et l'œuvre de l'Antéchrist ainsi que l'époque de sa venue.

1° *Le personnage*. L'Antéchrist est un individu et non une collectivité. Il est formellement distinct de Satan qui lui prête cependant son appui et s'en sert comme d'un instrument. C'est un être humain et non pas un pur esprit. C'est l'homme pervers dans toute la force du terme. Il s'égalera à Dieu, se mettra même au-dessus de lui et réclamera des honneurs divins. Avant tout c'est un adversaire du Christ et nous sommes fondés à le considérer comme le négateur par excellence de la divinité de Jésus. Enfin, autre trait distinctif, il semble sortir du milieu des chrétiens ou des juifs, comme un hérétique.

2° *L'œuvre*. A l'apparition de l'Antéchrist se rattache une « apostasie », c'est-à-dire une grave défection religieuse due précisément aux prestiges du grand

adversaire qui fera la guerre à Dieu et par conséquent à la société représentant Dieu sur la terre, à l'Église. Mais sa persécution sera courte. Il opérera plus par séduction que par violence. Il fera toutes sortes de miracles, de signes et de prodiges qui seront mensongers. Il séduira ainsi un grand nombre d'âmes et provoquera dans l'Église un déchirement. Finalement il sera vaincu et sa chute sera le signal de la parousie du Sauveur.

3° *L'époque de sa venue.* L'entrée en scène de l'Antéchrist est donc un fait eschatologique annonciateur du second avènement de Jésus. Mais l'Écriture nous fournit-elle une date plus précise ? Trois remarques à ce sujet. 1. L'Antéchrist se manifestera « en son temps ». C'est là une manière de parler qui traduit l'impénétrable secret dont Dieu a voulu entourer cet événement. L'arrivée de l'Antéchrist se dérobe ainsi à tout calcul. 2. Cette venue n'est pas prochaine : il y a un obstacle qui s'oppose à la manifestation de l'Antéchrist. On a discuté beaucoup et on discute encore sur la nature de cet obstacle, mais, quelle que soit l'interprétation choisie pour ce fameux passage, II Thess., II, 6-7, il demeure acquis que saint Paul écarte la proximité de la parousie et tient même expressément à dissiper à ce point de vue chez ses lecteurs tout malentendu. 3. Avant l'arrivée de l'Antéchrist, il y aura dans la vie de l'Église bien d'autres faux docteurs, hérésiarques et chefs de sectes, antéchrists anticipés. Et ce sera précisément une des caractéristiques de « la dernière heure » dont parle saint Jean, c'est-à-dire, de la dernière période de l'histoire du monde qui s'étend de la venue du Messie à la consommation des siècles.

Il n'existe aucun travail récent d'auteur catholique sur l'Antéchrist, sinon l'opuscule de Chauvin, *Histoire de l'Antéchrist d'après la Bible et les saints Pères*, Paris, 1903. On pourra toutefois consulter les ouvrages généraux sur l'eschatologie et la parousie qui naturellement traitent de l'Antéchrist.

Léon Vaganay.

ANTHELME (lat. *Anthelmus*). — Anthelme naquit au château de Chignin en Savoie l'an 1107. Nommé jeune prévôt et secrétaire de l'église de Genève, il alla bientôt rejoindre un de ses frères, religieux à la Grande-Chartreuse, reçut l'habit en 1136 et devint prieur en 1139. En 1163, le pape l'obligea à accepter l'évêché de Belley : le nouvel évêque fut le père des pauvres, le modèle de son clergé, le restaurateur de la discipline, le défenseur des droits de son église. Le pape le nomma son légat en Angleterre pour réconcilier le roi avec saint Thomas de Cantorbéry, mais l'empereur Frédéric empêcha cette légation. Plus tard cependant, l'empereur plus bienveillant créait Anthelme prince du Saint-Empire, élévation dont l'évêque recueillit plutôt des ennuis. Anthelme tenta de rentrer à la Grande-Chartreuse, ce qui mit Belley en émoi ; le pape ordonna à l'évêque de reprendre sa charge. Anthelme mourut le 26 juin 1178. Son nom et son culte devinrent populaires, et Belley par reconnaissance prit pour un temps le nom d'*Anthelmopolis*. La fête est au 26 juin dans les nouveaux propres de Belley, Annecy, Chambéry et Grenoble.

J. Baudot.

ANTHROPOLOGIE. — D'après son étymologie, l'anthropologie est *la science de l'homme*. Mais cet objet est déjà réparti entre plusieurs autres sciences : l'anatomie et la physiologie étudient le corps de l'homme, la psychologie analyse son âme, la logique et la morale règlent la conduite de sa pensée et de sa vie, la sociologie s'attache aux sociétés en général et l'ethnologie s'occupe de tels et tels groupements humains, la linguistique détermine la structure des diverses langues et leurs rapports, l'histoire et la préhistoire font le tableau des actes mémorables de l'homme à travers les âges, non seulement des événements politiques, mais des mœurs, des religions, des lettres, des arts, des sciences, de l'industrie, des évolutions sociales.

L'anthropologie emprunte à toutes ces sciences spécialisées de quoi faire une *histoire naturelle de l'homme*. Suivant le tempérament des anthropologues, elle insiste sur tel ou tel problème, empiète sur telle science voisine et s'inspire plus ou moins consciemment d'une métaphysique trop souvent matérialiste. Aux yeux de certains, dans l'histoire naturelle, l'homme vient après les animaux comme le plus intéressant de tous.

Dans l'ensemble l'anthropologie prend une place intermédiaire entre la science de l'homme *en général* et la connaissance de tel fait *particulier* (un philosophe dirait singulier). Elle n'étudie pas ce qui se trouve dans toutes les âmes et dans tous les corps normalement développés, ni, d'autre part, ce qui s'appelle un personnage ou un fait historique, ce qui ne s'est produit qu'une fois tel qu'il est décrit, ainsi Annibal ou sa traversée des Alpes. Entre ces deux extrêmes, il y a place pour un examen des diverses formes physiques et morales que présente l'homme depuis les groupes les plus vastes comme les races blanche, jaune, etc., jusqu'aux plus restreints comme les musiciens chez les Touareg. Ainsi se posent des problèmes, depuis les plus graves comme celui des origines de l'humanité, les questions du monogénisme et du polygénisme, jusqu'aux plus secondaires, comme la fête de l'ours chez les Aïnos, l'évolution de la hache de bronze, le prognathisme des Fidjiens de l'intérieur.

D'ailleurs les questions de détail trouvent un jour ou l'autre à tenir un rôle dans les vues d'ensemble auxquelles visent les grands anthropologues. On peut résumer ainsi leur programme : les races actuelles, les races disparues, leurs différences anatomiques et psychologiques, leurs répartitions géographiques, leurs migrations, leurs mélanges, voire leur avenir, l'évolution des croyances religieuses et morales, des langues, de l'organisation sociale (famille, tribu, nation), des conditions matérielles de vie (habitation, vêtement, outillage), des manifestations artistiques (poésie, musique, danse, arts plastiques), etc.

La plus grande partie du livre, déjà ancien, du Dr Topinard sur l'anthropologie est consacrée à indiquer des mesures à prendre sur le corps humain, avec des instruments spéciaux, en vue de noter les particularités de longueur, de forme, de proportion que présentent les organes chez les différents peuples. Un des résultats les plus connus de ces comparaisons anatomiques est la distinction des crânes allongés ou dolichocéphales, des crânes larges ou brachycéphales et des crânes intermédiaires ou mésaticéphales. Des questionnaires détaillés indiquent les observations à faire, surtout par les explorateurs, en vue d'établir des statistiques et des tableaux comparatifs.

Dans cet ordre de choses, les missionnaires peuvent avoir un rôle des plus précieux. Le travail de chacun aura plutôt un caractère ethnologique, mais le rapprochement de ces monographies relèvera de l'anthropologie qu'on pourrait presque définir l'ethnologie comparée. On ne peut guère demander à un missionnaire la mensuration des corps, mais ils sont mieux placés que quiconque pour se livrer à l'observation des âmes et pour voir les différences et les ressemblances entre les vieux peuples à civilisation chrétienne d'où ils sont partis et les peuples qu'ils évangélisent. Ils ont le grand avantage de rester longtemps en contact avec ces peuples, de leur inspirer confiance au bout d'un certain temps, de travailler sans cesse à transformer leur mentalité et leurs mœurs dans le sens

d'une vie plus digne de l'homme, donc plus apte à l'épanouissement du surnaturel.

Les recueils de *Lettres édifiantes* écrites par les missionnaires des siècles passés, comme les *Annales de la Propagation de la Foi*, les *Missions catholiques* et quantité de publications appartenant à des groupes restreints, sont une mine de renseignements anthropologiques, souvent exploitée par les savants modernes. Mais dans l'ensemble les études systématiques en cette matière ont été entreprises par des gens indifférents ou hostiles à la religion. Dans leurs études analytiques, comme dans leurs synthèses plus ou moins vastes, ils ont trop souvent manqué de largeur d'esprit. Habitués à l'observation extérieure au moyen des sens, ils ont dédaigné le suprasensible objet de la conscience psychologique et de la raison. Ils ont cru pouvoir faire de la psychologie exclusivement du dehors et pouvoir se passer de toute métaphysique. Il y avait là deux illusions qui feraient facilement retourner contre eux le dédain qu'ils professent. D'abord, chacun ne juge de l'âme des autres que d'après la sienne; les lacunes de son introspection se retrouvent donc dans ses observations extérieures de l'âme des autres, observations qui sont en réalité l'interprétation parfois difficile de signes extérieurs. Ensuite une métaphysique implicite ou explicite se retrouve en toute conception de l'univers en général et de l'homme en particulier. Il est déplorable d'obéir à une métaphysique fausse, et pitoyable de prétendre n'en avoir aucune quand on en a une. Bien des anthropologues ont été pénétrés de matérialisme, donc ont eu une pensée mutilée, amputée de la vérité la plus importante à tout point de vue. D'autres ont su reconnaître l'élément spirituel aussi bien que l'élément matériel et leurs influences réciproques.

L'intérêt que l'on porte à l'anthropologie est très répandu dans les divers pays civilisés; il a été assez puissant pour susciter la fondation d'écoles, d'instituts, de musées, de revues, un peu partout. En France, il existe une école d'anthropologie déjà ancienne et un institut français d'anthropologie assez récent. La première avait sa revue, mais les difficultés matérielles nées de la guerre ont occasionné la fusion de cette publication avec celle de l'école d'anthropologie de Liége. Elle garde son nom de *Revue anthropologique* et sert d'organe à un groupe scientifique qui porte le nom d'Institut international d'Anthropologie (I.I.A.). La revue intitulée *L'Anthropologie* est ancienne; actuellement dirigée par MM. Boule et Verneau, elle publie, en plus du compte rendu des séances de l'Institut français d'anthropologie et d'articles de fond, une bibliographie très soignée sur ce qui se rattache à la matière de cette science.

Signalons aussi, quoique plus spécialisé, l'Institut de paléontologie humaine fondé à Paris par le prince de Monaco.

L'esprit de ces groupes et de ces revues est neutre: on y voit juxtaposés des croyants et des incroyants en proportions variables.

Des institutions et des publications analogues existent en Angleterre, Allemagne, Italie, Espagne, Pologne, États-Unis, Japon, etc. Des sociétés et des revues qui portent le titre plus vaste de *scientifiques* donnent une part assez importante à l'anthropologie. La seule revue, à notre connaissance, qui se pose nettement en catholique, c'est l'*Anthropos*, dirigée par le R. P. Schmidt S. V. D., à Mödling près Vienne, Autriche. Il serait à souhaiter que le monde catholique lui fournisse largement des collaborateurs, des abonnés, voire des émules.

A. Bouyssonie.

ANTICLÉRICALISME FRANÇAIS. — Au delà comme en deçà de nos frontières, on répète volontiers, pour nous en louer ou pour nous en blâmer, que la France est anticléricale. Il se peut qu'on dise vrai, mais pour se prononcer à bon escient comme pour déterminer les causes, les conséquences et les remèdes du mal, il importe avant tout de définir ce qu'il faut entendre par ce mot lui-même.

1° *Ce qu'il est.* — On doit, pour le moins, distinguer deux catégories d'anticléricaux. Il y a des sectaires qui identifient la religion qu'ils détestent — toute religion, mais surtout la religion catholique — avec le clergé qui la représente : pour ceux-là, qui sont le petit nombre, l'anticléricalisme et l'irréligion, l'anticatholicisme, c'est tout un. Mais d'autres, en nombre beaucoup plus considérable, qui ne sont pas hostiles à la religion, qui sont simplement indifférents, qui parfois même sont des croyants plus ou moins fervents et plus ou moins logiques, ne sont anticléricaux que par crainte de voir le clergé catholique s'ingérer dans les affaires publiques et abuser du pouvoir civil dans son intérêt propre ou même dans l'intérêt de la religion et de l'Église. Ces derniers ne sont anticléricaux que par horreur du cléricalisme politique, et quand ils font écho au mot fameux : « Le cléricalisme, voilà l'ennemi! » ils n'entendent pas combattre le catholicisme lui-même, mais s'opposer à la domination politique du clergé catholique, à sa mainmise sur le pouvoir public. C'est de cette sorte d'anticléricalisme qu'il sera surtout question dans le présent article.

Si, comme nous le faisons, l'on prend pour un clérical celui qui veut mettre indûment le pouvoir public au service de sa doctrine ou de sa foi, on pourra parler de « cléricalisme maçonnique » ou de « cléricalisme athée » non moins que de cléricalisme au sens communément attaché à ce mot. N'est-il pas notoire, en effet, que francs-maçons et athées ont terriblement abusé du crédit de l'État pour répandre leurs négations ou leurs idées?

Remarquons encore que, tout apparentés qu'ils puissent être et qu'ils sont réellement, l'anticléricalisme et le laïcisme ne sont pas, en théorie du moins, un seul et même être, une seule et même chose. L'anticlérical — son nom l'indique en quelque sorte — lutte surtout et de la façon, sournoise ou brutale, qu'il lui paraît utile, pour empêcher le clérical de mettre le pouvoir à son service; le « laïque » édifie sur le terrain ainsi déblayé son édifice de « neutralité » doctrinale, vraie ou fausse. Qu'ils aillent de pair ou non, le premier prépare les voies au second.

2° *Quelles en sont les causes?* — On a prétendu que le Français est anticlérical par tempérament. « La France, dit-on, n'est pas un pays irréligieux, mais c'est un pays anticlérical...; elle a horreur du gouvernement des curés. » A quoi Mgr Baudrillart répond, semble-t-il, fort justement, *La France, les catholiques et la guerre*, Paris, 1917, p. 51 : « Il est vrai qu'il a presque toujours existé, au moins dans la bourgeoisie française, une certaine défiance à l'égard des tendances dominatrices imputées à tort ou à raison au clergé. Mais affirmer sans restriction d'un peuple dont les plus grands ministres pendant des siècles ont été des ecclésiastiques, d'un peuple qui seul, si je ne me trompe, en plein XVIII^e siècle, avait encore pour premier ministre un cardinal, d'un peuple dont le clergé, constitué en corps de l'État, a exercé une influence si considérable et généralement si sage sur les affaires publiques, affirmer, dis-je, sans restriction de ce peuple qu'il a horreur du gouvernement des curés, c'est oublier les trois quarts de son histoire. Et si cette assertion est aujourd'hui fondée, à tout le moins n'est-il pas permis d'y voir une caractéristique de la nation françaises. » Le Français, né malin et railleur, né frondeur aussi, a aimé, de tout temps, à se moquer

des gens d'Église. Mais cela ne l'empêchait pas de penser, au fond, qu'ils étaient des maîtres généralement bénins, sages et honnêtes. Pourquoi donc, depuis un siècle et demi, la France ne veut-elle plus du gouvernement des curés?

Faut-il répondre que le Français n'est, d'ordinaire, anticlérical que par défaut d'esprit religieux? C'est là, m'a-t-il paru, la thèse soutenue par Émile Faguet dans son livre : *L'Anticléricalisme*, Paris, 1906. Le Français, à l'en croire, ne serait pas hostile à la religion, mais il aurait peu de religion, sa religion serait peu profonde. Ami de la clarté, léger, vaniteux, amoureux de nouveauté, fanfaron d'immoralité, le Français serait réfractaire aux mystères, aux dogmes immuables, aux préceptes austères de la religion, notamment de la religion catholique. Tout n'est pas également faux dans ces assertions. Mais on ne devrait pas oublier que, par certains côtés, le Français est prédisposé de quelque façon au catholicisme : n'est-il point, par exemple, passionné d'idéal, apôtre, et ces qualités ne conviennent-elles pas tout particulièrement au catholique? Que, depuis deux siècles, le rationalisme ait exercé de terribles ravages dans notre pays, personne ne songe à le nier; on ne conteste pas davantage que le doute, l'indifférence sceptique et le grossier matérialisme fassent de nombreuses victimes au sein des masses ouvrières ou rurales. Et cela, évidemment, ne peut que nourrir leur défiance à l'égard de tout gouvernement clérical. Mais cela n'a pas toujours été et ne sera sans doute pas toujours, cela n'est qu'accidentel.

Aussi accidentelle paraît être la cause politique et sociale de l'anticléricalisme français. En raison de circonstances historiques que tout le monde connaît et qui furent habilement exploitées par nos ennemis ou par les partisans, plus ou moins intéressés, du régime moderne que la Révolution a établi chez nous, le sort du clergé français a semblé, aux yeux de beaucoup, solidaire de l'Ancien Régime. Beaucoup ont vu et continuent de voir dans les prêtres des amis séculaires et exclusifs de la monarchie, de l'aristocratie, de l'ancien ordre social et politique, et même, bientôt, de la bourgeoisie capitaliste qui est née de la Révolution. Du reste, l'Église, le clergé n'est-il pas la grande force morale qui arrête le triomphe du socialisme? Les possesseurs apeurés qui l'appellent au secours de leurs coffres-forts menacés, cherchant ainsi à faire de lui, comme certains hommes d'État, l'instrument de leur domination (*instrumentum regni*), fournissent aux simples une raison, toujours nouvelle, de défiance à notre égard. Arrière, conclut-on, ces gens qui restaureraient, sinon l'Inquisition et le billet de confession, du moins l'Ancien Régime, et rétabliraient la dîme, le droit du seigneur peut-être, avec l'asservissement social et politique. Arrière ces gens qui n'attendent que d'être les maîtres, sinon pour tourmenter les penseurs libres, pour exclure des emplois publics les non-catholiques, les non-pratiquants, du moins pour favoriser de tout leur pouvoir les châtelains et les riches bourgeois.

Le P. Henri du Passage écrit, à ce propos, *Études*, 20 novembre 1923, p. 397-398 :

> Si le rural est, à sa façon, un conservateur, d'aucuns disent un routinier, on voit combien il sera facile de manœuvrer cette ténacité méfiante. Parmi les campagnes de France, il en est qui sont restées ardemment chrétiennes... Mais le radicalisme anticlérical a pourtant poussé, trop souvent, comme une ivraie, au milieu des campagnes françaises. Le paysan a la mémoire longue et les souvenirs, qui se passent de génération en génération, sont d'autant plus amers qu'ils demeurent aussi plus vagues. Le servage de jadis, la dîme sont des mots évocateurs d'ombres imprécises, et par suite assez fantastiques pour être vraiment terrifiantes. Ces ombres se projettent sur le passé. Une allusion suggestive a vite fait de les ramener à l'horizon actuel des campagnes pour grouper autour d'elles les rancunes et les craintes. Plus encore l'envie, développée par les conflits d'intérêts, les rivalités d'amour-propre, peut facilement aigrir les relations d'un constant voisinage. Bref, il arrive que la ferme ou la chaumière soit l'ennemie du château plus ou moins confortable, mais aussi de l'église peut-être délabrée et du presbytère souvent si misérable. La forte tête du village, le candidat peu scrupuleux sur les arguments qui portent, le journaliste à la verve fatiguée, pourront donc jeter les mots qui tombent, comme des graines mauvaises, sur des coins de l'âme paysanne préparés à les recevoir.
>
> Ainsi, conclut le P. du Passage, l'anticléricalisme, aux champs comme à la ville, bien que sous des formes différentes, des virulences appropriées, véhiculé par de vieux et confus souvenirs ou des animosités actuelles et locales, poussé par des interventions étrangères, trouvera partout des terrains d'élection. Relevons ce dernier terme, car c'est au cours ou en vue des périodes électorales que l'anticléricalisme sera, en effet, le plus ordinairement cultivé. Il est d'une exploitation facile, puisque les hommes, en général, aiment les proclamations de liberté, puisque nombre de Français croient avoir à se venger ou à se garantir d'une Église qui survit à un passé où ils logent aveuglément toutes les servitudes.

3° *Le mal est guérissable.* — Cet « aveuglement » peut et doit être dissipé.

Il le faut, car il est un mal, terriblement pernicieux, pour les âmes comme pour notre pays. Que d'âmes ont trouvé, dans un anticléricalisme aussi peu justifié, le prétexte d'une défiance, apparemment légitime, vis-à-vis du prêtre! Et combien n'ont pas, pour cela, profité de son ministère de salut! Quelle désunion, quelle discorde n'en est-il pas résulté, dont la France a souffert, au dehors comme au dedans! Quel temps précieux on a ainsi gaspillé en pure perte, à se nuire mutuellement! L'anticléricalisme ne devait pas être un « article d'exportation »; il l'a été, pourtant, trop souvent, et notre politique coloniale en a pâti. Notre réputation aussi, notre bon renom chez les étrangers, amis ou ennemis.

Et le mal est guérissable. On peut, sans se rendre suspect d'un *concessionnisme* blâmable, accepter sans arrière-pensée les formes de gouvernement politique ou d'organisation sociale qui tendent à prévaloir partout. Sans manquer au respect et à la gratitude que mérite le passé, nous sommes en droit d'aimer le présent et d'espérer en l'avenir. Le public, éclairé par nous, finira bien par se rassurer, s'il nous voit rendre service à tous d'un même cœur et avec les mêmes égards, en tout désintéressement, avec l'humilité et la bonté fraternelle qui conviennent à des prêtres, à des chrétiens. Les peuples sont comme les individus : un temps vient où ils se croient capables de se diriger eux-mêmes. Mais, si l'on sait s'y prendre, ils n'en accepteront pas moins, finalement, les conseils, les directions qu'ils sentiront inspirés par une affection vraie et un sincère dévouement.

On dit que, en dépit de certaines apparences, l'anticléricalisme est, actuellement, en décroissance parmi nous. Les relations prolongées et répétées que beaucoup de nos citoyens ont eues et continuent d'avoir avec les prêtres, pendant la guerre ou dans nos œuvres de toute sorte, ont produit les meilleurs résultats : ils ont appris à nous connaître, à nous estimer, et bien des préjugés, bien des méfiances en ont été ébranlés. Dieu veuille que l'œuvre ainsi ébauchée soit poursuivie avec intelligence et sans découragement!

J. Bricout.

ANTIENNE. — I. L'antienne ou antiphone dans la liturgie primitive. II. L'antienne dans la liturgie actuelle.

I. L'antienne ou antiphone dans la liturgie primitive. — 1. *Psalmodie responsoriale et psalmodie antiphonique.* — Les psaumes ont fait pour une grande

d'une vie plus digne de l'homme, donc plus apte à l'épanouissement du surnaturel.

Les recueils de *Lettres édifiantes* écrites par les missionnaires des siècles passés, comme les *Annales de la Propagation de la Foi*, les *Missions catholiques* et quantité de publications appartenant à des groupes restreints, sont une mine de renseignements anthropologiques, souvent exploitée par les savants modernes. Mais dans l'ensemble les études systématiques en cette matière ont été entreprises par des gens indifférents ou hostiles à la religion. Dans leurs études analytiques, comme dans leurs synthèses plus ou moins vastes, ils ont trop souvent manqué de largeur d'esprit. Habitués à l'observation extérieure au moyen des sens, ils ont dédaigné le suprasensible objet de la conscience psychologique et de la raison. Ils ont cru pouvoir faire de la psychologie exclusivement du dehors et pouvoir se passer de toute métaphysique. Il y avait là deux illusions qui feraient facilement retourner contre eux le dédain qu'ils professent. D'abord, chacun ne juge de l'âme des autres que d'après la sienne; les lacunes de son introspection se retrouvent donc dans ses observations extérieures de l'âme des autres, observations qui sont en réalité l'interprétation parfois difficile de signes extérieurs. Ensuite une métaphysique implicite ou explicite se retrouve en toute conception de l'univers en général et de l'homme en particulier. Il est déplorable d'obéir à une métaphysique fausse, et pitoyable de prétendre n'en avoir aucune quand on en a une. Bien des anthropologues ont été pénétrés de matérialisme, donc ont eu une pensée mutilée, amputée de la vérité la plus importante à tout point de vue. D'autres ont su reconnaître l'élément spirituel aussi bien que l'élément matériel et leurs influences réciproques.

L'intérêt que l'on porte à l'anthropologie est très répandu dans les divers pays civilisés; il a été assez puissant pour susciter la fondation d'écoles, d'instituts, de musées, de revues, un peu partout. En France, il existe une école d'anthropologie déjà ancienne et un institut français d'anthropologie assez récent. La première avait sa revue, mais les difficultés matérielles nées de la guerre ont occasionné la fusion de cette publication avec celle de l'école d'anthropologie de Liége. Elle garde son nom de *Revue anthropologique* et sert d'organe à un groupe scientifique qui porte le nom d'Institut international d'Anthropologie (I.I.A.). La revue intitulée *L'Anthropologie* est ancienne; actuellement dirigée par MM. Boule et Verneau, elle publie, en plus du compte rendu des séances de l'Institut français d'anthropologie et d'articles de fond, une bibliographie très soignée sur ce qui se rattache à la matière de cette science.

Signalons aussi, quoique plus spécialisé, l'Institut de paléontologie humaine fondé à Paris par le prince de Monaco.

L'esprit de ces groupes et de ces revues est neutre; on y voit juxtaposés des croyants et des incroyants en proportions variables.

Des institutions et des publications analogues existent en Angleterre, Allemagne, Italie, Espagne, Pologne, États-Unis, Japon, etc. Des sociétés et des revues qui portent le titre plus vaste de *scientifiques* donnent une part assez importante à l'anthropologie. La seule revue, à notre connaissance, qui se pose nettement en catholique, c'est l'*Anthropos*, dirigée par le R. P. Schmidt S. V. D., à Mödling près Vienne, Autriche. Il serait à souhaiter que le monde catholique lui fournisse largement des collaborateurs, des abonnés, voire des émules.

A. Bouyssonie.

ANTICLÉRICALISME FRANÇAIS. — Au delà comme en deçà de nos frontières, on répète volontiers, pour nous en louer ou pour nous en blâmer, que la France est anticléricale. Il se peut qu'on dise vrai, mais pour se prononcer à bon escient comme pour déterminer les causes, les conséquences et les remèdes du mal, il importe avant tout de définir ce qu'il faut entendre par ce mot lui-même.

1° *Ce qu'il est.* — On doit, pour le moins, distinguer deux catégories d'anticléricaux. Il y a des sectaires qui identifient la religion qu'ils détestent — toute religion, mais surtout la religion catholique — avec le clergé qui la représente : pour ceux-là, qui sont le petit nombre, l'anticléricalisme et l'irréligion, l'anticatholicisme, c'est tout un. Mais d'autres, en nombre beaucoup plus considérable, qui ne sont pas hostiles à la religion, qui sont simplement indifférents, qui parfois même sont des croyants plus ou moins fervents et plus ou moins logiques, ne sont anticléricaux que par crainte de voir le clergé catholique s'ingérer dans les affaires publiques et abuser du pouvoir civil dans son intérêt propre ou même dans l'intérêt de la religion et de l'Église. Ces derniers ne sont anticléricaux que par horreur du cléricalisme politique, et quand ils font écho au mot fameux : « Le cléricalisme, voilà l'ennemi! » ils n'entendent pas combattre le catholicisme lui-même, mais s'opposer à la domination politique du clergé catholique, à sa mainmise sur le pouvoir public. C'est de cette sorte d'anticléricalisme qu'il sera surtout question dans le présent article.

Si, comme nous le faisons, l'on prend pour un clérical celui qui veut mettre indûment le pouvoir public au service de sa doctrine ou de sa foi, on pourra parler de « cléricalisme maçonnique » ou de « cléricalisme athée » non moins que de cléricalisme au sens communément attaché à ce mot. N'est-il pas notoire, en effet, que francs-maçons et athées ont terriblement abusé du crédit de l'État pour répandre leurs négations ou leurs idées?

Remarquons encore que, tout apparentés qu'ils puissent être et qu'ils sont réellement, l'anticléricalisme et le laïcisme ne sont pas, en théorie du moins, un seul et même être, une seule et même chose. L'anticlérical — son nom l'indique en quelque sorte — lutte surtout et de la façon, sournoise ou brutale, qu'il lui paraît utile, pour empêcher le clérical de mettre le pouvoir à son service; le « laïque » édifie sur le terrain ainsi déblayé son édifice de « neutralité » doctrinale, vraie ou fausse. Qu'ils aillent de pair ou non, le premier prépare les voies au second.

2° *Quelles en sont les causes?* — On a prétendu que le Français est anticlérical par tempérament. « La France, dit-on, n'est pas un pays irréligieux, mais c'est un pays anticlérical...; elle a horreur du gouvernement des curés. » A quoi Mgr Baudrillart répond, semble-t-il, fort justement, *La France, les catholiques et la guerre*, Paris, 1917, p. 51 : « Il est vrai qu'il a presque toujours existé, au moins dans la bourgeoisie française, une certaine défiance à l'égard des tendances dominatrices imputées à tort ou à raison au clergé. Mais affirmer sans restriction d'un peuple dont les plus grands ministres pendant des siècles ont été des ecclésiastiques, d'un peuple qui seul, si je ne me trompe, en plein XVIII^e siècle, avait encore pour premier ministre un cardinal, d'un peuple dont le clergé, constitué en corps de l'État, a exercé une influence si considérable et généralement si sage sur les affaires publiques, affirmer, dis-je, sans restriction de ce peuple qu'il a horreur du gouvernement des curés, c'est oublier les trois quarts de son histoire. Et si cette assertion est aujourd'hui fondée, à tout le moins n'est-il pas permis d'y voir une caractéristique de la nation françaises. » Le Français, né malin et railleur, né frondeur aussi, a aimé, de tout temps, à se moquer

des gens d'Église. Mais cela ne l'empêchait pas de penser, au fond, qu'ils étaient des maîtres généralement bénins, sages et honnêtes. Pourquoi donc, depuis un siècle et demi, la France ne veut-elle plus du gouvernement des curés?

Faut-il répondre que le Français n'est, d'ordinaire, anticlérical que par défaut d'esprit religieux? C'est là, m'a-t-il paru, la thèse soutenue par Émile Faguet dans son livre : *L'Anticléricalisme*, Paris, 1906. Le Français, à l'en croire, ne serait pas hostile à la religion, mais il aurait peu de religion, sa religion serait peu profonde. Ami de la clarté, léger, vaniteux, amoureux de nouveauté, fanfaron d'immoralité, le Français serait réfractaire aux mystères, aux dogmes immuables, aux préceptes austères de la religion, notamment de la religion catholique. Tout n'est pas également faux dans ces assertions. Mais on ne devrait pas oublier que, par certains côtés, le Français est prédisposé de quelque façon au catholicisme : n'est-il point, par exemple, passionné d'idéal, apôtre, et ces qualités ne conviennent-elles pas tout particulièrement au catholique? Que, depuis deux siècles, le rationalisme ait exercé de terribles ravages dans notre pays, personne ne songe à le nier; on ne conteste pas davantage que le doute, l'indifférence sceptique et le grossier matérialisme fassent de nombreuses victimes au sein des masses ouvrières ou rurales. Et cela, évidemment, ne peut que nourrir leur défiance à l'égard de tout gouvernement clérical. Mais cela n'a pas toujours été et ne sera sans doute pas toujours, cela n'est qu'accidentel.

Aussi accidentelle paraît être la cause politique et sociale de l'anticléricalisme français. En raison de circonstances historiques que tout le monde connaît et qui furent habilement exploitées par nos ennemis ou par les partisans, plus ou moins intéressés, du régime moderne que la Révolution a établi chez nous, le sort du clergé français a semblé, aux yeux de beaucoup, solidaire de l'Ancien Régime. Beaucoup ont vu et continuent de voir dans les prêtres des amis séculaires et exclusifs de la monarchie, de l'aristocratie, de l'ancien ordre social et politique, et même, bientôt, de la bourgeoisie capitaliste qui est née de la Révolution. Du reste, l'Église, le clergé n'est-il pas la grande force morale qui arrête le triomphe du socialisme? Les possesseurs apeurés qui l'appellent au secours de leurs coffres-forts menacés, cherchant ainsi à faire de lui, comme certains hommes d'État, l'instrument de leur domination (*instrumentum regni*), fournissent aux simples une raison, toujours nouvelle, de défiance à notre égard. Arrière, conclut-on, ces gens qui restaureraient, sinon l'Inquisition et le billet de confession, du moins l'Ancien Régime, et rétabliraient la dîme, le droit du seigneur peut-être, avec l'asservissement social et politique. Arrière ces gens qui n'attendent que d'être les maîtres, sinon pour tourmenter les penseurs libres, pour exclure des emplois publics les non-catholiques, les non-pratiquants, du moins pour favoriser de tout leur pouvoir les châtelains et les riches bourgeois.

Le P. Henri du Passage écrit, à ce propos, *Études*, 20 novembre 1923, p. 397-398 :

> Si le rural est, à sa façon, un conservateur, d'aucuns disent un routinier, on voit combien il sera facile de manœuvrer cette ténacité méfiante. Parmi les campagnes de France, il en est qui sont restées ardemment chrétiennes... Mais le radicalisme anticlérical a pourtant poussé, trop souvent, comme une ivraie, au milieu des campagnes françaises. Le paysan a la mémoire longue et les souvenirs, qui se passent de génération en génération, sont d'autant plus amers qu'ils demeurent aussi plus vagues. Le servage de jadis, la dîme sont des mots évocateurs d'ombres imprécises, et par suite assez fantastiques pour être vraiment terrifiantes. Ces ombres se projettent sur le passé. Une allusion suggestive a vite fait de les ramener à l'horizon actuel des campagnes pour grouper autour d'elles les rancunes et les craintes. Plus encore l'envie, développée par les conflits d'intérêts, les rivalités d'amour-propre, peut facilement aigrir les relations d'un constant voisinage. Bref, il arrive que la ferme ou la chaumière soit l'ennemie du château plus ou moins confortable, mais aussi de l'église peut-être délabrée et du presbytère souvent si misérable. La forte tête du village, le candidat peu scrupuleux sur les arguments qui portent, le journaliste à la verve fatiguée, pourront donc jeter les mots qui tombent, comme des graines mauvaises, sur des coins de l'âme paysanne préparés à les recevoir.
>
> Ainsi, conclut le P. du Passage, l'anticléricalisme, aux champs comme à la ville, bien que sous des formes différentes, des virulences appropriées, véhiculé par de vieux et confus souvenirs ou des animosités actuelles et locales, poussé par des interventions étrangères, trouvera partout des terrains d'élection. Relevons ce dernier terme, car c'est au cours ou en vue des périodes électorales que l'anticléricalisme sera, en effet, le plus ordinairement cultivé. Il est d'une exploitation facile, puisque les hommes, en général, aiment les proclamations de liberté, puisque nombre de Français croient avoir à se venger ou à se garantir d'une Église qui survit à un passé où ils logent aveuglément toutes les servitudes.

3° *Le mal est guérissable.* — Cet « aveuglement » peut et doit être dissipé.

Il le faut, car il est un mal, terriblement pernicieux, pour les âmes comme pour notre pays. Que d'âmes ont trouvé, dans un anticléricalisme aussi peu justifié, le prétexte d'une défiance, apparemment légitime, vis-à-vis du prêtre! Et combien n'ont pas, pour cela, profité de son ministère de salut! Quelle désunion, quelle discorde n'en est-il pas résulté, dont la France a souffert, au dehors comme au dedans! Quel temps précieux on a ainsi gaspillé en pure perte, à se nuire mutuellement! L'anticléricalisme ne devait pas être un « article d'exportation »; il l'a été, pourtant, trop souvent, et notre politique coloniale en a pâti. Notre réputation aussi, notre bon renom chez les étrangers, amis ou ennemis.

Et le mal est guérissable. On peut, sans se rendre suspect d'un *concessionnisme* blâmable, accepter sans arrière-pensée les formes de gouvernement politique ou d'organisation sociale qui tendent à prévaloir partout. Sans manquer au respect et à la gratitude que mérite le passé, nous sommes en droit d'aimer le présent et d'espérer en l'avenir. Le public, éclairé par nous, finira bien par se rassurer, s'il nous voit rendre service à tous d'un même cœur et avec les mêmes égards, en tout désintéressement, avec l'humilité et la bonté fraternelle qui conviennent à des prêtres, à des chrétiens. Les peuples sont comme les individus : un temps vient où ils se croient capables de se diriger eux-mêmes. Mais, si l'on sait s'y prendre, ils n'en accepteront pas moins, finalement, les conseils, les directions qu'ils sentiront inspirés par une affection vraie et un sincère dévouement.

On dit que, en dépit de certaines apparences, l'anticléricalisme est, actuellement, en décroissance parmi nous. Les relations prolongées et répétées que beaucoup de nos citoyens ont eues et continuent d'avoir avec les prêtres, pendant la guerre ou dans nos œuvres de toute sorte, ont produit les meilleurs résultats : ils ont appris à nous connaître, à nous estimer, et bien des préjugés, bien des méfiances en ont été ébranlés. Dieu veuille que l'œuvre ainsi ébauchée soit poursuivie avec intelligence et sans découragement!

J. Bricout.

ANTIENNE. — I. L'antienne ou antiphone dans la liturgie primitive. II. L'antienne dans la liturgie actuelle.

I. L'antienne ou antiphone dans la liturgie primitive. — 1. *Psalmodie responsoriale et psalmodie antiphonique.* — Les psaumes ont fait pour une grande

part le fond de la prière antique. On les chanta primitivement de cette manière : tout le monde n'ayant pas en mains le texte, un clerc récitait ou chantait le psaume en solo; l'assemblée coupait la lecture par la répétition d'une acclamation. C'était le psaume à répons ou psaume responsorial. Nous en avons conservé un beau spécimen dans le *Venite exultemus* de matines.

Un autre usage, destiné à un singulier succès, s'introduisit tout d'abord à Antioche, semble-t-il, sous l'évêque Léonce, au milieu du IVe siècle : il consistait à ce que le peuple, divisé en deux chœurs, chantât certains psaumes à voix alternées : ce fut le chant antiphonique (ἀντίφωνος, qui renvoie le son).

La *Pérégrination d'Ethérie*, curieux journal de voyage d'une pèlerine de Jérusalem vers la fin du IVe siècle, nous renseigne ainsi sur l'office nocturne qui se célèbre à l'église de la Résurrection, ou *Anastasis*. « Chaque jour, avant le chant des coqs, on ouvre toutes les portes de l'Anastasis, et y descendent tous les moines et les vierges; et non seulement eux, mais des laïcs aussi, hommes ou femmes, qui cependant veulent veiller de bon matin. Et de cette heure jusqu'à l'aurore on dit des psaumes, et il y a des psaumes à répons et des psaumes à antiphone, et après chaque psaume il y a une oraison. »

La psalmodie antiphonée ne se répandit pas seulement dans l'Orient; saint Ambroise l'introduisit à Milan et saint Augustin nous dit qu'à l'imitation de ce siège presque partout l'usage en fut adopté.

2. *Antiphone simple et antiphone à refrain.* — Le chant du psaume à deux chœurs comprenait : un verset extrait du psaume même et servant de prélude, le psaume, en finale le *Gloria Patri* dont l'usage remonte à peu près à la même époque que la psalmodie antiphonique, enfin la reprise du verset de prélude. C'est tout cet ensemble qui dans l'antiquité porte le nom d'antiphone.

Mais à cette antiphone simple, s'ajouta plus tard le chant de l'antiphone à refrain. C'est toujours le chant du psaume à deux chœurs (en quoi l'antiphone à refrain se distingue encore du psaume responsorial, chanté en solo); mais le second chœur, au lieu de continuer les versets après le premier chœur, intercale entre les versets chantés par le premier chœur le verset de prélude. Nous avons gardé, dans la liturgie actuelle, quelques psaumes antiphoniques à refrain. Pour la consécration des autels en dehors de la dédicace, pendant les onctions de la table d'autel, les psaumes sont chantés de cette manière :

Antienne : *Au matin Jacob se levant dressa la pierre en monument et dessus versa de l'huile; il fit un vœu au Seigneur : vraiment ce lieu est saint, et moi je ne le savais pas !*

Psaume 91 : *Il est bon de louer Iahveh, de célébrer ton nom, ô Très-Haut.*

Reprise de l'antienne : *Au matin Jacob se levant...*

Verset : *De publier le matin ta bonté, et ta fidélité pendant la nuit.*

Reprise de l'antienne : *Au matin Jacob se levant...*

Et ainsi jusqu'à la fin du psaume.

3. *Les antiphones dans la messe antique.* — La psalmodie antiphonée eut une part importante dans la messe, à Rome, depuis le Ve siècle, et les premiers *Ordines romani*, qui témoignent pour le VIIIe et le IXe siècle, la montrent encore en vigueur. L'entrée du clergé, l'offrande du peuple, la communion étaient accompagnées du chant de psaumes, suivant les règles de la psalmodie antiphonée, et, à certaines époques, de l'antiphone à refrain. (V. Communion, Offertoire, Introit.)

II. L'antienne dans la liturgie actuelle. — On sait que l'antique psalmodie antiphonique (antienne, psaume, *Gloria*, reprise de l'antienne) s'est conservée à l'office et dans mainte prière liturgique. Nous venons de noter plus haut des cas de conservation de la psalmodie antiphonique à refrain. Dans les antiphones de la messe, il ne s'est plus conservé, à l'introït, qu'un verset du psaume avec le *Gloria* et la reprise de l'antienne; à l'offertoire et à la communion, l'antienne seule est demeurée.

Mais dans le langage liturgique d'aujourd'hui, le mot *antiphona*, antienne, ne s'applique plus qu'au verset de prélude. Dans certaines parties de l'office (petites heures, complies), on l'annonce seulement par les premiers mots, et l'on voit bien là l'utilisation première de l'antienne, qui est de donner le ton mélodique; en d'autres parties on l'annonce simplement ou on la chante en entier, suivant le degré de solennité.

Quant aux sources d'où elle est tirée, l'antienne a évolué à travers les siècles. A l'origine, c'est un verset ou fragment de verset emprunté au psaume que l'on va chanter. Exemple : l'introït de la messe de minuit, où l'antienne *Dominus dixit ad me* annonce le psaume II d'où elle est extraite. De bonne heure cependant, on choisit hors des psaumes, mais toujours dans les livres de l'Écriture, des antiennes particulièrement évocatrices de la solennité. Exemple : l'introït de la Pentecôte : *Spiritus Domini replevit orbem terrarum*, emprunté au livre de la Sagesse. Enfin, dès le VIIIe siècle et plus tôt sans doute, on en vint à chercher des antiennes hors de l'Écriture. Cette dernière sorte d'antiennes s'introduisit surtout dans l'office. Exemple : toutes les antiennes de la fête de sainte Cécile. Les protestations de liturgistes tels que l'évêque Agobard de Lyon, partisan de l'usage exclusif de l'Écriture, ne réussirent pas à enrayer le mouvement. On peut ne point partager la sévérité d'Agobard. Nous aurions, il est vrai, un autre reproche à faire à plusieurs de ces antiennes : elles sont empruntées à des livres sans autorité historique. Mais nous pouvons très bien goûter les antiennes de sainte Cécile sans les considérer comme documents d'histoire : si elles ne racontent pas la vie de la vierge martyre, elles traduisent sans doute les sentiments de son cœur.

F. Cabrol, *Le livre de la prière antique*, Paris et Poitiers, 1900; H. Leclercq, *Antienne*, dans le *Dictionnaire d'archéologie chrétienne et de liturgie*.

P. Paris.

ANTIENNES A LA SAINTE VIERGE. — Par « antiennes » on n'entend pas ici les courtes paroles récitées ou chantées au commencement et à la fin des psaumes, dans l'office de la sainte Vierge comme dans tout autre; mais les quatre prières à Marie qui sont dites à la fin des heures ou de certaines heures du bréviaire, de l'office divin. Comme beaucoup d'autres prières (le *Pater*, l'*Ave*, l'*Angelus*, etc.), elles sont désignées par les premiers mots qui les composent : *Alma Redemptoris Mater, Ave Regina cœlorum, Regina cœli, Salve Regina.*

M. L. Hébert résume ainsi les règles liturgiques qui les concernent, *Leçons de liturgie*, Paris, 1923, t. I, p. 205, 206 :

Au XIIIe siècle, l'usage s'introduisit de chanter une antienne à la sainte Vierge après les complies : ainsi faisait-on dans la chapelle de saint Louis, roi de France. Cette antienne fut prescrite par saint Pie V afin de remplacer la récitation quotidienne de l'office de la sainte Vierge.

Cette antienne est obligatoire : 1° à la fin des complies, aussitôt après la bénédiction, même si l'on doit commencer immédiatement les matines du lendemain; 2° à la fin des laudes, après *Fidelium animæ, Pater noster..., Dominus det nobis...*, à moins qu'on ne récite aussitôt une autre heure, et dans ce dernier cas l'antienne est renvoyée à la fin de la dernière heure qu'on récite avant de s'interrompre; 3° en plus, dans la récitation publique après chacune des autres heures, si l'on sort du chœur immédiatement; on l'omettrait

si la messe suivait immédiatement ou si l'on devait joindre à l'office du jour l'office des morts ou les litanies. — On ne dit pas d'antienne à la sainte Vierge le jeudi saint, le vendredi saint, le samedi saint (jusqu'à complies) et à l'office de la commémoraison des fidèles défunts. Au chœur, cette antienne est dite à genoux, excepté pendant le temps pascal et le dimanche depuis les vêpres du samedi soir inclusivement; on la dit debout à l'office entier du dimanche jusqu'à minuit, et à l'office anticipé du lundi jusqu'au coucher du soleil seulement. Cette règle oblige au chœur : dans la récitation privée, il est louable de la suivre.

I. Alma Redemptoris Mater. — Cette première antienne se récite ou se chante, au début de l'année liturgique, de l'Avent à la Purification. Elle date du XI^e siècle et paraît être l'œuvre d'un moine bénédictin de l'abbaye de Reichenau (Souabe), Hermann Contract. Les six vers hexamètres dont elle se compose lui donnent une allure grave et solennelle :

Alma Redemptoris Mater, quæ pervia cœli
Porta manes, et stella maris, succurre cadenti,
Surgere qui curat, populo : tu quæ genuisti,
Natura mirante, tuum sanctum Genitorem,
Virgo prius ac posterius, Gabrielis ab ore
Sumens illud Ave, peccatorum miserere.

Mère féconde *(alma*, de *alere*, nourrir) du Rédempteur, porte du ciel toujours ouverte *(pervia)*, étoile de la mer, secourez ce peuple qui veut se relever de ses chutes. Vous qui, au grand étonnement de la nature, avez donné naissance à votre Créateur, Vierge dans la conception, Vierge après l'enfantement; vous, à qui Gabriel adressa le salut, daignez prendre pitié des pécheurs.

L'auteur a bien saisi et bien rendu ce que la maternité de Marie a d' « étonnant » (*natura mirante*) et aussi la confiance que ses pauvres fils de la terre placent en elle.

Le verset, le répons et l'oraison qui suivent la poésie sont autres, pour le temps de l'Avent et pour le temps qui va de Noël à la Purification. Pour le temps de l'Avent, le verset, le répons et l'oraison sont identiques aux premières paroles et à l'oraison de l'*Angelus : Angelus Domini nuntiavit Mariæ et concepit de Spiritu Sancto. Oremus. Gratiam tuam...* Après Noël, verset, répons et oraison ont pour objet, non plus le Sauveur « annoncé », mais le Sauveur né de la vierge Marie : *Post partum Virgo inviolata permansisti... Oremus. Deus, qui salutis æternæ...* D'un côté comme de l'autre, les pensées et les sentiments exprimés sont les mêmes que dans la poésie qui précède.

II. Ave Regina cœlorum. — Dans l'*Alma*, c'est surtout la mère de Dieu qui est exaltée; dans les trois autres antiennes, c'est sous le vocable de reine du ciel (*Ave Regina, Regina Cœli, Salve Regina*) que l'on salue d'abord Marie.

L'*Ave Regina*, dont l'auteur est inconnu et qui se dit depuis la Purification jusqu'au jeudi saint inclusivement, célèbre, — en huit petits vers, légers et joyeux, de huit syllabes à rimes sonores, groupés en deux strophes, — la royauté céleste de Marie, sa souveraineté sur les anges, le salut qu'elle a apporté au monde, son incomparable beauté, et s'achève par une prière :

Ave, Regina cœlorum,
Ave, Domina angelorum;
Salve, radix, salve, porta,
Ex qua mundo lux est orta.

Gaude, Virgo gloriosa,
Super omnes speciosa;
Vale, o valde decora,
Et pro nobis Christum exora.

Dans le verset, le répons et l'oraison, l'excellence de Marie et notre misère sont heureusement mises en opposition : *Dignare me laudare te... fragilitati nostræ...*

Les huit vers de l'*Ave Regina* se comprennent aisément. Est-il même besoin de souligner l'à-propos avec lequel l'auteur chante en la sainte Vierge la « racine » dont Jésus est la fleur exquise, la « porte » par laquelle le Soleil divin fait son entrée dans le monde qu'il vient illuminer et réchauffer?

III. Regina cœli. — Même note joyeuse dans le *Regina cœli*, allègrement parsemé d'*Alleluia*, comme il convient au temps pascal pendant lequel il se récite (depuis les complies du samedi saint jusqu'aux premières vêpres de la Trinité exclusivement) :

Regina cœli, lætare, alleluia,
Quia quem meruisti portare, alleluia,
Resurrexit sicut dixit, alleluia.
Ora pro nobis Deum, alleluia.

Aucune explication n'est ici nécessaire, pas plus pour les versets, répons et oraison que pour l'antienne elle-même.

Saint Grégoire le Grand, au dire de Durand de Mende, entendit les anges chanter cette antienne au-dessus du mausolée d'Adrien, à Rome, pendant une procession expiatoire. Mais « c'est là un récit qui n'a pas trouvé créance aux yeux de l'histoire. On ne rencontre nulle part cette hymne avant le X^e siècle. Il est probable qu'elle date de Grégoire V (996-999). Ce fut lui qui l'introduisit dans le bréviaire, et la similitude de nom a dû faire la légende de Durand de Mende. » C. Albin, *La poésie du bréviaire. Les hymnes*, p. 101. Peut-être, en effet.

Depuis presque deux siècles, le *Regina cœli* est récité pendant le temps pascal, à la place de l'*Angelus*.

IV. Salve Regina. — Cette dernière antienne à la sainte Vierge, la plus connue des fidèles, salue en Marie, comme les deux précédentes, la reine du ciel; mais, à la différence de l'*Ave regina* et du *Regina cœli*, elle rappelle plutôt la gravité de l'*Alma Redemptoris*, à laquelle elle ajoute une note, très caractéristique, de chrétienne mélancolie. Le *Salve regina* se récite de la Trinité à l'Avent.

On a beaucoup écrit sur son origine. Les uns l'attribuent au moine Hermann Contract, nommé plus haut; d'autres, à l'évêque Pierre de Compostelle. Il est plus probable qu'elle est d'Adhémar, évêque du Puy († 1098). Saint Bernard, à ce qu'il semble, n'y aurait ajouté, à Saint-Bénigne de Dijon ou à Spire, que les trois invocations de la fin : *O clemens, o pia, o dulcis Virgo Maria!*

Quoi qu'il en soit, « à peine éclos dans le cœur et sur les lèvres de l'auteur inconnu, le *Salve* se propagea, avec rapidité, de zone en zone dans toute la chrétienté. Il renferme tant de puissance, tant de suavité, il est si musical! Il semble bien la prière de choix, après l'*Ave*, pour porter à la Vierge l'hommage de ses enfants de la terre et traduire au mieux tous les sentiments d'amour et d'admiration... On voit la scène qu'il décrit : Marie, la créature d'élection, couronnée du diadème, enveloppée dans son manteau royal, tenant son fils entre ses bras, et, devant elle, les exilés qui passent en gémissant et qui, d'avoir gémi et soupiré devant elle, qui est la vie, la douceur et l'espoir, s'en vont plus courageux aux labeurs et aux souffrances, espérant voir, un jour, Jésus vivant et glorieux près de la gracieuse mère des miséricordes qu'ils salueront pendant toute l'éternité. » Et M. Rouzic, *Les plus belles prières*, Paris, 1923, t. III, p. 92 sq., continue : « *Salve Regina!* C'est le chant des processions; c'est l'hymne qui clôt la prière liturgique; c'est le salut du soir pour demander à Marie de bénir ses enfants fatigués des labeurs du jour et prêts au reposant sommeil; c'est la louange de presque tous les ordres religieux : cisterciens, bénédictins, dominicains, franciscains, carmes..., qui le modulent après complies, le commençant au pied de l'autel, le continuant sous les cloîtres, l'achevant au moment d'entrer dans leurs cellules.

Au Moyen Age, les fidèles luttent avec le clergé de vénération et d'amour pour cette belle antienne. Ils font partout retentir les notes du *Salve*, dans leur demeure, sur les chemins, dans les champs. Avant l'*Ave, maris stella*, le *Salve* fut la prière de choix des marins. » Et Dante ne le fait-il pas chanter par les « exilés » du Purgatoire?

Dans certains pays, le *Salve* est aussi populaire que l'est, chez nous, le *Memorare*, le Souvenez-vous. Et c'est pour le rendre plus populaire encore, dans tous es pays du monde, que Léon XIII a prescrit de le réciter avec quelques autres prières, après toutes les messes basses privées.

Le *Salve* est d'un rythme libre, mais assez marqué pourtant, qui le rapprocherait des «proses» liturgiques. Ce rythme est sensible à la simple lecture :

Salve, Regina, Mater misericordiæ, — vita, dulcedo et spes nostra, salve.

Ad te clamamus exsules filii Hevæ; — Ad te suspiramus, gementes et flentes — in hac lacrymarum valle.

Eia ergo advocata nostra, — illos tuos misericordes oculos — ad nos converte.

Et Jesum, benedictum fructum ventris tui, — nobis post hoc exsilium ostende.

O clemens, o pia, o dulcis Virgo Maria.

Pierre Corneille a donné du *Salve Regina* une version en prose qui mériterait d'être plus connue :

Nous vous saluons, Reine et Mère de miséricorde! Nous vous saluons comme étant notre vie, notre douceur et notre espérance! Nous élevons nos cris vers vous, malheureux exilés et enfants d'Ève que nous sommes. Nous poussons nos soupirs vers vous, dans cette vallée de larmes, où nous ne faisons que gémir et pleurer. Soyez donc notre avocate, tournez vers nous ces yeux qui ne sont que miséricorde, et montrez-nous, au sortir de notre bannissement, le bienheureux fruit de vos entrailles, Jésus-Christ. Nous vous en conjurons, ô Marie, Vierge pleine de clémence, de compassion et de douceur!

Cette admirable prière est suivie des versets et répons employés pour l'*Angelus : Ora pro nobis... Ut digni efficiamur.* Puis, vient la belle oraison suivante (qui n'est pas celle que l'on récite avec le *Salve* après la messe) :

Oremus. Omnipotens sempiterne Deus, qui gloriosæ virginis matris Mariæ corpus et animam, ut dignum Filii tui habitaculum effici mereretur, Spiritu Sancto cooperante præparasti : da, ut cujus commemoratione lætamur, ejus pia intercessione ab instantibus malis et a morte perpetua liberemur. Per eumdem Christum Dominum nostrum. Amen.

Prions. Dieu tout-puissant et éternel, qui, par la coopération du Saint-Esprit, avez préparé le corps et l'âme de Marie, la glorieuse Vierge-Mère, pour qu'elle méritât de devenir la digne demeure de votre Fils : faites que celle dont nous célébrons la mémoire avec joie nous délivre, par sa pieuse intercession, des maux présents et de la mort éternelle. Nous vous le demandons par le même Jésus-Christ Notre-Seigneur. Ainsi soit-il.

Les trois personnes de la très sainte Trinité et la bonne (*pia*), la glorieuse Vierge-Mère associées pour nous sauver éternellement et, dès maintenant, nous préserver des maux qui nous menacent : quelle plénitude, quelle richesse de pensées et de pieux sentiments en quelques mots très simples! Oui, vraiment, le *Salve*, avec l'oraison qui suit l'antienne, devrait figurer comme l'*Ave*, l'*Angelus*, le Souvenez-vous, parmi les prières favorites de l'âme chrétienne. Quelle douce confiance il nous inspirerait, en ce val des pleurs, à l'égard de la reine puissante qui est notre mère de miséricorde, notre douceur et notre espérance, notre clémente et bonne avocate!

Concluons en remarquant avec quelle merveilleuse opportunité la piété catholique a su trouver, pour chaque époque de l'année liturgique, la douce chanson, joyeuse ou mélancolique, toujours confiante, qui célèbre en Marie le mystère du temps et, tout ensemble, son incessante et éternelle médiation. Ne redirions-nous, chaque jour, que l'antienne à la sainte Vierge qui lui est propre, notre esprit et notre cœur vivraient de la vie de l'Église et se nourriraient de sa plus pure et de sa plus réconfortante doctrine.

J. Bricout.

ANTIOCHE DE SYRIE, le premier siège de saint Pierre, la ville où Saul et Barnabé par un séjour d'un an, « convertirent une foule nombreuse, en sorte qu'à Antioche, pour la première fois, les disciples furent appelés chrétiens. » Act., xi, 26. La ville avait été fondée, au iv^e^ siècle avant Jésus-Christ, par Séleucus Nicator, qui l'avait nommée Antioche du nom de son père. A ses portes s'élevait le bourg de Daphné, théâtre de cérémonies païennes licencieuses. Les juifs y étaient nombreux : ce qui facilita l'établissement du christianisme. Les apôtres s'y réunirent, comme il est raconté au c. xv des Actes. Les lettres de l'évêque saint Ignace, amené à Rome, pour y être broyé comme le froment du Christ (107), sont un des plus précieux monuments de l'antiquité chrétienne. La réponse de l'empereur Aurélien (272) attribuant la possession des biens de l'Église d'Antioche, non pas à Paul de Samosate, devenu hérétique, mais à l'évêque qui était en communion avec l'évêque de Rome, est un des accords les plus anciens de l'État avec l'Église.

D'un des patriarches, saint Babylas, les reliques furent portées processionnellement, en défi aux efforts de Julien l'Apostat. En 387, après le bris des statues de l'impératrice Flacilla, tandis que l'évêque Flavien allait solliciter la grâce de la ville, saint Jean Chrysostome, prêtre depuis un an, adresse au peuple ses 21 homélies sur les statues : impérissable exemple de ce que peut une parole apostolique pour consoler et soutenir un peuple dans l'épreuve. On estime qu'il y avait alors 100 000 chrétiens à Antioche. L'ancienne liturgie d'Antioche, en réaction contre les ariens, avait introduit l'usage du *Gloria Patri* après chaque psaume, et l'usage des antiennes. Un schisme qui occupa presque tout le iv^e^ siècle, et où les compétitions personnelles eurent grande part, mit aux prises les ariens, les mélétiens et les vitaliens. Flavien eut la joie de voir le schisme s'apaiser.

Au v^e^ siècle, contre saint Cyrille d'Alexandrie, Jean d'Antioche soutient la querelle de Nestorius. Évagre rapporte qu'un tremblement de terre en 589 fit périr 60 000 habitants d'Antioche. Dès les premières invasions arabes, le patriarche se retira à Constantinople. Les persécutions furent surtout violentes au viii^e^ siècle sous les Abassides. Le schisme byzantin entraîna le patriarche d'Antioche. Lors de la prise d'Antioche par les croisés (1098), Bohémond, en raison de son extraordinaire valeur, reçut la principauté d'Antioche : il laissa le patriarche grec Jean, mais quand celui-ci quitta la ville après deux ans, il fut créé un patriarche latin : ni l'origine, ni la manière impérative de ces derniers ne pouvait agréer aux grecs. Théodore Balsamon, patriarche grec à la fin du xii^e^ siècle, recueillit deux collections de canons : *Nomo-canon*, et *Syntagma*. Peu après, un occidental, Théodore IV de Villehardouin, devenait patriarche orthodoxe d'Antioche. Après la prise de la ville par l'émir Baibas, et le massacre des chrétiens qui n'avaient pu s'enfuir (1268), le patriarcat latin n'est plus qu'un titre.

Il y eut à plusieurs reprises des velléités d'union : lors du concile de Florence, où le patriarche était représenté par Isidore de Kiev; au xvi^e^ siècle, où Grégoire XIII encourage ces tentatives. Le travail des missionnaires jésuites au xvii^e^ siècle est desservi par la rivalité des deux patriarches Athanase III et Cyrille V. Contre la désignation arbitraire qu'un patriarche avait faite de son successeur, les évêques recou-

rurent à Clément XIII; mais, peu après, un de leurs synodes adopta les doctrines de Pistoie. L'influence du Saint-Synode de Constantinople et celle du Saint-Synode russe se faisaient alternativement sentir; on devine quels choix pouvaient résulter de ces intrigues.

Le patriarcat latin, simple importation des croisés, a des titulaires résidant en Occident, depuis le XIIIe siècle. Au Ve siècle, le patriarcat de Jérusalem s'est séparé de l'ancienne Église d'Antioche. Au VIe siècle, le patriarcat jacobite (monophysite) s'en distingue à son tour : il subsiste actuellement un patriarche jacobite d'Antioche, et un patriarcat syrien catholique, dit d'Antioche, résidant à Mardin. (Le dernier titulaire, Mgr Rahmani, a édité le *Testamentum Domini Nostri*. En 1920, 4 200 Syriens catholiques). Il y a un patriarche melkite catholique d'Antioche, résidant à Damas. La hiérarchie a été rétablie en 1718 après des siècles de schisme. (En 1920, 10 835 melkites catholiques. Léon XIII a fondé à Jérusalem un séminaire pour les grecs-melkites, et l'a confié aux Pères blancs). Il y a un patriarche melkite orthodoxe, depuis 1724. Un patriarche maronite porte aussi le titre d'Antioche; il est à la tête des maronites, monothélites du VIIe au XVIe siècle, et qui avaient eu pour premier centre l'archimandrie de Saint-Maron : ce patriarche réside dans le Liban. (En 1920, 85 000 maronites catholiques).

Dictionnaire d'histoire et de géographie, l'art. très fouillé de C. Karalewsky; *The catholic encyclopedia*, Supplément I; Hergenröther, *Kirchengeschichte*; S. Vailhé, *Dict. de théol. cath.*, t. I, col. 1399-1433.

J. Dutilleul.

École d'Antioche. — Il faut entendre par là, non pas un centre d'enseignement régulier et suivi, tel que celui d'Alexandrie, mais un ensemble de doctrines et d'opinions qui prirent naissance dans la capitale de la Syrie et que différents docteurs se transmirent les uns aux autres au cours des IIIe-Ve siècles. Plus encore peut-être que par la doctrine, c'est par une méthode que l'école d'Antioche se distingua. Parmi ses représentants, il y eut des hérétiques : Théodore de Mopsueste et Nestorius sont les plus connus. Mais il y eut aussi des docteurs et des saints, Cyrille de Jérusalem et l'illustre Jean Chrysostome. Voir ces mots. On a souvent opposé les deux écoles rivales d'Alexandrie et d'Antioche, la première plus spéculative et mystique, la seconde plus positive et rationnelle. En exégèse surtout, la supériorité des antiochiens est incontestable. Les exégètes d'Alexandrie, à l'exemple d'Origène, cherchaient partout l'allégorie et se renfermaient trop souvent dans le sens mystique et figuré de l'Écriture; les exégètes d'Antioche, au contraire, s'attachaient de préférence au sens littéral, historique et grammatical.

J. Bricout.

1. ANTOINE (lat. *Antonius*). — I. Vie. — Antoine, né vers 251, dans la Haute Égypte, de parents chrétiens qui avaient une fortune assez considérable, se trouva à dix-huit ans orphelin et chargé d'élever une sœur plus jeune que lui. Sérieux, fréquentant l'église, il fut un jour frappé vivement d'entendre cette invitation de Jésus dans l'Évangile, Matth., XIX, 21 : « Si tu veux être parfait, va, vends ce que tu as et donne-le aux pauvres, et tu auras un trésor dans le ciel : viens et suis moi! » Il obéit, fit toutefois une réserve des ressources nécessaires à sa sœur. Bientôt cette autre parole du Sauveur, également entendue à l'église, l'impressionna au même titre : « Ne vous mettez pas en peine du lendemain. » *Ibid.*, VI, 34. Il se débarrassa de sa réserve, comme il avait fait de ses biens, confia sa sœur à une communauté de vierges et se retira dans une solitude voisine de son village de Qéman entre Memphis et Arsinoé. A l'exemple d'un vieil ascète qu'il prit pour maître au début, Antoine partagea son temps entre la prière et le travail. Cette demi-retraite ne lui suffit pas longtemps; du reste la réputation de sa sainteté qui commençait à se répandre lui amenait des visiteurs : il se réfugia dans un des anciens tombeaux égyptiens de la montagne, où un ami lui apportait des provisions de temps à autre. Alors commencèrent pour lui les tribulations : le démon lui livra de furieuses attaques; un matin l'ami charitable le trouva étendu inanimé sur le sol, il le rapporta au village où, le croyant mort, on prépara ses funérailles. Antoine reprit ses sens et demanda à être reporté immédiatement dans sa grotte.

Les assauts du démon continuèrent. Antoine, soutenu par la présence sensible du divin Maître, chercha une retraite encore plus profonde, au delà du Nil. Vingt ans, il vécut enfermé dans un vieux château près du fleuve, toujours en lutte et aux prises avec Satan. Sollicité par les visiteurs qui venaient lui demander ou des miracles ou une règle de vie, il établit en 305 des ermitages où ses disciples attentifs à ses discours et s'inspirant de ses exemples pratiquaient un héroïque détachement. En 311, Antoine entend dire que la persécution de Maximin ensanglante l'Égypte, il descend à Alexandrie pour encourager les martyrs et partager leurs souffrances. Il s'attendait à être mis à mort, mais il ne fut pas inquiété. L'année suivante, il reprenait le chemin de sa solitude; puis, animé d'une sainte émulation, il s'imposait des jeûnes et des veilles plus austères. Il s'enfonça dans le désert de la Haute Égypte, fixa sa résidence au mont *Qualzoum*, appelé plus tard Mont Saint-Antoine, s'installa près d'une source et au milieu d'une palmeraie. Il cultivait lui-même un petit jardin pour aider à sa subsistance. Les disciples restés près du Nil construisirent le monastère de *Pispir*. Antoine venait les visiter à des intervalles irréguliers; dans ses dernières années, il permit à deux d'entre eux, Macaire et Amathas, de se fixer auprès de lui. De 312 jusqu'à sa mort, Antoine demeura dans son même ermitage; il y recevait des visiteurs animés de dispositions fort diverses, les uns lui demandant des miracles ou des enseignements, les autres cherchant à l'embarrasser, comme ces philosophes grecs ou ces ariens qu'il réduisit au silence. Athanase, son futur biographe, vint à lui à plusieurs reprises; l'empereur Constantin lui écrivit pour se recommander à ses prières.

Vers 340, se place la rencontre d'Antoine et de l'ermite Paul dans les circonstances qu'a décrites saint Jérôme écrivant la vie du second. Antoine ambitionnait d'imiter plus parfait que lui : il apprit en songe qu'un anachorète, riche en mérites, vivait depuis longtemps dans une partie du désert qu'il croyait inhabitée. Sans tarder, il se met à la recherche du saint homme, parvient non sans peine jusqu'à sa cellule, mais la trouve fermée. Paul l'a pressenti et ne veut voir aucun être humain : il cède cependant aux instances réitérées d'Antoine, les deux ermites tombent dans les bras l'un de l'autre, se saluent mutuellement par leur nom, s'entretiennent des choses de Dieu pendant qu'un corbeau apporte leur nourriture, un pain entier ce jour-là. On sait comment Paul mourut en l'absence de son visiteur et reçut d'Antoine la sépulture dans une fosse que creusèrent deux lions du désert. Sur la fin de sa vie, Antoine descendit une seconde fois à Alexandrie où il convertit nombre d'hérétiques et d'infidèles. Peu après son retour, il annonça à ses deux disciples sa mort prochaine, leur fit promettre de ne révéler à personne le secret de sa tombe, légua à saint Athanase son manteau de peau et celui sur lequel il dormait. Il expira doucement en 356, un 17 janvier selon la tradition liturgique.

II. Gloire posthume. — Bien qu'il n'ait pas laissé de règle écrite, Antoine fut vraiment l'initiateur et le

modèle d'un genre de vie qui domina plusieurs siècles en Égypte : il est considéré comme le patriarche des moines, et l'Église dans sa liturgie lui donne le titre d'abbé. Peu de temps après sa mort, sa mémoire est vénérée en Orient : dès le v^e^ siècle, saint Euthyme fait célébrer sa fête. On a vu que, par humilité, Antoine voulut que sa tombe demeurât secrète pour que l'on ne fût pas tenté d'honorer ses reliques. Cependant, moins de deux cents ans après qu'Athanase eut écrit sa vie, le corps d'Antoine retrouvé fut transféré à Alexandrie, puis d'Alexandrie à Constantinople (12 juin, vers 633), où une église fut bâtie sous son vocable.

Des documents du XIII^e^ siècle, conservés à l'abbaye de Saint-Antoine de Viennois, attestent que le corps fut apporté de Constantinople en Occident par un seigneur du Dauphiné, nommé Jocelin, fils du comte Guillaume : ce seigneur, dans un pèlerinage en Terre sainte, l'aurait reçu de l'empereur de Constantinople. Aymar Falcon qui, au XVI^e^ siècle, s'est servi de ces documents, place ce pèlerinage vers l'an 1070 et la translation des reliques de saint Antoine à la Motte-Saint-Didier sous Urbain II. La localité prit le nom de Saint-Antoine-de-Viennois.

Le culte de saint Antoine en Occident est devenu très populaire depuis cette époque, et il a pris son extension à l'occasion d'un mal étrange ou sorte de fièvre désignée sous le nom de *feu sacré*, *feu morbide*, *feu infernal*, et enfin *feu de saint Antoine*, le saint guérissant de ce mal ceux qui avaient recours à son intercession. Un seigneur nommé Gaston, ayant avec son fils bénéficié de cette faveur, fonda à Saint-Antoine de-Viennois un hôpital et une confrérie dont les membres devaient consacrer leur vie à soigner les malheureux atteints de ce mal. La confrérie fut approuvée au concile de Clermont par Urbain II, confirmée comme ordre hospitalier en 1228 par Honorius III. Telle fut l'origine des antonins : ils furent définitivement chargés de la garde du sanctuaire et des reliques à la place des bénédictins de Montmajour.

C'est vraisemblablement à eux que l'on doit en iconographie la représentation de saint Antoine accompagné d'un pourceau. Sans chercher ici des raisons mystiques (comme l'allusion aux tentations), on trouve dans l'histoire du monastère une explication suffisante.

Chez les antonins, on nourrissait un grand nombre de pourceaux pour en distribuer la chair aux malades atteints du feu sacré. Quand un religieux était appelé hors du monastère, ou quand il allait faire la quête pour l'entretien de l'hôpital, il était toujours accompagné d'un porc qui le suivait comme font les chiens de nos jours; partout où il passait on lui permettait de laisser son compagnon se repaître dans les étables des animaux de son espèce. Des règlements de police ayant interdit la circulation de ces animaux dans les rues, une exception fut faite pour les pourceaux des antonins, mais pour que le privilège fût constaté, on dut leur attacher au cou une clochette. Le son de cette clochette avertissait en même temps les ménagères d'avoir à placer sur le seuil de leurs maisons tous les débris qui pouvaient engraisser ces animaux. Le respect pour les porcs des antonins était si grand qu'en Italie, par exemple, lorsqu'il arrivait à quelqu'un un grand malheur, le proverbe suivant était passé en usage : « Il a peut-être volé un porc de saint Antoine. » Autre dicton dont on se servait pour caractériser les importuns ou les parasites : « Il va de porte en porte comme le cochon de saint Antoine. »

Il y a encore d'autres emblèmes du saint, mais celui-ci est le plus commun et celui qui a contribué davantage à populariser son culte.

La *Vie de saint Antoine* par saint Athanase a été maintes fois traduite en notre langue. Voir A. d'Andilly, *Vies des saints pères du désert*, 3 in-8°, Paris, 1702. Voir aussi C. Hello, *Vie de saint Antoine le Grand*, Paris, 1873; C. Champion, *Saint Antoine*, dans *L'art et les saints*, Paris, 1923.

J. Baudot.

2. ANTOINE MARIE ZACCARIA (lat. *Antonius Maria*). — Antoine naquit à Crémone en Lombardie, au début du XVI^e^ siècle, et donna de bonne heure des preuves de ce que seraient sa piété, son zèle, sa prudence, et notamment sa compassion pour les pauvres. Ordonné prêtre, il fonda à Milan en 1534, avec le concours de Barthélemy Ferrari et Jacques Morigia, une nouvelle famille de religieux, auxquels il donna le nom de barnabites ou clercs réguliers de Saint-Paul. Le premier de ces deux noms vint de ce que ces religieux eurent la charge de l'église Saint-Barnabé à Milan : le second de ce que le fondateur les plaça sous le patronage de l'apôtre saint Paul pour lequel il avait une spéciale dévotion. Ces prêtres devaient s'adonner à la prédication, à l'instruction de la jeunesse, aux œuvres diverses de la sanctification des âmes. L'institut fut approuvé par Clément VII, en 1532, du vivant du fondateur. Celui ci fonda aussi une congrégation de religieuses ou sœurs angéliques. Il mourut le 5 juillet 1539, laissant la réputation d'un saint. Léon XIII l'a canonisé le 27 mai 1897, et approuvé la même année la messe et l'office en son honneur.

J. Baudot.

3. ANTOINE DE PADOUE (lat. *Antonius*, vulg. *alte tonans*).

I. Vie. — L'enthousiasme des peuples a fait de ce saint, surnommé le Thaumaturge, presque l'égal du fondateur de l'ordre auquel il appartient. Le nom de la ville de Padoue a été joint à son nom de religieux parce qu'il est mort en cette ville et que ses reliques y sont conservées.

L'enfant naquit à Lisbonne en Portugal, le 15 août 1195, de Martin de Bouillon et de Maria Tavera; il reçut au baptême le nom de Fernando (Ferdinand). Ses premières années s'écoulèrent dans l'innocence : à dix ans, il entra à l'école de la cathédrale de Lisbonne, y étudia le latin, l'histoire ecclésiastique, la liturgie, le chant sacré. A quinze ans, il fut admis chez les chanoines réguliers de Saint-Augustin à Saint-Vincent de Fora de Lisbonne, et deux ans plus tard passa au monastère de Sainte-Croix de Coïmbre où, pendant huit ans, il fit, sous d'habiles maîtres, ses études de philosophie, théologie, Écriture Sainte et patristique, étonnant ses confrères par ses progrès dans la science et la sainteté. Dès cette époque, il fut l'objet de plusieurs faveurs miraculeuses : ce fut probablement pendant ce laps de temps qu'il fut ordonné prêtre.

Un événement solennel, la translation en 1220 des reliques de cinq frères mineurs récemment martyrisés, orienta définitivement sa vie, vers l'ordre de Saint-François d'Assise. Il voulut lui aussi devenir franciscain pour aller prêcher la foi aux infidèles. Admis dans l'ordre sous le nom de frère Antoine d'Olivarès, il obtint de passer en Afrique, quelques semaines plus tard. Mais à peine débarqué au Maroc, il fut saisi d'une fièvre violente : les remèdes demeurant sans effet, ordre fut donné de le ramener en Espagne. La Providence l'appelait ailleurs : le vaisseau qui le portait fut assailli par une violente tempête et jeté sur les côtes de Sicile. Apprenant que François avait convoqué à Assise un chapitre général pour la Pentecôte 1221, Antoine s'y rendit avec son compagnon. Quand tout fut terminé et que l'on procéda à la distribution des charges, personne ne réclama cet étranger que l'on ne connaissait pas. Gratien, provincial de Romagne, consentit à le prendre et lui assigna pour résidence

Montepaolo près de Forli. Antoine passa environ dix mois dans cette retraite, inconnu du monde, ignoré même de ses frères : il partageait son temps entre la contemplation et les humbles emplois du couvent. En 1222, il accompagna son supérieur à Forli, où quelques religieux franciscains et dominicains devaient recevoir les saints ordres. Comme chacun se récusait pour adresser quelques mots d'édification aux ordinands, Antoine, auquel personne ne songeait, dut, par obéissance, céder à l'invitation de prendre la parole, et, dans cette occasion, il manifesta sa science et son éloquence toute divine. Informé du fait, François d'Assise envoya à Antoine l'ordre d'annoncer aux peuples la parole évangélique.

Ainsi, à vingt-sept ans, l'humble religieux inaugura en 1222 un ministère qui dura neuf années et obtint un succès vraiment prodigieux : il parcourut les villes et les campagnes pour y détruire le désordre et l'erreur, pour ranimer la foi et faire fleurir la vertu; de nombreux et éclatants prodiges accompagnèrent sa prédication et lui feront décerner le titre d'*Apôtre* et de *Thaumaturge*. Partout où il parut, les foules se pressèrent pour le voir et pour l'entendre, les églises étaient trop étroites pour contenir l'auditoire et le plus souvent il prêcha en pleine campagne, les pêcheurs se convertirent, les hérétiques eux-mêmes abjurèrent leurs erreurs, ce qui valut à Antoine le surnom bien mérité de *Marteau infatigable des hérétiques*. Plus tard, le pape Grégoire IX, émerveillé de sa connaissance profonde des Écritures, lui donnera le titre non moins glorieux d'*Arche du Testament*. Les débuts du ministère de ce nouvel apôtre se firent dans la Lombardie et la Romagne. En 1224, il passa les Alpes, évangélisa Montpellier, où l'on constata un phénomène de bilocation, puis le silence imposé aux grenouilles d'un étang, nommé dans la suite le lac de Saint-Antoine. La même année, il se trouvait à Toulouse pour la fête de l'Assomption; il y séjourna jusqu'à la fin de 1225, époque où il fut nommé gardien au couvent du Puy. Durant son séjour dans cette ville, il fit deux prophéties qui se sont réalisées plus tard. En 1226, nous le trouvons à Bourges : cette ville fut le théâtre du miracle connu sous le nom de *miracle de la mule*. Soutenant un jour une dispute avec un hérétique sur la présence réelle de Jésus-Christ dans l'eucharistie, il obtint qu'une mule, privée de nourriture depuis trois jours, se prosternât à deux genoux devant l'hostie consacrée au lieu de manger l'avoine qu'on lui présentait : l'hérétique à ce spectacle se convertit et se déclara catholique sur-le-champ. De Châteauroux où il était allé en quittant Bourges, Antoine descendit à Arles pour assister au chapitre de Provence (septembre 1226) : il fut nommé custode de Limoges, et c'est dans cette contrée qu'il opéra le plus de prodiges. En 1227, Antoine partit pour l'Italie où le rappelait la nouvelle de la mort de saint François. A Rome, il parut qu'il avait le don des langues : d'innombrables pèlerins de toute langue et de toute nation entendirent les paroles d'Antoine aussi nettement que s'il eût parlé la langue de chacun d'eux. A Rimini, il convoqua au bord de la mer les hérétiques insensibles à ses exhortations et en leur présence prêcha aux poissons; il évangélisa ensuite les villes d'Aquilée, Goritz, Udine, Gemona, Trévise, Venise. Il prêcha le carême à Padoue, puis visita successivement Vérone, Florence, Milan, Verceil, etc. En 1230, il était à Assise où se fit la translation du corps de saint François. Après le chapitre général des frères mineurs, Antoine reparut à Padoue pour le carême de 1231. Ce fut l'apogée de son apostolat et de sa popularité. Épuisé de fatigue, il se retira au commencement de juin avec deux compagnons dans l'ermitage de Campo Sanpietro. Sentant ses forces l'abandonner, il demanda à être transporté au couvent de Padoue, pour y mourir; mais quand on arriva à l'entrée de la ville, on dut le déposer au monastère des clarisses de l'Arcela, près duquel les frères mineurs avaient une modeste habitation. Le vendredi 13 juin, Antoine se confessa et communia; dans le transport de sa joie, il chanta d'une voix affaiblie : *O Gloriosa Domina*, son hymne favorite. Puis il expira doucement, le 13 juin 1231. Il n'était âgé que de trente-six ans.

II. Culte et dévotion. — A peine Antoine était-il mort qu'une troupe d'enfants parcourut les rues de Padoue en criant : « Le Père saint est mort, saint Antoine est mort! » La confiance du peuple se manifesta dès le jour des funérailles : des miracles nombreux en furent la récompense. Les fidèles en conservèrent le souvenir; comme le jour des obsèques était un mardi, ce jour de la semaine fut consacré dès lors à honorer le saint. Plus tard, au XVII^e^ siècle, une apparition d'Antoine à une noble dame de Bologne fit naître la dévotion des *neuf mardis*, à laquelle succéda celle des *treize mardis*. La canonisation suivit de près; il était d'ailleurs difficile de résister à la poussée populaire. Dès 1232, le pape Grégoire IX, ayant constaté les nombreux miracles opérés par l'humble religieux dont il connaissait les mérites et les vertus, l'inscrivit au catalogue des saints. Les habitants de Padoue songèrent à élever sur le tombeau d'Antoine un temple magnifique : après la délivrance de 1256, opérée au jour octave de la fête du saint, Antoine fut proclamé patron et protecteur de la ville. On plaça son tombeau dans une splendide chapelle de la basilique qui fut l'une des plus riches du monde.

Cependant le culte du saint demeura pendant plusieurs siècles localisé à Padoue : c'est ce qui a été établi récemment dans une étude attentive de l'iconographie d'Antoine. Avant le XV^e^ siècle, en dehors de Padoue, le thaumaturge n'est représenté que dans des groupes, ordinairement en compagnie de saint François. Dans la seconde moitié du XV^e^ siècle, on trouve des statues, des gravures, des tableaux où il est représenté isolément; l'emblème le plus ancien et le plus constant qu'on lui donne est le *livre*, sans doute en souvenir de sa prodigieuse éloquence; les artistes y joignent tantôt un cœur enflammé, symbole de son amour pour Dieu, tantôt une tige de lis, symbole de sa pureté : *Virgo uti natus, ita defunctus*. D'abord, on le représenta imberbe, mais au début du XVI^e^ siècle, les artistes le peignirent avec la barbe, les capucins avaient fait leur première apparition. Puis, vers le milieu du XVI^e^ siècle, le type se fixa : Antoine fut dès lors presque toujours représenté jeune, d'aspect doux, sérieux, aimable. Au XVII^e^ siècle, un seul thème fixa l'attention des artistes, savoir l'apparition de la sainte Vierge et de l'Enfant Jésus, bien que cette apparition n'ait aucun point d'appui dans l'histoire ou dans la légende. Au courant du XIX^e^ siècle, où nous avons eu une recrudescence de la dévotion envers ce saint, il est représenté avec l'Enfant Jésus sur le livre.

Dès le XIII^e^ siècle, on composa un office en l'honneur de saint Antoine de Padoue. Ses biographies attribuent la composition de cet office, en partie à frère Julien de Spire, maître de chapelle du roi saint Louis, en partie au pape Grégoire IX et à saint Bonaventure. Ce dernier aurait composé le célèbre répons : *Si quæris miracula*, dont voici la traduction :

« Si vous demandez des miracles : la mort, l'erreur, les calamités, le démon et la lèpre sont chassés; les malades se lèvent guéris; la tempête se calme; les captifs sont délivrés; jeunes et vieux demandent et reçoivent de lui leurs membres, les objets qu'ils ont perdus. Les dangers disparaissent, la nécessité cesse. Que ceux qui ressentent ces effets le racontent, que les Padouans le proclament. » Souvent on a vu des mira-

cles éclatants opérés par la simple récitation de ce répons.

Entre autres privilèges accordés par Dieu à saint Antoine et mentionnés ici, il faut remarquer celui de rendre miraculeusement les choses perdues par accident ou même enlevées par les voleurs. Les bollandistes ont constaté l'existence de ce privilège accordé à notre saint dans la terre de Portugal qui lui donna naissance; mais ils n'ont pu en déterminer la première origine. Certains ont cru pouvoir rattacher cette origine au miracle de Montpellier : un novice franciscain avait volé un manuscrit précieux et s'était enfui du couvent. Antoine, auquel le manuscrit était très utile pour les instructions qu'il faisait aux frères, s'aperçut de sa disparition et se mit aussitôt en prière pour que le Seigneur le lui fît retrouver. Au moment où le voleur fugitif traversait un pont, il se trouva face à face avec le diable qui le menaça de mort s'il ne restituait de suite l'objet volé. Le novice, saisi d'épouvante, se hâta de rentrer au couvent, de remettre le manuscrit à Antoine et de lui demander pardon à genoux. Nombreux sont les faits de ce genre qui se sont renouvelés depuis. Saint François de Sales avait une grande confiance dans l'invocation adressée à saint Antoine pour retrouver les choses perdues : « Dieu, disait-il, a fait voir que tel est son bon plaisir puisqu'il a cent fois opéré des miracles par la médiation de saint Antoine : pourquoi ne pas croire à l'évidence des faits? Vraiment, Monsieur, dit-il un jour à l'un de ces critiques indiscrets, j'ai envie que nous fassions ensemble un vœu à ce saint pour recouvrer ce que nous perdons tous les jours, vous, la simplicité chrétienne, et moi, l'humilité dont je néglige la pratique. » Vie du saint par M. Hamon, t. II, p. 389.

Pour obtenir la grâce de retrouver les objets perdus, on récite un *Notre Père*, ou le répons : *Si quæris miracula*, en l'honneur du saint. De nos jours, s'est établie la pratique de joindre à la prière une offrande, déposée dans un tronc à cet effet. Le produit de ce tronc est destiné à acheter du pain que l'on donne en aumône aux pauvres. C'est ce que l'on nomme : le *Tronc de saint Antoine* ou le *Pain de saint Antoine*.

A. Lepitre, *Saint Antoine de Padoue*, collection; *Les saints*, Paris, 1901; Léopold de Chérancé, *Saint Antoine de Padoue d'après les documents primitifs*, Paris, 1906; C. de Mandach, *Saint Antoine de Padoue et l'art italien*, Paris, 1899.

J. Baudot.

ANTONIN (lat. *Antoninus*). — Antonin naquit à Florence, en 1389. Il subit tout jeune encore l'influence de Jean Dominici, fils spirituel de sainte Catherine de Sienne, et entra chez les dominicains en 1405. On l'envoya faire son noviciat à Cortone, et il passa ensuite à Fiesole dans le premier couvent d'observance des frères prêcheurs. Après les troubles qui suivirent le concile de Pise, en 1409, Antonin se réfugia en Ombrie et demeura soit à Foligno, soit à Cortone jusqu'à l'élection du pape Martin V. Prieur à Fiesole en 1418, il alla vers 1428 diriger le couvent réformé de Saint-Pierre-Martyr à Naples. Au moment de l'élection du pape Eugène IV (1431), il était à Rome, prieur du couvent de la Minerve, où se tenait le conclave. Devenu membre du tribunal de la Rote, il mit de l'ordre dans l'organisation fiscale des tribunaux ecclésiastiques. Nommé ensuite vicaire général des observants d'Italie, il fonda à Florence le célèbre couvent de Saint-Marc, où il dirigea les travaux artistiques de Fra Angelico. A la mort de l'archevêque en 1445, Antonin dut accepter de le remplacer : il consacra le meilleur de ses forces aux œuvres pastorales, administration d'un diocèse très éprouvé, correction des mœurs, soin des pauvres, direction des âmes dans le monde et dans le cloître. Il réalisa à la perfection le type du religieux évêque, enfermé dans sa tâche pastorale avec le souci de l'accomplir dans tous ses domaines. Il mourut le 2 mai 1459, fut canonisé soixante-quatre ans plus tard par Adrien VI en 1523 et sa fête fut fixée au 10 mai.

Parmi ses ouvrages vraiment authentiques, on peut citer ses opuscules de théologie morale, et surtout sa *Somme morale* qui l'a fait ranger entre saint Thomas d'Aquin et saint Alphonse de Liguori; puis des œuvres de spiritualité, dont le *Traité de bien vivre* vient d'être traduit en français par Mme Thiérard-Baudrillart, sous le titre : *Une règle de vie au* XV^e *siècle*, Paris, 1921.

R. Morçay, *Saint Antonin fondateur du couvent de Saint-Marc et archevêque de Florence*, Paris, 1919.

J. Baudot.

ANTONINS. — I. En Orient. II. En Occident.

I. En Orient. — On donne ce nom à un ordre religieux d'hommes dont le recrutement s'opère principalement en Orient parmi les Arméniens, les Chaldéens, les Maronites, et qui font profession d'observer la règle de saint Antoine l'Ermite (251-356). Cette règle est dite de saint Antoine parce que le moine d'une époque plus tardive qui l'a rédigée s'est inspiré des écrits et des exemples d'Antoine. Elle n'est pas une ordonnance pratique et détaillée, à la manière de la règle de saint Benoît, mais seulement un énoncé de directives pour l'esprit et la volonté, à la manière de la règle de saint Augustin.

L'ordre comporte plusieurs congrégations. Il y a les antonins arméniens de la congrégation du Mont-Liban; les antonins maronites de la congrégation de saint Isaïe; les antonins maronites de la congrégation baladite ou des montagnards; les antonins maronites de la congrégation d'Alep; les antonins chaldéens de la congrégation de saint Hormisdas.

Par deux fois, au cours du XVIII^e siècle, le pape Clément XII confirma de sa haute autorité les constitutions de l'ordre des antonins.

Les religieux sont vêtus de noir. La robe munie d'un petit capuchon est retenue par une ceinture de cuir. La douillette a des manches larges, à l'orientale.

Aux trois vœux solennels d'obéissance, de pauvreté, de chasteté, certains profès ajoutent le vœu d'humilité.

Le nombre des *frères convers* l'emporte habituellement sur celui des *pères de chœur*. Ceux-là s'adonnent aux travaux des champs; ceux-ci mènent une vie *mixte* qu'ils partagent entre les exercices de la contemplation et les œuvres de l'apostolat catholique : missions, enseignement, maisons d'hospitalité. D'après les derniers recensements, l'ordre compte environ un millier et demi de sujets répartis dans une centaine de résidences.

II. En Occident. — Du XI^e à la fin du XVIII^e siècle, il y eut en France un institut de chanoines réguliers voués au service des malades et des pèlerins sous le vocable de saint Antoine, mais avec des observances inspirées de la règle de saint Augustin.

Le nom d'antonins venait des circonstances de la fondation. La peste sévissait alors dans le Dauphiné. Pour obtenir du ciel que son fils échappât à la contagion vulgairement dénommée à cette époque *feu sacré* ou plus souvent *feu de saint Antoine*, un gentilhomme de ce pays s'était rendu en pèlerinage dans un sanctuaire où l'on vénérait des reliques du saint ermite et avait promis de se consacrer à Dieu si sa prière était exaucée. L'enfant fut épargné. Par reconnaissance il quitta lui aussi le monde et rejoignit son père dans la solitude. Quelques disciples se groupèrent autour d'eux; il y eut bientôt un institut religieux dit de Saint-Antoine qui rayonna en France, en Italie, en Espagne et dont toutes les filiales dépendaient de l'abbaye de Saint-Antoine.

C'est à cette famille canoniale qu'appartint le

fameux cardinal de Tournon, homme d'État et diplomate français (1490-1562).

Elle fut supprimée par un décret de la Commission des Réguliers et réunie à l'ordre de Malte en 1778.

Hélyot, *Histoire des ordres religieux*, Paris, 1722, t. II, p. 110-116; Heimbücher, *Die Orden und Kongregationen der katholischen Kirche*, Paderborn, 1896, t. I, p. 36; dom Besse, *Les moines d'Orient*, Paris, 1900.

Élie MAIRE.

APHRODISIAQUES ET ANAPHRODISIAQUES. — L'anaphrodisie ou frigidité peut avoir, dans le mariage, de gros inconvénients de divers genres. Elle est donc à combattre en certains cas. Le professeur Fonssagrives, bien connu pour sa foi catholique, a écrit à ce sujet, *Dictionnaire encyclopédique des sciences médicales*, 1883 : « La frigidité est une mutilation : elle peut entraîner à sa suite des conséquences regrettables pour l'individu, pour la société, pour la famille, et il est de strict devoir pour le médecin d'appliquer à la curation de cette maladie toutes les forces de son attention et toutes les ressources de son savoir. Mais, continue le célèbre docteur, il doit se tenir en garde contre les exigences lubriques d'une sensualité qui ne se rassasie pas ou d'une concupiscence que l'âge aurait dû éteindre. La médecine qui se met au service du libertinage se dégrade et devient corruptrice au premier chef. Elle ne méconnaît pas moins sa mission et ses devoirs, même dans les cas où elle a le droit d'intervenir, quand, peu scrupuleuse sur le choix des moyens, elle n'hésite pas à prescrire des pratiques aphrodisiaques auxquelles la raison souscrit, mais que la moralité réprouve.» Qu'on use donc, au besoin, d'aphrodisiaques, de médicaments ordonnés par les praticiens, ou encore qu'on cherche dans son alimentation un adjuvant de la thérapeutique, soit! Mais aussi on fera bien, parfois, de se souvenir que la frigidité est le châtiment de l'incontinence et, s'il y a lieu, de se corriger.

L'aphrodisie, qui est le mal contraire, est plus dangereuse encore. « Si l'anaphrodisie ou frigidité, écrivait Fonssagrives, a des inconvénients *négatifs* très sérieux, aussi bien au point de vue physique qu'au point de vue affectif et social, l'aphrodisie en a de *positifs* qui sont bien plus réels et bien plus expressifs : elle trouble, en effet, profondément l'économie, conduit à des excès compromettants pour la santé et même pour la vie, et prend parfois un caractère d'irrésistibilité qui menace et la sécurité d'autrui et les mœurs. Elle est donc autrement fâcheuse que la frigidité, et elle appelle aussi, à un plus haut degré, la sollicitude de la thérapeutique. » Avant tout, il faut recourir à la « diète réfrigérante », « éloigner ou émousser l'action des stimulations génésiques, quelle que soit leur origine, quelle que soit leur nature. » Il faut, de même, se livrer à un travail soutenu, avoir un régime sobre (pas de boissons alcooliques, ni de condiments aromatiques ou épicés, etc.). Si cette hygiène ne suffit pas, elle pourra être corroborée par quelques médicaments, quelques anaphrodisiaques reconnus en médecine. Mais, « en dehors du mariage, écrit le même auteur, les rapprochements sexuels ne peuvent être rationnellement conseillés, ils vont à l'encontre du but qu'on se propose en favorisant l'essor d'impulsions libidineuses dont on ne sera plus maître, et en remplaçant les inconvénients très douteux de la privation par les périls très certains de l'abus. » Aux articles CHASTETÉ et ÉPOUX, ces notions sommaires trouveront les développements indispensables; on y verra également que les convictions et pratiques religieuses doivent, ici comme ailleurs, jouer un rôle des plus salutaires. La thérapeutique anaphrodisiaque, qui n'a son mot à dire que dans les cas morbides, est, de fait, bien moins efficace que la vigilance chrétienne et la piété, ces constants préservatifs ou remèdes que le Christ a indiqués contre la tentation : *Vigilate et orate.*

J. BRICOUT.

APOCALYPSE. — Ce livre inspiré, unique en son genre dans le Nouveau Testament, mystérieux comme toutes les prophéties, est, en résumé, « une révélation » de l'avenir du monde et de l'Église jusqu'au dernier jugement. I. Analyse. II. Authenticité. III. Date de composition. IV. Interprétation. V. Conclusions.

I. ANALYSE. — A la lecture de l'ouvrage, aucun plan ne se dégage avec netteté. Aussi a-t-on proposé les divisions les plus diverses. Celle que nous présentons a pour seul mérite d'être très simple; les plus compliquées, d'ailleurs, ne sont pas les mieux garanties. — Entre un prologue, I, 1-8, qui expose le titre, l'origine et la dédicace du livre, et un épilogue, XXII, 6-21, où est soulignée l'importance de cette révélation, on peut distinguer sept principales visions.

1° *Première vision : les sept lettres aux sept Églises d'Asie*, I, 9-III, 22. — Le Christ glorifié apparaît à Jean, exilé à Patmos, lui commande d'écrire aux sept Églises d'Éphèse, de Smyrne, de Pergame, de Thyatire, de Sardes, de Philadelphie, de Laodicée, I, 9-20, et lui dicte ces sept lettres, II-III. C'est une série d'avertissements, de félicitations ou de reproches, de promesses ou de menaces, qui varient suivant la situation de chaque communauté, mais qui valent également pour l'Église tout entière. Cette sorte d'instruction morale, destinée à purifier et à raffermir les cœurs avant les grandes prophéties, compte parmi les plus belles pages du Nouveau Testament. Témoin ces quelques lignes à l'adresse de Laodicée : « Je connais tes œuvres : tu n'es ni froid ni chaud. Que n'es-tu froid ou chaud! Ainsi, puisque tu es tiède et que tu n'es ni froid ni chaud, je vais te vomir de ma bouche. Tu dis : Je suis riche, j'ai acquis de grands biens, je n'ai besoin de rien, et tu ne sais pas que tu es malheureux, misérable, pauvre, aveugle et nu ... Moi, je reprends et je châtie tous ceux que j'aime. Aie donc du zèle et repens-toi. Voici que je me tiens à la porte et je frappe. »

2° *Deuxième vision : le livre aux sept sceaux*, IV, 1-VIII, 1. — Le prophète est maintenant transporté au ciel. Il y voit Dieu sur son trône, entouré de la cour céleste, IV, tenant en mains le livre aux sept sceaux et le donnant, aux acclamations de la nature entière, à Jésus, l'Agneau immolé, qui seul peut l'ouvrir, V. Ce livre contient les décrets divins sur l'ensemble du monde. A mesure que le Christ en brise les sceaux, Jean aperçoit, sous forme de symboles, l'exécution des jugements de Dieu : Jésus sera vainqueur, VI, 1-2; la guerre, la famine et la peste châtieront ses ennemis, VI, 3-8; il ne viendra qu'à son heure, VI, 9-11; il sera précédé par un bouleversement terrible du monde impie, VI, 12-17; mais les justes seront préservés de ces fléaux, VII, 1-8, et la foule innombrable des croyants triomphera dans le ciel, VII, 9-17 : « L'Agneau qui est au milieu du trône sera leur pasteur et les conduira aux sources des eaux de la vie et Dieu essuiera toute larme de leurs yeux. » L'ouverture du septième sceau, VIII, 1, introduit une autre série de symboles.

3° *Troisième vision : les sept trompettes*, VIII, 2-XI, 19. — Les sept archanges reçoivent de Dieu chacun une trompette pour annoncer les nouveaux malheurs de la terre vouée au châtiment, VIII, 2-6. La sonnerie des quatre premières trompettes déchaîne des calamités cosmiques, VIII, 7-12. Au son des trois dernières, les hommes sont frappés directement, VIII, 13, d'abord par l'invasion de sauterelles diaboliques, IX, 1-12, ensuite par le carnage d'une cavalerie infernale, IX, 13-21. A ce moment le drame est interrompu par un intermède : le Voyant reçoit l'ordre de manger un petit livre, figure de sa nouvelle mission prophétique, X.

Nous assistons ensuite à la prédication, au meurtre et à la résurrection des « Deux témoins », XI, 1-13. Alors seulement la septième trompette amène avec la consommation des décrets divins le règne éternel du Christ, XI, 14-19.

4° *Quatrième vision : les sept signes*, XII, 1-XV, 4. — C'est une sorte d'introduction aux visions suivantes. Ces sept phénomènes nous font connaître les acteurs principaux du grand drame qui va être repris bientôt dans toute son ampleur. — 1. La femme et le dragon, XII, 1-18. Une femme met au monde un fils que le dragon à sept têtes veut dévorer. Il échoue dans son entreprise, et, précipité du ciel par Michel et ses anges, il poursuit vainement la femme. Il fait alors appel à ses deux représentants d'ici-bas, à savoir — 2. La bête qui monte de la mer, XIII, 1-10, et — 3. La bête qui monte de la terre, XIII, 11-18, la seconde auxiliaire de la première dans son œuvre de persécution. — 4. En face de la Bête et de ses adorateurs, sur la montagne de Sion, se tient l'Agneau entouré de la multitude des élus, XIV, 1-5. — 5. L'apparition de trois anges, hérauts des vengeances divines, s'achève sur une solennelle parole d'espérance à l'adresse des saints : « Heureux dès à présent les morts qui meurent dans le Seigneur. Ils se reposeront de leurs travaux, car leurs œuvres les suivent, » XIV, 6-13. — 6. Voici maintenant le Fils de l'homme lui-même qui préside à un double jugement sur les élus et sur les réprouvés, XIV, 14-20, et enfin — 7. Les anges aux sept plaies qui vont jouer un rôle de premier plan, XV, 1-4.

5° *Cinquième vision : les sept coupes*, XV, 5-XVI, 21. — Nouvelle série de fléaux parallèles aux premiers et qui les complètent. Les anges aux sept plaies reçoivent sept coupes d'or pleines de la colère divine, XV, 5-8. Et chacun, à son tour, verse sa coupe, sur la terre, sur la mer, sur les eaux douces, sur le soleil, sur le trône de la Bête, sur l'Euphrate, et chaque fois ce sont de terribles calamités, XVI, 1-16. La dernière coupe est répandue dans l'air : c'est le signal de la ruine de Babylone et du bouleversement du monde entier, XVI, 17-21.

6° *Sixième vision : la ruine de Babylone*, XVII, 1-XIX, 10. — Description en sept parties. — 1. Le prophète aperçoit une femme assise sur une bête à sept têtes et à dix cornes, et ivre du sang des martyrs, XVII, 1-6. — 2. Interprétation à mots couverts de cette vision : Babylone est Rome; les sept têtes sont des empereurs; les dix cornes sont des rois qui viendront après les empereurs, XVII, 7-18. — 3. Proclamations angéliques, sorte de préambule à la ruine de Babylone, XVIII, 1-8. — 4. Lamentations de ceux qui vivaient de sa puissance et de son luxe, XVIII, 9-20. — 5. Action prophétique d'un ange qui décrit la désolation de la ville, XVIII, 21-24. — 6. Joie du ciel opposée aux lamentations de la terre, XIX, 1-4. — 7. Annonce du règne de Dieu et des noces prochaines de l'Agneau, XIX, 5-10.

7° *Septième vision : les sept principaux actes du drame eschatologique*, XIX, 11-XXII, 5. — Nous assistons au triomphe final du Christ. — 1. Apparition du vainqueur et de son armée, XIX, 11-18. — 2. La défaite des deux bêtes et de leurs troupes, XIX, 19-21. — 3. L'emprisonnement temporaire du dragon réduit à l'impuissance, XX, 1-3. — 4. Le millénium, symbole du règne spirituel des saints, XX, 4-6. — 5. Les dernières luttes contre l'Église, XX, 7-10. Satan délié livre un combat suprême. Il est battu et jeté pour l'éternité dans l'étang de feu en compagnie des deux bêtes. — 6. Le jugement dernier. Damnation de ceux qui ne sont pas inscrits au livre de vie, XX, 11-15. — 7. Enfin apparition de la Jérusalem céleste : vie immortelle et heureuse de ses habitants, XXI, 1-XXII, 5.

II. Authenticité. — L'Apocalypse a pour auteur unique l'apôtre évangéliste saint Jean.

Premier argument : Les témoignages de la tradition ecclésiastique prouvent que l'apôtre saint Jean est l'auteur de l'Apocalypse. — 1° *Dès la fin du IIe siècle*, il existe dans l'Église une tradition unanime en faveur de cette attribution. Qu'il nous suffise de renvoyer aux citations de saint Irénée, *Adv. Hær.*, IV, 21, 11; V, 26, 1; de Tertullien, *De resurrect. carnis*, 27; *Adv. Marc.*, III, 14; IV, 5; de Clément d'Alexandrie, *Strom.*, IV, 25; V, 6; VI, 13, et de saint Hippolyte, *De Christo et Antichristo*, édit. Lagarde, p. 17. — 2° *Dans le courant du IIe siècle*, l'Apocalypse est connue dans la généralité des Églises, elle y est même considérée comme Écriture divine; aussi, lorsqu'on l'attribue simplement à Jean, il n'est pas douteux qu'il s'agisse de saint Jean l'apôtre : Méliton de Sardes, chez Eusèbe, *H. E.*, IV, 26, 2; Théophile d'Antioche, chez Eusèbe, *H. E.*, IV, 24; Canon de Muratori, lignes 57, 58 et 71, 72, etc. — 3° *Saint Justin*, qui a fréquenté Éphèse, où il se convertit vers 135, reconnaît très nettement que l'Apocalypse a pour auteur l'apôtre saint Jean, *Dial. c. Tryp.*, LXXXI, 4. Or une telle attestation est d'autant plus précieuse qu'elle apparaît avant la fin de la génération qui a vu naître l'ouvrage et dans la région même où il a été composé. — 4° Les seules oppositions à l'origine apostolique de l'Apocalypse sont beaucoup plus tardives et n'ont manifestement aucune base historique, car elles sont inspirées, soit par des préoccupations de polémique anti-montaniste, Caïus, chez Eusèbe, *H. E.*, III, 28, 2, soit par le souci d'enlever aux millénaristes le principal point d'appui de leur système, Denys d'Alexandrie, chez Eusèbe, *H. E.*, VII, 24, soit enfin par ces deux causes à la fois : habitude de méfiance remontant aux aloges et réaction anti-millénariste, sans oublier l'autorité de Denys : saint Cyrille de Jérusalem, *Cat.*, IV, 36; saint Amphiloque, *Ad Seleuc.*, 316; et d'autres Pères de l'Église d'Orient aux IVe-Ve siècles. — Ainsi les témoignages de la tradition ecclésiastique en faveur de l'authenticité de l'Apocalypse représentent, malgré une très légère éclipse, une croyance moralement unanime qui mérite de s'imposer à l'adhésion des critiques.

Deuxième argument : A considérer le livre de l'Apocalypse en lui-même, on doit reconnaître qu'il a été composé par l'apôtre saint Jean. — 1° *L'auteur est un chrétien d'origine juive et palestinienne.* Comme preuves à l'appui, notons rapidement les points suivants : l'usage qu'il fait des Écritures dans la langue originale, sa façon de manier plus ou moins correctement la langue grecque, ses très nombreux hébraïsmes, sa manière de parler des gentils, de Jérusalem, du temple. Tout indique quelqu'un qui a vécu en Palestine et qui pensait encore en araméen. — 2° *Cet auteur d'origine juive s'appelle Jean.* C'est ainsi qu'il se nomme lui-même en tête de son livre, I, 1, 4, 9. Or ce n'est pas là un simple pseudonyme. Nous en avons pour garantie le ton personnel de l'écrivain, sa manière de se présenter sans aucune prétention et surtout l'impossibilité qu'il y avait alors d'accréditer une telle fraude auprès des Églises d'Asie. — 3° *Jean qui a écrit l'Apocalypse est saint Jean l'apôtre.* Il est certain, en effet, que l'auteur de l'Apocalypse connaît parfaitement l'état des communautés auxquelles il s'adresse, qu'il exerce sur elles une autorité exceptionnelle et que son nom suffit à recommander son œuvre. Si donc il ne se désigne que par le nom de Jean, c'est qu'il ne pouvait y avoir pour ses lecteurs aucune équivoque sur son identité. Mais l'histoire ne connaît en fait de personnage éminent, occupant une situation prépondérante dans les Églises d'Asie à la fin du Ier siècle, que l'apôtre saint Jean, « le fils du tonnerre », dont le caractère impétueux se retrouve précisément dans les exhortations enflammées et dans les descriptions terrifiantes de l'Apocalypse.

TROISIÈME ARGUMENT : A considérer le livre de l'Apocalypse dans ses rapports avec le quatrième Évangile, on a la preuve que l'apôtre saint Jean en est l'auteur. — Il est de fait que, malgré certaines divergences facilement explicables par le caractère particulier des deux écrits, il existe entre eux une telle parenté qu'on est obligé d'admettre l'unité d'auteur. — 1° *Ressemblances.* Seul un examen détaillé les mettrait en valeur. Nous ne pouvons qu'indiquer en passant : l'emploi des mêmes expressions rares ou inconnues ailleurs dans le Nouveau Testament, l'habitude des mêmes singularités grammaticales, l'usage commun de symboles (eau vive, etc.), qui dénotent la même tournure d'imagination, les mêmes titres (p. ex : Verbe de Dieu) appliqués au Christ, le rôle capital attribué de part et d'autre à l'Esprit et enfin l'analogie remarquable de la transcendance de la doctrine eschatologique. — 2° *Différences.* On a signalé entre le quatrième Évangile et l'Apocalypse quelques divergences au point de vue du vocabulaire et du style ainsi que dans la manière de présenter les personnages. Mais il suffit de noter la distinction des genres littéraires employés dans l'un et l'autre cas et la diversité profonde des matières traitées pour rendre parfaitement intelligibles les dissemblances en question et pour faire ressortir davantage encore ce qu'il y a de frappant dans les concordances. Cela est si vrai que certains rationalistes, comme Harnack, n'ont pas craint de reconnaître pour les deux ouvrages un auteur unique. Or nous verrons, à l'article JEAN, que cet apôtre a écrit le quatrième Évangile. C'est donc lui qui a composé aussi l'Apocalypse.

Bien plus, il est possible de démontrer que cet ouvrage est d'une seule main. Elle se trahit tout d'abord à une très réelle unité de style, car il n'y a pas jusqu'aux particularités grammaticales du livre qui ne se rencontrent dans les endroits les plus divers. Elle se révèle également à ce fait qu'il est difficile, quel que soit le plan général adopté, de ne pas être saisi par la régularité symétrique des pensées. Il y a, en outre, à travers toute cette révélation, des redites apparentes : ce sont des anticipations intentionnelles, des articulations logiques, destinées à relier fortement les scènes les unes aux autres, XI, 7, et XIII, 1; XIV, 10, et XV-XVI; XVI, 19, et XVII-XIX; etc. Il existe même de la symétrie dans les antithèses qui reviennent à périodes régulières, au sixième moment des séries septénaires, VII, 1-17; XI, 1-14; XVI, 12-16. Si enfin nous soulignons le retour perpétuel, d'un bout à l'autre de l'ouvrage, des mêmes figures et des mêmes symboles, du même accent et de la même doctrine, nous aurons indiqué les principaux traits qui impriment à l'œuvre entière un cachet personnel et établissent l'unité littéraire de l'Apocalypse.

III. DATE DE COMPOSITION. — Saint Jean a composé l'Apocalypse sur la fin du règne de Domitien, vers 95. — L'apôtre nous apprend lui-même qu'il eut sa révélation un dimanche, alors qu'il était dans l'île de Patmos « à cause de la parole de Dieu et du témoignage de Jésus, » I, 9. Sans nul doute, il fait allusion ici à sa déportation, confirmée, d'ailleurs, par une tradition unanime. Mais à quelle époque de sa vie faut-il placer cet événement ?

1° *Les données traditionnelles sont en faveur des dernières années de Domitien.* — C'est l'opinion très nette de saint Irénée, *Adv. Hær.*, V, 30, 3, dont le témoignage par son ancienneté est de première valeur. C'est aussi le sentiment de saint Victorin de Pettau, *In Apoc.*, X, 11; XVII, 10; d'Eusèbe, *H. E.*, III, 18, 1; 20, 9; *Chron.*, II, et de saint Jérôme, *De vir. illust.*, 9; *C. Jovin.*, I, 26. Contre de telles autorités ne peuvent prévaloir les attestations de saint Épiphane, *Hær.*, LI, 12, 33, et de la version syriaque de l'Apocalypse, éditée par de Dieu, qui placent l'exil de saint Jean sous le règne de Claude ou celui de Néron.

2° *La critique interne confirme le témoignage de la tradition.* — En effet, la situation historique que suppose l'Apocalypse, en particulier les lettres des premiers chapitres, est celle de la fin de la dynastie flavienne. — 1. Les Églises d'Asie semblent avoir un assez long passé derrière elles, puisque la foi et la charité y ont déjà perdu leur première fraîcheur. Ce n'est pas sous le règne de Néron, alors qu'elles venaient d'être organisées avec tant de sollicitude par l'apôtre saint Paul, qu'elles auraient eu besoin d'admonestations aussi sévères. L'hérésie des nicolaïtes, inconnue aux épîtres pauliniennes, est maintenant florissante. Le péril judaïsant est oublié. Le long séjour de saint Paul à Éphèse n'est pas même mentionné dans la lettre à cette ville. On a l'impression que l'établissement de ces communautés est plutôt lointain. — 2. L'Apocalypse suppose une persécution violente déjà passée, qui s'est adoucie au point que les Églises d'Asie n'y pensent plus assez, mais qui menace, le chef de ces Églises étant lui-même exilé et en raison du commandement d'adorer la Bête, de sévir à nouveau dans le monde entier. Précisément, sous Domitien, reconnu dieu de son vivant, on poursuivit les chrétiens qui refusaient de se conformer aux rites du culte impérial, on commença de leur infliger la peine de la déportation, et, bien qu'au début la persécution ne parût pas très sanglante, l'avenir s'ouvrait cependant sur les plus sombres perspectives.

C'est alors que saint Jean, malgré l'isolement et les souffrances de son nouveau genre de vie, soucieux de préparer aux luttes imminentes les fidèles du Christ, leur transmit la Révélation de Jésus, message d'espérance, qui devait les détourner du relâchement des mœurs et de la corruption de la foi, en les réconfortant par l'assurance du triomphe des Saints.

IV. INTERPRÉTATION. — On a le choix entre plusieurs systèmes, mais il y a des principes généraux d'interprétation qui doivent rester à la base de toute exégèse sérieuse.

1° *Les systèmes.* — En négligeant les détails qui souvent n'ont qu'un intérêt historique, nous pouvons ramener les méthodes employées par les catholiques pour expliquer l'Apocalypse à trois principales, dont aucune ne paraît s'imposer, chacune ayant ses avantages et ses inconvénients. — 1. D'après le premier système (Alcazar, Bossuet, dom Calmet, Bovet, Billot), les prophéties de l'Apocalypse ont pour objet principal les débuts difficiles de l'Église et annoncent sa victoire sur la synagogue et le paganisme, c'est-à-dire, la ruine définitive de la nation juive et de l'empire romain. Seuls les deux derniers chapitres ou même quelques versets de ces chapitres viseraient la fin des temps. Explication excellente, si l'on considère le but immédiat de l'Apocalypse et les circonstances historiques de sa composition. — 2. D'après le deuxième système, au contraire (de Ribera, Bellarmin, Cornelius a Lapide, Cornely, Fillion), les prophéties apocalyptiques, en dehors de quelques rares passages concernant l'époque primitive de l'Église, se rapporteraient aux événements qui précéderont, accompagneront ou suivront le dernier avènement du Sauveur. Explication facile des obscurités de l'Apocalypse dont les prophéties ne seraient pas encore réalisées. — 3. Enfin il est un système intermédiaire d'après lequel l'Apocalypse serait un tableau de l'histoire de l'Église depuis la venue du Messie jusqu'à la consommation finale. Mais tandis que les uns (Holzhauzer, Lafont-Sentenac, Drach) y voient la description détaillée de telle ou telle époque historique, les autres (Allo) y reconnaissent seulement la prédiction « du caractère et des phases diverses de la lutte entre le bien et le

mal, » Rome persécutrice étant le type de tout pouvoir qui, après elle, s'opposera au Christ. Cette dernière explication est d'autant plus intéressante qu'elle semble combiner les avantages des deux systèmes précédents.

2° *Les principes.* — Quel que soit le système adopté, il importe de ne pas oublier, dans l'interprétation de l'Apocalypse, certains principes généraux qui ont une valeur traditionnelle. — 1. Il faut maintenir au-dessus de toute discussion le caractère rigoureusement prophétique de l'ouvrage. L'auteur sacré affirme, en effet, très nettement que ces visions mystérieuses se sont déroulées devant ses yeux et qu'elles se rapportent à des événements futurs. A méconnaître ce point de vue, on tombe dans les explications des rationalistes qui ne voient dans l'Apocalypse qu'une simple histoire symbolique de faits contemporains de l'apôtre saint Jean ou qu'une sorte de compilation d'écrits antérieurs reproduisant les traditions apocalyptiques les plus diverses. Or de telles théories se heurtent non seulement à l'impossibilité de pouvoir reconstituer sans extravagance cette prétendue histoire contemporaine écrite sous forme prophétique, mais encore à l'invraisemblance, étant donné l'unité littéraire de l'Apocalypse, d'une transcription servile de documents d'ailleurs inconnus. — 2. Il y a lieu de se rappeler que les théologiens reconnaissent dans l'Écriture l'existence de prophéties à sens multiple, l'un prochain et immédiat, l'autre plus éloigné, et l'on peut, à l'occasion, faire application de ce principe à certains passages de l'Apocalypse. — 3. A l'exemple des Pères qui, comme saint Augustin, ont admis dans ce livre inspiré des « récapitulations », il convient d'examiner parfois si certaines visions, non moins réellement prophétiques, ne reprendraient pas sous une autre forme l'objet d'une vision précédente, soit en le généralisant, soit en le développant en partie, et il n'est pas nécessaire de rechercher toujours une intention prophétique distincte dans chaque détail des descriptions. — 4. Enfin tout interprète de l'Apocalypse doit tenir compte du but immédiatement pratique de l'apôtre en publiant sa révélation et recourir, pour l'intelligence des passages difficiles, en particulier des symboles apocalyptiques, aux oracles analogues de certains prophètes de l'Ancien Testament, tels qu'Ézéchiel, Daniel et Zacharie.

V. Conclusions. — 1° *L'exégète catholique* aura soin de rejeter toute interprétation qui ne reconnaîtrait pas le caractère prophétique de l'Apocalypse, et, dans l'étude des procédés de composition littéraire de l'auteur, il n'admettra aucune théorie incompatible avec le dogme de l'inspiration. — 2° *Le théologien* saura retrouver dans cet ouvrage une foule d'enseignements précis sur Dieu, Jésus-Christ, l'Église, les anges et la fin des temps. En ce qui concerne tout particulièrement Notre-Seigneur, il pourra insister sur les textes nombreux qui établissent sa divinité, I, 17, 18; II, 18, 23; III, 7; XIX, 13, etc., et le caractère de sa mission rédemptrice, I, 5; V, 9. — 3° *L'apologiste*, non seulement mettra en pleine lumière les beautés littéraires de l'Apocalypse, mais il s'appliquera à faire ressortir les différences essentielles qui distinguent cet écrit inspiré des rêveries confuses propres aux apocalypses apocryphes juives ou chrétiennes. Il montrera dans cette révélation l'œuvre d'une personnalité puissante et soucieuse de l'amélioration morale des chrétiens. — 4° Partant, *tous les fidèles*, malgré le langage mystérieux de l'Apocalypse, ne manqueront pas d'y voir ce qu'elle renferme de très pratique et de très actuel : un appel pressant à la fidélité parfaite, basé sur la certitude du triomphe définitif du Christ.

Parmi les commentaires récents d'auteurs catholiques, le meilleur est sans contredit celui du P. Allo, *Saint Jean, L'Apocalypse*, Paris, 1921. On pourra consulter également : Calmes, *Les Épîtres catholiques et l'Apocalypse*, Paris, 1905; *id.*, *L'Apocalypse devant la tradition et devant la critique*, Paris, 1905.

Léon Vaganay.

APOCRYPHES DE L'ANCIEN TESTAMENT. — Les catholiques entendent par là tous les ouvrages parus quelque temps avant ou après l'ère chrétienne et dont le contenu historique, moral ou apocalyptique est plus ou moins analogue à celui des écrits de l'Ancien Testament. Composés à l'ordinaire sous le nom d'un personnage biblique, ils ont été parfois, dans certains milieux, tenus pour canoniques ou utilisés dans les offices, mais ils n'en restent pas moins écartés de l'usage officiel de l'Église. En général, ils sont l'œuvre d'écrivains juifs. On y rencontre toutefois des interpolations chrétiennes et même quelques-uns d'entre eux sont dus entièrement à des auteurs chrétiens. Ils forment une littérature aussi abondante que variée dont il nous suffira de classer et de caractériser les principaux spécimens.

I. Livres historiques. — Ils sont ainsi appelés au sens large, car c'est l'élément narratif, histoire ou légende, qui en fait le principal intérêt.

1° *La Lettre d'Aristée.* — Cette petite composition raconte l'origine de la version des Septante : désir de Ptolémée Philadelphe d'enrichir sa bibliothèque, 1-32; entente avec le grand-prêtre Éléazar pour avoir de bons interprètes de la législation hébraïque, 33-171; réception magnifique faite aux 72 envoyés juifs, 172-300; travail merveilleux des traducteurs récompensés ensuite par le roi, 301-322. Ce récit fabuleux est l'œuvre d'un écrivain juif qui s'est dit païen pour avoir plus d'autorité aux yeux des Grecs. Date incertaine : Ier ou IIe siècle avant J.-C.

2° *Le Livre des Jubilés.* — Appelé encore *Petite Genèse*, il a été écrit en hébreu ou en araméen par un prêtre juif, vers la fin du IIe siècle avant notre ère. L'original et la version grecque sont perdus; on en possède seulement des traductions éthiopienne, latine et syriaque. Composé sous la forme d'une révélation faite par un ange à Moïse, il constitue une histoire du peuple de Dieu depuis la création jusqu'à l'exode, le tout divisé en cinquante périodes jubilaires de quarante-neuf ans. A noter particulièrement le chapitre XXIII, sorte d'apocalypse eschatologique.

3° *Le IIIe Livre des Macchabées.* — Titre tout à fait impropre, car il est question dans cet ouvrage de la persécution des juifs d'Égypte par Ptolémée IV Philopator (221-204). Ce prince, voulant entrer dans le temple de Jérusalem, en est empêché par une paralysie subite, I, 1-II, 24. De retour en Égypte, il s'attaque aux juifs et ordonne de les réunir dans l'hippodrome d'Alexandrie, II, 25-IV, 21. Là, ils échappent à la mort grâce à de nombreux miracles obtenus par leurs prières, V, 1-VI, 21, et, pour garder le souvenir de leur délivrance, ils instituent une fête annuelle, VI, 22-VII, 23. L'auteur de ce récit légendaire rédigé en grec à une date imprécise (100 av.-70 ap. J.-C.) est un juif alexandrin.

4° *Le IIIe Livre d'Esdras.* — Nous avons là une compilation de plusieurs passages canoniques, c. I = II Par., XXXV-XXXVI, 21; c. II = II Par., XXXVI, 22-23 et I Esd., I, IV, 7-24; c. V, 7-VII = I Esd., II, 1-IV, 5, V-VI; c. VIII-IX = I Esd., VII-X, et II Esd., VII, 73-VIII, 13. La seule partie originale du livre (c. III, 1-V, 6) est une légende sur Darius et Zorobabel. Le compilateur paraît avoir pour but de retracer l'histoire du Temple depuis Josias jusqu'à une époque indéterminée, car il y a une lacune finale. Cet ouvrage, composé en grec au Ier siècle avant J.-C. par un juif alexandrin, a joui d'une grande faveur chez les Pères de l'Église. Il se trouve dans la Vulgate après la Prière de Manassé.

5° *Les fragments d'un ouvrage sadocite.* — Ces vingt

pages lacuneuses de deux mss. hébraïques récemment découverts en Égypte renferment l'histoire mystérieuse d'une secte juive établie à Damas et les principaux traits de son programme législatif : repos sabbatique, purifications, vœux et serments, organisation intérieure de la communauté. On discute sur la date du livre et les origines de la secte. On peut croire qu'il s'agit des sadocites, parti intransigeant apparenté aux sadducéens. Ils auraient quitté Jérusalem au moment de la guerre de Varus (4 av. J.-C.) et leur esprit réactionnaire se refléterait dans cet ouvrage composé au début de l'ère chrétienne.

II. Livres didactiques. — Nous désignons ainsi les écrits où prédomine un enseignement moral.

1° *Histoire et Sagesse d'Ahikar l'Assyrien.* — Ce livre, dont l'original araméen (?) est aujourd'hui perdu, nous a été conservé en de nombreuses versions orientales. Il comprend deux séries de maximes, III, 1-95; XXXIII, 96-142, insérées dans une histoire. Nadan, neveu d'Ahikar, conspire contre son oncle qui est condamné à mort. Grâce à un merveilleux concours de circonstances, l'exécution n'a pas lieu. Peu après, l'ingratitude de Nadan est punie. Maximes et histoire sont apparentées à de nombreux ouvrages de la Bible, Tobie, Proverbes, Ecclésiastique, et de la littérature profane, Sentences de Ménandre, d'où leur intérêt. Cf. Nau, *Histoire et Sagesse d'Ahikar l'Assyrien*, Paris, 1909.

2° *La Prière de Manassé.* — Ces quinze versets, placés à la fin de nos bibles latines, sont un commentaire de II Par., XXXIII, 13. Commentaire apocryphe, car le texte grec est l'original. Il y règne néanmoins un véritable souffle de piété et l'idée générale de la miséricorde de Dieu envers les pécheurs y est exprimée avec une certaine éloquence. L'auteur en est sans doute un juif pieux du IIe siècle avant l'ère chrétienne.

3° *Les Psaumes de Salomon.* — Au nombre de dix-huit, ils ont été composés en hébreu par un pharisien de Jérusalem, à l'époque de la conquête de la Palestine par Pompée, entre 69 et 40 avant J.-C. Nous ne les possédons plus qu'en grecet en syriaque. Dépourvus d'originalité et d'élévation poétique, ils imitent de très près, sous le rapport des pensées et des expressions, les psaumes canoniques. Cf. Viteau, *Les Psaumes de Salomon*, Paris, 1911.

4° *Le IVe Livre des Macchabées.* — Contenu dans plusieurs manuscrits des Septante, il doit avoir été écrit en grec par un juif pieux, peu avant ou peu après l'ère chrétienne. Il porte en sous-titre : De la souveraineté de la raison. La première partie, I, 1-III, 18, est, en effet, une discussion philosophique à ce sujet. La seconde, III, 19-XVIII, 24, a également pour but de montrer par des exemples tirés de l'histoire des juifs la puissance de la raison sur les passions.

5° *Les Odes de Salomon.* — Découvertes récemment, au nombre de quarante-deux, dans un manuscrit syriaque, elles ont été écrites d'original en grec par un chrétien de la première moitié du IIe siècle. Elles constituent en quelque sorte le chant de reconnaissance d'une âme qui s'adresse à Dieu avec de vifs élans de piété. On discute encore sur l'origine de cette composition et on a pu y relever tour à tour de très légères traces de judéo-christianisme, de docétisme, de gnosticisme. Un seul point semble certain : l'auteur n'a pas appartenu à la grande Église. Cf. Labourt et Batiffol, *Les Odes de Salomon*, Paris, 1911.

III. Livres apocalyptiques. — Les apocalypses apocryphes sont avant tout des révélations concernant l'avenir et, en particulier, l'avenir des derniers temps.

1° *Les Livres sibyllins.* — Ainsi appelés parce qu'ils sont attribués à la sibylle ou prophétesse païenne, ils forment un recueil de vers grecs en 15 livres, mélange bizarre et confus d'éléments juifs, païens et chrétiens, d'époques très différentes. Voici à ce sujet les données critiques généralement admises : 1. Prologue en prose, dissertation chrétienne du VIe siècle; 2. livres I-II, apocalypse messianique et eschatologique, œuvre chrétienne du milieu du IIIe siècle; 3. livre III, 1-96, préambule d'origine très discutée qui a sans doute remplacé les vers sibyllins cités par Théophile d'Antioche, *Ad Autolyc.*, II, 36; 4. livre III, 97-829, la plus ancienne et la plus riche des sibylles, œuvre d'un juif alexandrin, vers 140 avant J.-C.; 5. livre IV, petite apocalypse juive qui ne remonte pas au delà de l'an 80 de notre ère; 6. livre V, conglomérat d'oracles plutôt d'origine juive; 7. livres VI-VII, dus probablement à un gnostique du IIe siècle; 8. livre VIII, agrégat de morceaux divers bien fondus par un rédacteur chrétien vers 150; 9. livres IX, X, XV, manquent; 10. livres XI-XIV, traités d'histoire profane composés, soit par un juif, soit par un chrétien, au IIIe siècle après J.-C.

2° *Le Livre d'Hénoch.* — Écrit en hébreu ou en araméen; nous n'en possédons plus que des versions éthiopienne, latine et grecque. Dans son état actuel, c'est une compilation de nombreux ouvrages rédigés entre 170 et 64 avant J.-C. par des auteurs juifs palestiniens. On peut y distinguer cinq parties principales comprises entre une introduction, I-V, et un appendice, CVI-CVIII : 1. récit de la chute des anges et d'un double voyage d'Hénoch au ciel et sur la terre, VI-XXXVI; 2. livre des paraboles : visions messianiques et eschatologiques, XXXVII-LXXI; 3. livre astronomique : explication du mouvement des astres, LXXII-LXXXII; 4. livre des songes : révélations de l'histoire d'Israël depuis l'origine jusqu'à la fin des temps, LXXXIII-XC; 5. livre de l'exhortation et de la malédiction, XCI-CV. Cette apocalypse d'Hénoch a joui auprès des juifs et des premiers chrétiens d'une très grande autorité. Cf. Martin, *Le Livre d'Hénoch*, Paris, 1906.

3° *Le Livre des secrets d'Hénoch.* — Conservé seulement en slavon, il a dû être écrit en grec par un juif hellénistique aux environs de l'ère chrétienne (45 av.-70 ap. J.-C.). Il peut se diviser en trois parties : 1. Voyage d'Hénoch à travers les sept cieux, I-XXIII; 2. révélation qui lui est faite de l'œuvre de la création et de la chute de nos premiers parents, XXIV-XXXIII, 2; 3. descente sur la terre où il explique à sa famille les mystères du monde et nouvelle assomption au ciel après une exhortation à ses fils, XXXIII, 3-LXVIII. A signaler quelques interpolations chrétiennes.

4° *L'Assomption de Moïse.* — L'original hébreu ou araméen ainsi que la version grecque en sont perdus; nous n'avons plus qu'un fragment de traduction latine faite sur le grec. L'auteur est un juif palestinien qui écrit au début de l'ère chrétienne. Il met sur les lèvres de Moïse une histoire des Israélites depuis Josué jusqu'aux fils d'Hérode le Grand, I-VII. Il termine par une prédiction de la gloire d'Israël après les malheurs des derniers temps, VIII-X, et par des paroles de consolation de Moïse à Josué, XI-XII. Œuvre d'un nationalisme étroit et farouche qu'il ne faut pas confondre avec l'*Apocalypse de Moïse*, simple récit chrétien de la vie d'Adam et d'Ève.

5° *Le IVe Livre d'Esdras.* — Les versions latine, syriaque, éthiopienne, arabe, arménienne que nous en possédons dérivent d'un texte grec aujourd'hui perdu, mais l'original était en hébreu ou en araméen. Œuvre homogène et puissante, cette apocalypse a pour auteur un juif de la fin du premier siècle après J.-C. Elle comprend les chapitres III-XIV de la version latine insérée à la fin de la Vulgate et se compose de sept visions dont Esdras aurait été favorisé, III, 1-V, 19; V, 20-VI, 34; VI, 35-IX, 25; IX, 26-X, 60; XI, 1-XII, 51; XIII, 1-58; XIV, 1-50. Les trois premières posent dans toute sa

force le problème de la justice divine; les trois suivantes montrent par des allégories la réalisation des promesses faites à Israël; la dernière vision autorise toutes les autres : c'est la justification des livres apocryphes. Dans l'ensemble on devine un effort émouvant pour concilier les données de l'eschatologie nationale et les aspirations profondes à une rétribution individuelle. Cf. Vaganay, *Le problème eschatologique dans le IV^e livre d'Esdras*, Paris, 1906. — Il s'est formé aussi toute une littérature chrétienne sous le nom d'Esdras : 1. *Le V^e Livre d'Esdras* auquel la liturgie romaine a fait de nombreux emprunts, petite apocalypse du II^e siècle (?), formée par les chapitres I et II du IV^e Livre d'Esdras selon la Vulgate; 2. *le VI^e Livre d'Esdras*, c. XV-XVI du même ouvrage, récit des terreurs imminentes de la catastrophe finale, rédigé en grec au III^e siècle; 3. *l'Apocalypse d'Esdras*, œuvre médiocre et tardive, inspirée du IV^e Livre d'Esdras.

6° *L'Apocalypse d'Abraham.* — Cet apocryphe, d'origine juive, conservé seulement en slavon, comprend une histoire de la conversion d'Abraham, I-VIII, suivie de révélations eschatologiques, IX-XXXII. Date incertaine : I^er ou II^e siècle de notre ère. Ouvrage tout différent du *Testament d'Abraham*, apocalypse chrétienne plutôt tardive.

7° *L'Apocalypse de Baruch.* — Cet ouvrage présente de grandes ressemblances avec le IV^e Livre d'Esdras, qui a dû servir de modèle. C'est également l'œuvre d'un juif palestinien qui écrit au début du II^e siècle après J.-C. Seule une version syriaque, traduite du grec, nous est parvenue; l'original hébreu est perdu. Baruch prédit la ruine de Jérusalem par les Chaldéens, I-XII, et reçoit diverses révélations : explication des malheurs du peuple choisi, XIII-XX, splendeur du règne messianique après la période des fléaux, XXI-XXXIV, époque de cette manifestation, XXXV-XLIII, souffrances des derniers temps et signes précurseurs de la fin, XLIV-LII. Une dernière vision résume toute l'histoire du monde, LIII-LXXIV, et Baruch, avant son assomption, exhorte et console le peuple, LXXV-LXXXVII. Cf. Kmoskó, *Patrologia syriaca*, édit. Graffin, Paris, 1907, t. II, col. 1056-1237. — Il existe encore sous le nom de Baruch une autre *Apocalypse* conservée en grec et en slave, et les *Paralipomènes de Baruch* (ou de Jérémie) que nous possédons en grec, en arménien et en éthiopien : ouvrages d'un intérêt secondaire.

8° *Le Testament des douze Patriarches.* — Composé en hébreu à l'époque de Jean Hyrcan (135-104 av. J.-C.), cet ouvrage fut complété par d'autres morceaux d'origine juive (70-40 av. J.-C.) et profondément remanié par une main chrétienne au II^e siècle. Nous en avons un texte grec et de nombreuses versions. On y voit les douze fils de Jacob, avant de mourir, faire en douze livres à leurs enfants des exhortations entremêlées de renseignements biographiques et des révélations concernant le Messie.

9° *L'Ascension d'Isaïe.* — Ce petit ouvrage est une compilation dont il nous reste une version éthiopienne complète et quelques fragments en grec, en latin et en vieux slave. On peut y distinguer trois écrits différents : 1. Le Martyre d'Isaïe, I, 1-2*a*, 6*b*-13; II, 1-III, 12; V, 1*b*-14, légende juive qui paraît remonter au I^er siècle avant J.-C.; 2. la Vision d'Isaïe, VI, 1-XI, 40, récit d'origine chrétienne et du début du II^e siècle; 3. une apocalypse chrétienne, III, 13-IV, 18, de la fin du I^er siècle, qui traite de la mort du Christ, de la persécution de l'Église et de la fin des temps. De plus, le compilateur semble avoir ajouté certains traits pour relier les trois écrits, I, 2*b*-6*a*; IV, 19-V, 1*a*, 15-16; XI, 41-43. Cf. Tisserant, *Ascension d'Isaïe*, Paris, 1909.

IV. Conclusions. — Voici les caractères généraux de cette littérature apocryphe. — 1° *C'est une littérature pseudépigraphe.* Pour donner plus de poids à leurs récits et à leurs enseignements, tous ces auteurs d'apocryphes empruntent volontiers les noms des anciens patriarches ou de personnages célèbres. Hénoch, Abraham, Moïse, Salomon, Baruch, Esdras, la Sibylle elle-même, regardée par les Grecs comme inspirée, apparaissent ici en témoins autorisés des révélations célestes et se présentent sans difficulté au lecteur comme les confidents des mystères divins. Cette pseudonymie a même un second avantage. En reculant dans le passé l'époque de composition des apocalypses, elle permet de raconter, sous forme de prédiction, tel fait bien connu de l'histoire et garantit par là plus aisément les oracles eschatologiques. — 2° *C'est une littérature artificielle.* Laissons de côté le caractère de compilation que revêt un certain nombre de ces livres. Tous les écrits indépendants que nous pouvons en dégager laissent apercevoir clairement combien leurs auteurs sont dépourvus d'invention. Qu'il s'agisse de récits légendaires, de réflexions philosophiques ou morales, de développements cosmogoniques et même de rêves messianiques, on constate toujours un certain manque d'originalité dans la pensée, de beauté propre dans la forme, de coloris nouveau dans l'expression. Les livres de l'Ancien Testament fournissent à l'ordinaire les principaux matériaux; quant au reste, c'est un amalgame des traditions populaires qui traînaient sans doute dans des ouvrages aujourd'hui perdus. Ces apocryphes ne sont pas pour autant des mosaïques ni des pastiches, mais, parmi toutes leurs rengaines et leur fatras, il est très rare de distinguer un sentiment vrai et de découvrir un homme sous le masque conventionnel de l'auteur. Dans l'apocalyptique en particulier, quelques réelles beautés du IV^e Livre d'Esdras mises à part, le pseudo-voyant, en voulant être sublime, n'arrive même pas à être naturel et la grandiloquence de son style ne recèle aucune émotion. — 3° *C'est une littérature dont l'étude intéresse également l'exégète et l'apologiste.* L'exégète y reconnaîtra quelques-unes des formes de la pensée juive dans les temps qui ont immédiatement précédé ou suivi la venue du Sauveur. Écho d'autant plus fidèle que précisément les auteurs d'apocalypses n'appartiennent pas à une secte ou à une école, mais traduisent plutôt, en ce qui concerne le messianisme, les croyances de leur époque. C'est ce qui fait la variété de toutes ces compositions, c'est ce qui nous permet de mieux comprendre le judaïsme contemporain du Nouveau Testament, le monde, les anges et les démons, l'homme et le péché, le Messie, le jugement, le royaume, autant d'objets sur lesquels nous possédons, grâce aux apocryphes, les vues des milieux orthodoxes juifs aux environs de l'ère chrétienne. — L'apologiste, lui, trouvera dans cette littérature matière à comparaison instructive. En face de la simplicité des Écritures inspirées et du profond sentiment religieux des prophètes et des psalmistes, il notera l'emphase de l'apocalyptique et le recul très caractérisé de la vie religieuse intérieure chez tous ces écrivains aux compositions factices. En face des solutions fermes données par Jésus dans son enseignement eschatologique, il montrera l'incohérence doctrinale des apocalypses et il aura soin de préciser dans quelle mesure elles ont contribué à entretenir l'espérance messianique. Il évitera toutefois de les présenter comme une étape vers le christianisme, en soulignant combien elles ont amoindri et en quelque sorte annihilé l'action religieuse du Messie.

Les catholiques possèdent aujourd'hui un bon travail d'introduction aux apocryphes de l'Ancien Testament : Székely, *Bibliotheca apocrypha*, I, Fribourg, 1913. Ils trouveront également chez le P. Lagrange, *Le Messianisme chez les Juifs*, Paris, 1909, une excellente mise en œuvre des apocalypses apocryphes. Il leur manque encore, soit pour

l'Ancien, soit pour le Nouveau Testament, le manuel pratique où seraient réunis les principaux textes apocryphes précédés de courtes notices.

Léon VAGANAY.

APOCRYPHES DU NOUVEAU TESTAMENT. — Les catholiques désignent sous ce titre toute une littérature, florissante aux premiers siècles de l'Église, dont les ouvrages, aux tendances doctrinales les plus diverses, ne font pas partie des Saintes Écritures, bien qu'ils aient été composés à leur imitation et qu'ils se présentent à l'ordinaire sous le patronage de personnages du Nouveau Testament. Il y a donc des *évangiles*, des *actes des apôtres*, des *épîtres* et des *apocalypses* apocryphes. Écrits très nombreux dont il ne nous reste souvent d'ailleurs que le nom ou de menus fragments. Mais ici nous ne pouvons consacrer une brève notice qu'aux plus anciens et aux plus importants, nous réservant de formuler ensuite quelques *conclusions* générales sur la valeur de cette littérature.

I. ÉVANGILES APOCRYPHES. — On a proposé plusieurs classifications. Celle que nous présentons est, quoi qu'il paraisse, réellement fondée sur l'âge et le caractère de ces écrits.

A. ÉVANGILES FRAGMENTAIRES. — Ce sont les plus anciens et les plus près aussi du type de nos évangiles canoniques.

1° *Évangiles judéo-chrétiens.* — Ils nous sont connus sous quatre noms différents : *Évangile des Hébreux*, *Évangile des Nazaréens*, *Évangile des ébionites*, *Évangile des douze apôtres*. Longtemps on n'a vu là qu'un seul et même ouvrage; aujourd'hui, au contraire, on est porté à y reconnaître deux, trois et même quatre écrits distincts. Toutefois, plus communément, on admet seulement deux groupes. — 1. *L'Évangile des Hébreux ou des Nazaréens.* Il en est resté une quarantaine de citations ou d'allusions chez les Pères de l'Église, surtout chez saint Jérôme, et treize gloses marginales dans quelques mss. évangéliques. Il était écrit en araméen, mais en caractères hébraïques. Il était en usage chez les Nazaréens de Bérée, fraction orthodoxe des judéo-chrétiens, et a dû être composé vers la fin du Ier siècle. Il se rapprochait beaucoup du récit de saint Matthieu, au point qu'il en a été considéré parfois comme l'original. En fait, il s'en distinguait par une certaine exagération dans les préceptes moraux, par le souci de donner à saint Jacques un rôle de premier plan et par la tendance à introduire dans le texte des allusions à l'Ancien Testament. Autant de traits qui dénotent une tradition secondaire déjà avancée. — 2. *L'Évangile des ébionites ou des douze apôtres.* Celui-là, répandu chez les judéo-chrétiens franchement hérétiques, doit remonter seulement à la fin du IIe siècle. Les quelques citations qu'en fait saint Épiphane nous permettent d'y retrouver la doctrine des ébionites postérieurs, partisans d'Elkasaï : théories antisacrificielles, pratiques végétariennes, filiation adoptive de Jésus et négation de la conception miraculeuse.

2° *L'Évangile des Égyptiens.* — D'après les rares fragments que nous a conservés Clément d'Alexandrie, cet évangile apparaît déjà comme un écrit aux tendances encratiques les plus caractérisées. Mais il est certain, par les autres témoignages traditionnels, que peu après son apparition en Égypte, vers le milieu du IIe siècle, il est devenu un ouvrage de secte, ne se rencontrant que dans les communautés hérétiques (naasséniens, sabelliens). Au reste, rien ne laisse soupçonner dans cette œuvre une tradition particulière de valeur, et cela quels que soient ses rapports avec la *Secunda Clementis*, XII, 2.

3° *L'Évangile de Pierre.* — Le court fragment (60 versets), qui en a été publié par Bouriant en 1892, contient le récit de la passion et de la résurrection du Sauveur. Comme nous l'apprend d'ailleurs la tradition, cet évangile est, dans l'ensemble, orthodoxe, mais avec des traits favorables au docétisme. On y reconnaît, en outre, certaines tendances apologétiques des plus suspectes. Nombre de détails fantaisistes concernant le rôle d'Hérode dans le procès de Jésus, l'intervention prématurée de Joseph d'Arimathie, la composition de la garde au tombeau, les témoins de la Résurrection, etc..., n'ont pas d'autre objet. L'ouvrage ne paraît pas avoir été écrit avant 150.

4° *L'Évangile de Marcion.* — On l'a reconstitué en grande partie à l'aide des citations de Tertullien et de saint Épiphane. Rédigé vers le milieu du IIe siècle, il n'est en somme que l'Évangile de saint Luc mutilé, arrangé et surtout expurgé soigneusement de tout ce qui peut rappeler l'Ancien Testament.

5° *Les Évangiles de Thomas, de Philippe et de Mathias.* — Des deux premiers nous ne connaissons qu'une seule phrase, du dernier à peine davantage, et encore à condition de le confondre avec les *Traditions de Mathias* citées par Clément d'Alexandrie. Tous trois sont des ouvrages gnostiques de la fin du IIe siècle.

6° *Fragments évangéliques récemment découverts et difficiles à identifier.* — 1. Le fragment du Fayoum (1885) relatif au reniement de saint Pierre. — 2. Le fragment du Caire (1903) qui a trait à l'Annonciation et à la fuite en Égypte. — 3. Les trois fragments d'Oxyrhynchos (1904, 1908, 1914) où l'on rencontre quelques phrases, sensiblement parallèles à des passages synoptiques, mêlées à une curieuse discussion du Christ au sujet des purifications légales ainsi qu'à d'autres singuliers propos. — 4. Les treize sentences d'Oxyrhynchos (1897, 1904) qui se présentent sous forme de paroles isolées attribuées à Jésus et qui sont de plus en plus considérées par les critiques comme des extraits d'évangiles apocryphes, en particulier de l'*Évangile des Hébreux*. Tous ces fragments sont relativement anciens et quelques-uns pourraient dater du milieu du IIe siècle. — 5. Beaucoup plus récents et d'un intérêt plutôt médiocre sont les nombreux fragments d'apocryphes coptes qui ont été trop souvent l'objet d'attributions extravagantes.

B. ÉVANGILES ENTIÈREMENT CONSERVÉS. — Dans leur état actuel ils ne remontent pas au delà du IVe siècle et sont de provenance orthodoxe. De plus, par leur forme et leur contenu, ils s'éloignent sensiblement du type de nos évangiles canoniques qu'ils ont la prétention de compléter. Notons parmi les principaux :

1° *Le Protévangile de Jacques.* — Œuvre composite qui réunit une vie de la sainte Vierge jusqu'à l'Annonciation, un récit fait par saint Joseph de la Nativité de Jésus et de l'Adoration des Mages, enfin une relation du massacre des saints Innocents et du meurtre de Zacharie. Cet ouvrage, dont le fond est ancien (IIe siècle), a été lui-même remanié souvent et a donné naissance à l'*Évangile du pseudo-Matthieu* et à l'*Évangile de la Nativité de Marie.* — Cf. Amann, *le Protévangile de Jacques*, Paris, 1910.

2° *Les Récits de Thomas, philosophe israélite, sur les enfances du Seigneur.* — C'est un recueil d'épisodes merveilleux dont Jésus enfant est le héros. Ils sont loin d'ailleurs de faire toujours honneur à son caractère et l'on y a reconnu un certain coloris gnostique. Il est probable que cet ouvrage du IVe siècle est un remaniement orthodoxe d'un évangile en usage dans les cercles hérétiques, peut-être de l'*Évangile gnostique de Thomas.* — Cf. Michel, *Évangiles apocryphes*, Paris, 1911, t. I.

3° L'*Évangile arabe de l'enfance.* — Compilation du Ve siècle qui s'inspire des deux apocryphes précédents et raconte, en outre, le voyage de la sainte famille en

Égypte. — Cf. Peeters, *Évangiles apocryphes*, Paris, 1914, t. II.

4° L'*Histoire de Joseph le charpentier* — Récit par Jésus lui-même de la vie et de la mort de saint Joseph (Ve siècle).

5° L'*Évangile de Nicodème.* — Cet ouvrage comprend deux écrits distincts : les *Actes de Pilate*, qui exposent le procès de Jésus et la conduite du sanhédrin après la résurrection; la *Descente du Christ aux enfers*, où il va délivrer les justes de l'Ancienne Loi. Ces deux récits ne paraissent pas remonter au delà du IVe siècle.

6° La *Dormition de Marie.* — Cette histoire détaillée de la mort, de l'ensevelissement et de l'assomption de la sainte Vierge doit dater de la fin du IVe siècle.

II. Actes apocryphes des apôtres. — 1° *Actes de Pierre.* — On en possède trois fragments : en copte, un court épisode à placer probablement à Jérusalem et relatif à la fille de l'apôtre; — en latin, un long récit de la lutte de saint Pierre contre Simon le Magicien à Rome, histoire à peine remaniée et connue sous le nom d'*Actes de Verceil;* — en grec et en latin, une relation dont les scènes principales sont la chute de Simon, le *Domine, quo vadis?* et le martyre de l'apôtre crucifié la tête en bas. Ces *Actes de Pierre* dont le caractère a été longtemps discuté apparaissent plus généralement aujourd'hui comme une œuvre d'édification composée au début du IIIe siècle et comme un témoin de certains milieux populaires orthodoxes de cette époque. Cf. Vouaux, *Les Actes de Pierre*, Paris, 1922.

2° *Actes de Paul.* — Retrouvés récemment dans une traduction copte très mutilée, ils rapportent diverses aventures de l'apôtre à Antioche, à Iconium, à Myre, à Sidon, à Tyr, dans des mines inconnues, à Ephèse, à Philippes et à Rome. Ils renferment en particulier trois écrits que l'on a considérés longtemps comme indépendants : les *Actes de Paul et de Thècle* (à Iconium), la *Correspondance* (apocryphe) *de Paul et des Corinthiens* (à Philippes), le *Martyre du saint apôtre Paul* (à Rome). Tértullien nous apprend que l'auteur en est un prêtre d'Asie qui fut déposé pour ce fait. L'ouvrage paraît orthodoxe malgré certaines tendances encratiques très accusées. Il doit remonter vers l'an 170. — Cf. Vouaux, *Les Actes de Paul*, Paris, 1913.

3° *Actes d'André.* — Il ne nous reste plus de ces actes apocryphes qu'un court fragment conservé dans un ménologe du Xe siècle, sans compter quelques citations d'Evodius d'Uzala. Mais on a essayé d'en reconstituer la trame générale à l'aide de nombreux remaniements anciens. Ils devaient raconter les voyages de saint André depuis le Pont jusqu'en Achaïe et les trois villes de Philippes, de Thessalonique et de Patras étaient certainement au premier plan du récit terminé par le martyre de l'apôtre. Beaucoup de critiques y voient encore une œuvre gnostique; d'autres y reconnaissent seulement un roman apostolique, écho des mêmes milieux que les *Actes de Pierre* et composé dans la première moitié du IIIe siècle.

4° *Actes de Jean.* — Ceux-là sont franchement gnostiques et remontent vers le milieu du IIe siècle. Leur influence a été grande et ce genre de fiction littéraire a trouvé des imitateurs jusque dans les cercles de la grande Église. Nous n'en possédons plus que de rares citations, mais certaines parties de recensions orthodoxes, comme les *Actes du saint apôtre et évangéliste Jean le Théologien*, doivent se tenir assez près de l'original. A noter parmi les récits les plus curieux : les miracles opérés par l'apôtre durant son double séjour à Éphèse, la passion de Jésus raconté par saint Jean lui-même, enfin la mort du disciple bien-aimé.

5° *Actes de Thomas.* — Ce sont les mieux conservés, car les deux recensions grecque et syriaque paraissent assez voisines du texte primitif probablement syriaque. Ils sont de provenance gnostique, sans doute d'Édesse et du commencement du IIIe siècle, peut-être de l'école de Bardesane. Ils décrivent les aventures merveilleuses et la mort de l'apôtre Thomas vendu par Jésus comme esclave à un envoyé du roi des Indes Gundafor. Ils contiennent également deux hymnes célèbres à la Sagesse et à l'Ame.

6° Nous connaissons beaucoup d'autres productions du même genre, soit par de simples mentions d'auteurs ecclésiastiques *(Prédication de Pierre, Prédication de Paul*, etc.), soit par des remaniements (par ex., *Doctrine d'Addaï*, recension développée des *Actes de Thaddée* qui renfermaient la fameuse *Correspondance de Jésus et d'Abgar)*, soit dans leur texte même *(Actes de Philippe, Actes de Matthieu*, etc.).

III. Épîtres apocryphes. — Il est certain qu'il a existé de bonne heure des épîtres forgées par des faussaires, II Thess., II, 2, mais ce ne fut pas un genre littéraire très développé. En dehors des épîtres contenues dans les actes apocryphes et abstraction faite des documents de basse époque, comme les *Lettres du Christ soi-disant tombées du ciel*, nous possédons actuellement : 1° Une *Épître de saint Paul aux Laodicéens* (IVe siècle ?), composition médiocre qui doit son origine à Col., IV, 16, et dont les diverses pièces sont empruntées aux épîtres canoniques; — 2° La *Correspondance entre Sénèque et saint Paul* (huit lettres du philosophe, six de l'Apôtre), production d'une rare platitude remontant au milieu du IVe siècle; — 3° Une *Lettre des apôtres* à toutes les Églises, découverte récemment en deux recensions et reproduisant surtout une conversation de Jésus ressuscité avec ses disciples, écrit très intéressant de la fin du IIe siècle, mais dont l'origine orthodoxe est discutée. — Cf. Vouaux, *Les Actes de Paul et ses lettres apocryphes*, Paris, 1913, et Guerrier, *Le Testament en Galilée de Notre-Seigneur Jésus-Christ*, c. XII-LXII, Paris, 1913.

IV. Apocalypses apocryphes. — Il a existé une *Ascension de Paul* et une *Apocalypse d'Étienne* aujourd'hui perdues. Nous avons encore des *Apocalypses de Paul, de Thomas, de Jean*, ouvrages qui ne remontent pas au delà du IVe siècle. Seule l'*Apocalypse de Pierre* est d'un tout autre intérêt. Composée vers le milieu du IIe siècle, elle a joui dans plusieurs communautés d'un très grand crédit. Nous n'en possédons plus que quelques citations par les Pères de l'Église et un court fragment publié par Bouriant en 1892. Ce dernier morceau comprend une double vision, celle du séjour des bienheureux et celle des châtiments des damnés.

V. Conclusions. — Voici les principaux caractères de cette littérature apocryphe. — 1° *Origine relativement récente.* Les apocryphes du Nouveau Testament sont postérieurs aux écrits canoniques et, au point de vue littéraire, dépendent d'eux. Le fait est clair pour le plus grand nombre. Un examen minutieux l'établit pour les apocryphes les plus anciens, tels que les évangiles fragmentaires, puisqu'ils ne remontent pas au delà de la fin du Ier siècle et laissent percevoir, même le plus ancien de tous, l'*Évangile des Hébreux*, une certaine influence des quatre évangiles officiels. — 2° *Attribution manifestement fausse.* Ce caractère dérive du précédent. Il n'en est pas moins intéressant de souligner ici, et cela en opposition avec nos écrits canoniques, les ruses souvent très maladroites employées par les auteurs d'apocryphes pour placer leurs œuvres sous le couvert d'un nom apostolique. — 3° *Valeur historique extrêmement faible.* En dehors des passages où les apocryphes du Nouveau Testament se contentent d'exploiter les données canoniques et quelques traits primitifs mis à part, nous ne retrouvons plus dans cette littérature qu'un assemblage de fictions créées sous l'influence de préoccupations doctrinales. Tantôt le récit merveilleux est simplement d'une puérilité plus ou moins grossière; tantôt les

développements fantaisistes et les enseignements soi-disant évangéliques sont inspirés à l'évidence par des tendances hérétiques, surtout docètes ou gnostiques; toujours apparaissent dans ces compositions apocryphes, et parfois jusque dans les détails les plus anodins, des traces d'adaptation rédactionnelle jointes à un certain manque de sens historique. — 4° *Intérêt incontestable au point de vue apologétique.* L'étude des apocryphes du Nouveau Testament peut sans doute être utile au théologien, car il y a là des documents intéressant soit l'histoire de la pensée chrétienne dans les milieux populaires au cours des premiers siècles, soit l'histoire des hérésies et en particulier du gnosticisme. Mais c'est surtout l'apologiste qui se doit de tirer parti de ces productions apocryphes pour faire ressortir la supériorité incomparable de nos écrits canoniques : entre la dignité de ceux-ci et les fantaisies extravagantes de celles-là, nulle commune mesure. Cette démonstration est même d'autant plus facile que les ouvrages apocryphes dont les rationalistes font le plus grand cas *(Évangile des Hébreux, Évangile des Égyptiens, Évangile de Pierre)* peuvent servir à l'illustrer. — Cf. Variot, *Les Évangiles apocryphes*, Paris, 1878; Lepin, *Évangiles canoniques et évangiles apocryphes*, Paris, 1907.

Léon Vaganay.

APOLLINAIRE (lat. *Apollinaris*). — Apollinaire, fils de saint Isique, sénateur puis évêque de Vienne, et d'Audentia, était le frère aîné de saint Avit de Vienne. Il naquit vers 453, fut élevé à Vienne, et non à Lérins, comme on l'a supposé sans raison. Il reçut sans doute les leçons de saint Mamert. Il fut ordonné évêque de Valence et eut pour tâche de réparer le mal causé par son prédécesseur Maxime qui avait été dénoncé comme manichéen. Apollinaire alla visiter à Arles le tombeau du martyr saint Genès et il fut reçu avec honneur par saint Césaire. Éprouvé par la maladie, attaqué par des ennemis qui réussirent à le faire exiler, il put ensuite rentrer dans son diocèse. Il mourut peu après son retour à Valence (vers 520). En 517, il avait assisté au concile d'Epaone et, un peu plus tard, à celui de Lyon. Sa fête se célèbre le 5 octobre. Il est honoré comme patron du diocèse sous le nom de saint *Aiplonay*. Au xvi^e^ siècle, les calvinistes ont dispersé ses reliques.

J. Baudot.

APOLLONIE ou **APOLLINIE** ou **APOLLINE** (lat. *Apollonia* ou *Apollinia*). — Cette vierge chrétienne d'Alexandrie était parvenue à un grand âge et remplissait peut-être dans l'église les fonctions de diaconesse, quand elle fut victime d'une émeute qui éclata contre les chrétiens avant la publication de l'édit de Dèce, entre 248 et 249. D'après une lettre de Denis d'Alexandrie à Fabius d'Antioche, elle fut saisie par les païens qui lui firent tomber toutes les dents en lui frappant les mâchoires : ils la conduisirent ensuite à l'entrée de la ville, allumèrent un grand feu et menacèrent de l'y jeter vivante, si elle ne renonçait pas au christianisme. Elle s'y refusa brièvement, et offrant à Dieu sa vie, elle s'élança d'elle-même dans le feu où elle fut consumée. C'est l'auteur du petit martyrologe romain qui a inséré son nom à la date du 9 février, où nous le trouvons dans le martyrologe romain. On invoque cette sainte contre le mal de dents.

J. Baudot.

APOLLONIUS DE TYANES, en Cappadoce, probablement mort à Éphèse, au i^er^ siècle de notre ère. Grand voyageur, philosophe et, semble-t-il, magicien, orateur populaire. Un peu plus de cent ans après sa mort, l'Athénien Philostrate, écrivant sa vie, à la requête de Julia Domna, femme de l'empereur Septime-Sévère, faisait de lui un héros, un thaumaturge, un dieu. Bientôt, Hiéroclès opposait Apollonius à Jésus-Christ, et Eusèbe lui répondait que, à la différence de celui-ci, celui-là n'avait réalisé que de simples prestiges, et non de vrais miracles. Ce qu'il faut retenir de la *Vie d'Apollonius*, écrit J. Bareille dans le *Dictionn. de théol. cath.*, t. i, col. 1508-1511, « c'est qu'elle est sortie d'un milieu préoccupé de questions religieuses, mais étranger en apparence à tout esprit de polémique contre le christianisme; qu'elle est une œuvre de défense, de propagande et de restauration païenne; qu'elle rappelle trop l'histoire évangélique et apostolique pour n'y voir qu'une rencontre fortuite ou une réminiscence involontaire; que, dès lors, l'idée d'un parallèle cherché et voulu entre Apollonius et Jésus-Christ semble devoir s'imposer; et que la haine ou la jalousie, si elles n'ont pas été les inspiratrices formelles d'une telle œuvre, l'ont exploitée dans la suite. »

J. Bricout.

APOLOGÉTIQUE, partie de la théologie fondamentale qui a pour but d'établir la divinité du christianisme. — I. Notion. II. Histoire. III. Doctrine de l'Église. IV. But de l'apologétique : la crédibilité. V. Moyens de l'apologétique : les motifs de crédibilité. VI. Arguments subjectifs. VII. Arguments objectifs. VIII. Méthodes apologétiques. IX. Organisation pratique de l'apologétique chrétienne. X. Valeur de l'apologétique chrétienne.

I. Notion de l'apologétique. — Par son étymologie (du grec ἀπολογία), le mot apologétique suggère l'idée générale de défense et de plaidoyer. C'est dans ce sens que Platon écrivit une *Apologie de Socrate* et Newman une *Apologia pro vita sua.*

En raison des multiples problèmes qu'elle soulève, la religion chrétienne a particulièrement besoin d'être défendue et saint Pierre, I Petr., iii, 15, invitait déjà les premiers chrétiens à s'y tenir prêts. On peut prévoir que cette œuvre devra être d'une part négative, en vue de répondre aux objections dirigées contre le christianisme, de l'autre positive pour faire valoir les raisons qui militent en sa faveur. Ce travail peut porter sur tel ou tel point de son histoire ou de sa doctrine : on lui donne alors le nom d'*apologie.* Il peut aussi viser l'ensemble du christianisme pour en développer les preuves : c'est alors proprement l'*apologétique.* Tandis que l'apologie ne relève d'aucune règle et ne saurait constituer une science, l'apologétique peut et doit avoir sa place dans l'ensemble des disciplines sacrées.

La religion chrétienne, en effet, comprend toute une série de doctrines dogmatiques et morales. Il appartient à la théologie d'étudier le détail de chacune et de réaliser la synthèse scientifique de leur ensemble. Mais tous les articles du *Credo* et les divers points de la morale chrétienne sont suspendus à une même doctrine : savoir l'origine révélée, c'est-à-dire la divinité, du christianisme comme système religieux. L'apologétique a pour rôle d'établir cette première vérité, qui est la base de toutes les autres.

Ce qui lui donne un objet spécial et très déterminé qui permet d'en faire une science. Elle s'adonne à l'étude du christianisme et par là rentre dans la catégorie des disciplines théologiques. Mais, tandis que la théologie proprement dite étudie le christianisme dans le détail et par le dedans en vue de réaliser les richesses de son contenu doctrinal, l'apologétique l'aborde dans son ensemble et par le dehors pour vérifier les titres qui en fondent l'autorité. L'apologétique peut donc se définir : la science des preuves de la révélation chrétienne.

Encore ce vaste domaine a-t-il besoin d'être strictement déterminé. Car la vérité du christianisme est une de ces conclusions suprêmes qui logiquement en supposent une quantité d'autres. En théorie, l'apologétique devrait donc s'étendre à toutes les prémisses

rationnelles et historiques du christianisme. Dès lors, elle comprendrait la justification du théisme et du spiritualisme philosophiques, peut-être même de la valeur foncière de notre raison dans l'ordre métaphysique et moral ; puis la vérification des sources bibliques qui racontent l'origine et l'histoire de la révélation. C'est ainsi que l'apologétique est couramment comprise dans la répartition du travail universitaire en Allemagne et, chez nous, dans quelques manuels populaires d'enseignement. Mais un objet aussi vaste et aussi disparate ne pourrait que lui faire perdre son caractère scientifique. En réalité, il convient de laisser à la philosophie l'établissement des bases rationnelles du christianisme et aux sciences scripturaires celui de l'autorité des Livres saints. Il reste à l'apologétique comme centre l'étude du problème chrétien, qu'on peut tout au plus étendre jusqu'aux problèmes de la religion et de la révélation qui en sont la base immédiate, et qu'il faut prolonger jusqu'au problème du catholicisme qui en est le complément.

L'apologétique est donc, en définitive, la science qui a pour mission de démontrer la divinité de la religion chrétienne et de l'Église catholique. Dans l'ensemble des disciplines religieuses, elle se place entre la philosophie qu'elle couronne, l'herméneutique sacrée qu'elle suppose et la théologie dont elle est le fondement. A ce titre, il n'est pas de science plus nécessaire en soi et plus conforme aux besoins du jour pour donner à la foi son fondement rationnel.

Cet objet et ce caractère de l'apologétique commandent la nature de ses sources. Elle ne saurait, sans tomber dans un cercle vicieux, s'appuyer sur l'autorité divine qu'elle a pour but d'établir. Voilà pourquoi l'enseignement de l'Église n'y intervient qu'à titre documentaire et pour fournir à l'apologiste les données du problème. La Bible ne peut non plus y être utilisée que pour sa valeur humaine. C'est sur les résultats de la philosophie, de la psychologie et de l'histoire, c'est-à-dire sur l'ensemble de nos connaissances naturelles, que l'apologétique s'établit pour de là élever la raison jusqu'à la sphère supérieure du surnaturel.

II. Histoire de l'apologétique. — A une religion naturelle il est peut-être possible de se fonder sur le seul sentiment, à une religion nationale de compter uniquement sur les forces obscures de la race et de la tradition. Mais aussitôt qu'une religion émet la prétention de s'imposer aux intelligences comme vraie, aussitôt surtout qu'elle revendique à l'exclusion de toutes les autres une origine proprement divine, elle ne peut se dérober à l'obligation de fournir ses titres, ni se soustraire à la nécessité de les défendre contre les autres croyances ou contre les assauts de l'incrédulité.

1° *Aux origines du christianisme.* — Voilà pourquoi, dans les milieux alexandrins, le judaïsme eut déjà ses apologistes, qui s'appliquèrent à justifier devant l'opinion païenne la notion du Dieu unique et les formes de son culte en Israël. Parce qu'elle était une religion nouvelle et qui n'aspirait à rien de moins qu'à la conquête de toutes les âmes, le christianisme surtout devait avoir son apologétique.

On en trouve les premiers linéaments sur les lèvres mêmes du Christ, dans les paroles où il justifie sa mission devant ses contemporains. « Scandale pour les juifs, folie pour les païens, » I Cor., I, 23, la prédication de l'Évangile ne pouvait aller sans quelque essai de justification. Ainsi trouve-t-on dans les Actes, suivant les milieux que visait la propagande chrétienne, le spécimen d'une double apologétique : l'une qui s'adressait aux juifs, principalement sur la base des prophéties, Act., II, 15-36 ; III, 12-26 ; VII, 2-56 ; VIII, 30-35 ; X, 34-43 ; XIII, 16-41 ; l'autre destinée aux païens et qui s'établissait en conséquence sur leurs croyances antérieures ou leurs instincts religieux, Act., XVII, 22-31, sans parler des considérations d'ordre intime que les apôtres développaient, dans leurs épîtres, aux nouveaux chrétiens en vue de les affermir dans leur foi par le sentiment vécu de ses fruits.

2° *Période ancienne.* — Cette apologétique s'est développée dans les premiers siècles jusqu'à devenir une branche importante de la littérature patristique. Tant qu'il y eut quelque espoir de ramener les juifs, les apologistes de la nouvelle religion entreprirent avec eux la discussion des Écritures : ainsi saint Justin dans son *Dialogue avec Tryphon* (vers 160), Tertullien dans son traité *Adversus Judæos* (200-206), saint Cyprien dans sa collection de *Testimonia* (249-250). Mais ce genre fut bientôt abandonné et l'apologétique chrétienne se développa d'une manière exclusive en fonction de la philosophie hellénique et du paganisme gréco-romain.

Le IIe siècle est le siècle des *Pères apologistes*, avec Aristide, saint Justin, Tatien, Athénagore, Théophile en Orient, Tertullien et Minucius Félix en Occident, qui s'appliquèrent à conquérir pour le christianisme naissant le respect d'une opinion publique et d'un gouvernement également prévenus. Dans leur œuvre, la polémique tient la plus grande place : défensive contre les iniquités de la loi, contre les calomnies populaires, contre l'hostilité des philosophes et hommes d'État ; offensive contre les contradictions de la philosophie, les absurdités de la religion, le désordre des mœurs chez les païens. Chemin faisant, ils touchent pourtant à l'excellence de la « philosophie » chrétienne et aux vertus de ses adeptes, à la sainteté et aux actions de son fondateur, aux anciennes prophéties qui annoncèrent son avènement.

A partir du IIIe siècle, l'apologétique se fait relativement plus rare. Clément d'Alexandrie maintient cependant la tradition des *Discours aux Grecs*, en même temps qu'il incorpore à l'apologétique l'exposé même de la « gnose » chrétienne ; Arnobe et Lactance ravivent les anciennes polémiques contre l'idolâtrie ; Origène consacre une réfutation méthodique au *Discours véritable* de Celse, où les divers fondements du christianisme sont occasionnellement abordés. Au IVe siècle, Eusèbe de Césarée, Apollinaire et d'autres opposeront de semblables réfutations aux quinze livres de Porphyre et saint Cyrille d'Alexandrie prendra la plume contre Julien l'Apostat. Toutes œuvres de lettrés, qui visaient à ne pas laisser sans réponse les derniers manifestes du paganisme expirant.

Mais le succès même du christianisme autorisait son apologétique à devenir triomphale. De cet esprit procèdent la *Préparation* et la *Démonstration évangélique* d'Eusèbe, synthèse érudite de tout le savoir chrétien en regard de l'hellénisme ; le petit traité populaire intitulé par saint Jean Chrysostome : *Que le Christ est Dieu* ; la *Guérison des maladies des Grecs*, tardivement composée par Théodoret de Cyr ; la *Cité de Dieu* surtout, vaste philosophie de l'histoire où saint Augustin dessine les grandes lignes du plan providentiel qui aboutit au triomphe du Christ et de son Église.

Ces diverses apologies contiennent les éléments épars d'une apologétique adaptée aux besoins d'un temps et d'un milieu païens.

3° *Moyen Age.* — Pendant les siècles qui suivent, l'apologétique n'est plus représentée que par quelques exercices d'école contre les juifs ou les musulmans. Le Moyen Age, où le christianisme n'était pour ainsi dire pas contesté, n'a pas éprouvé le besoin d'autre apologétique que celle qui résulte indirectement de la préparation philosophique ou de l'exposition théologique de la foi. De cette apologie rationnelle les deux *Sommes* de saint Thomas sont le principal monument.

4° *Période moderne.* — Aux temps modernes l'apologétique allait renaître et prendre de plus en plus sa physionomie actuelle. Elle est due au mouvement d'incrédulité déclenché par la Renaissance, qui obligea les croyants à défendre les bases menacées de la révélation.

C'est pourquoi on trouve de grandes systématisations apologétiques dès le XVI^e siècle : telles que l'opuscule *De religione christiana* de Marsile Ficin (1510), le *Triumphus Crucis* de Savonarole, les cinq livres *De veritate fidei christianæ* de l'humaniste Louis Vivès (1540). Au XVII^e siècle, il suffit de rappeler les *Pensées* de Pascal, le *Discours sur l'histoire universelle* de Bossuet, le chapitre sur les *Esprits forts* de La Bruyère, la *Démonstration évangélique* du savant évêque d'Avranches, Daniel Huet. Les protestants eurent aussi leurs apologistes, tels que Grotius en Hollande, Duplessis-Mornay en France, avec leurs traités *De veritate religionis christianæ* (1636 et 1683).

Mais l'incrédulité, qui n'était guère qu'une menace au XVII^e siècle, devint une dangereuse réalité au XVIII^e. En Angleterre d'abord, puis en France et partout, les fondements divins du christianisme furent sapés au nom de la religion naturelle, de la critique biblique ou de l'histoire des religions. C'est pourquoi les apologétiques se multiplièrent d'abord chez les anglicans : les plus connues sont les *Evidences* de Paley et l'*Analogy* de Butler. En France également, les apologistes furent nombreux, mais par malheur trop inférieurs en talent à leurs adversaires : le plus solide fut Bergier avec son *Traité historique et dogmatique de la vraie religion* en 12 volumes (1780). Sous ces efforts réunis commence à se constituer, en tête des manuels d'enseignement théologique, le traité *De vera religione* tel à peu près que nous le connaissons aujourd'hui.

Le XIX^e siècle a vu l'incroyance prendre une forme de plus en plus scientifique dans tous les domaines. Mais la science catholique lui a partout tenu tête. Aussi l'apologétique s'est-elle enrichie d'innombrables contributions, dues à des littérateurs comme Chateaubriand; à des philosophes comme Lamennais, Bautain, Gratry, Ollé-Laprune; à des historiens tels que Montalembert, Ozanam, P. Allard, Duchesne; à des exégètes comme Le Hir, Meignan, Vigouroux, Lagrange; à des orateurs moralistes comme Bougaud on d'Hulst; à des théologiens psychologues tels que les cardinaux Newman et Dechamps. De tous ces travaux divers l'apologétique proprement dite s'applique à réaliser la synthèse : les productions les plus suggestives à cet égard sont le petit traité *De vera religione* de M. Brugère et l'œuvre de l'abbé de Broglie. Les grandes encyclopédies catholiques en cours de publication contiennent de nombreux et excellents matériaux, par où se prépare de loin cette apologétique idéale qui ferait un rempart au christianisme de tout le savoir contemporain. On peut en trouver le programme largement exposé et didactiquement précisé dans le *De vera religione et apologetica* de M. Bainvel.

III. Doctrine de l'Église. — En dehors de ce qui relève ici de la science et du tact personnels, on conçoit que l'apologétique, en raison des principes qu'elle met en jeu et de la foi qui en est le terme, intéresse par elle-même la doctrine catholique. Au cours du XIX^e siècle, diverses erreurs ont amené l'Église à se prononcer à son endroit.

Un double courant inverse menaçait l'équilibre de la théologie traditionnelle en cette matière. D'une part le rationalisme théologique d'Hermès soumettait la foi à la raison, cependant qu'à l'extrémité opposée le fidéisme traditionaliste annulait la raison au profit de la foi. En conséquence, l'apologétique devenait une démonstration apodictique dans le premier système, tandis que le second la réduisait à une sorte de pédagogie du sens moral sans valeur probante. Grégoire XVI avait condamné les excès du rationalisme hermésien et Pie IX opposé au fidéisme les droits nécessaires de la raison dans la préparation de la foi. Mais ces erreurs survivaient encore dans leurs racines au moment du concile du Vatican. C'est pourquoi celui-ci jugea opportun de leur opposer nettement les principes de la vérité catholique.

D'après ses plans, le concile se proposait tout d'abord de donner une exposition actuelle de la foi et des mystères chrétiens. Cette dernière partie fut ajournée; mais la première, longuement remaniée, est devenue la Constitution *Dei Filius*, promulguée le 24 avril 1870. Après un long prologue sur la mission de l'Église, elle expose la doctrine catholique de la foi : d'abord ses préliminaires philosophiques, c. I, savoir l'existence et les attributs de Dieu; puis ses préliminaires théologiques, c'est-à-dire le concept de la révélation et de ses sources, c. II; enfin la notion même de la foi et de ses conditions, c. III, suivie d'un chapitre IV sur les rapports de la foi et de la raison. C'est dans le c. III et les canons correspondants que se trouve contenu l'enseignement de l'Église en matière apologétique.

Le concile commence par définir la foi comme une adhésion, provoquée par la grâce, au témoignage divin. Ce qui la situe essentiellement dans un ordre surnaturel; mais la part est faite aussitôt à cette œuvre préparatoire de l'intelligence que l'apologétique a pour mission de réaliser. « Pour que néanmoins l'hommage de notre foi fût conforme à la raison, Dieu a voulu aux secours internes de l'Esprit-Saint joindre des arguments externes de sa révélation, savoir des faits divins, principalement les miracles et les prophéties, qui montrent clairement la toute-puissance de Dieu ainsi que sa science infinie et par là deviennent pour la révélation divine des signes très certains et appropriés à l'intelligence de tous. » Denzinger-Bannwart, n. 1790.

De ces « faits divins » le concile présente plus loin avec quelque détail celui qui les résume tous : le fait de l'Église. « Pour que nous puissions satisfaire au devoir d'embrasser la vraie foi et d'y persévérer avec constance, Dieu par son Fils unique a institué son Église et lui a imprimé des marques assez manifestes de cette origine pour qu'elle pût être reconnue par tous comme la gardienne et la maîtresse du verbe révélé. C'est, en effet, à l'Église catholique seule qu'appartiennent tous ces privilèges, si nombreux et si remarquables, que Dieu a disposés pour rendre évidente la crédibilité de la foi chrétienne. Bien plus, l'Église par elle-même, par son admirable propagation, par sa sainteté éminente et sa fécondité inépuisable en toutes sortes de biens, par son unité catholique et son invincible stabilité, est un grand et perpétuel motif de crédibilité et le témoignage irréfutable de sa divine mission. Ainsi est-elle comme un étendard levé parmi les nations, qui attire ceux qui ne croient pas encore et assure à ses fils la base ferme de leur foi. » *Ibid.*, n. 1793-1794.

Cette description de la crédibilité chrétienne et de ses motifs définit la tâche de l'apologétique. Pie X n'a fait que reprendre ces principes contre le modernisme dans l'encyclique *Pascendi*. *Ibid.*, n. 2103. Double document qui fixe à l'apologiste catholique son but et l'essentiel de ses moyens.

IV. But de l'apologétique : la crédibilité. — Toute science est commandée par sa fin. De même l'apologétique est tout entière conçue en fonction de l'acte de foi qu'elle a pour but de légitimer devant la raison.

Sans entrer dans les détails qui relèvent de l'article Foi, il suffit de noter ici que, si la foi est un mode de connaître, elle se distingue radicalement de cet autre qui, dans la langue précise de l'École, s'appelle la

science. Celle-ci suppose une évidence intrinsèque de son objet perçue par notre entendement, tandis que celle-là est une adhésion, garantie par l'autorité, à un objet qui demeure inévident. Or la vérité chrétienne est de celles qui relèvent manifestement de la foi. L'enseignement de l'Église, l'expérience et le sens commun sont d'accord pour l'affirmer.

Cela étant, il est impossible de songer à une démonstration proprement dite du christianisme. Le démontrer serait le détruire en le ramenant à l'ordre de notre savoir naturel. Tout ce à quoi l'intelligence peut raisonnablement prétendre, c'est à montrer qu'il est digne d'être cru, c'est-à-dire que l'autorité dont il se réclame mérite d'obtenir et de retenir notre confiance. Cette aptitude d'une vérité à être crue est précisément ce qui s'appelle, en termes techniques, sa crédibilité. Dès lors, l'établissement de la crédibilité chrétienne est le seul but possible auquel puisse tendre l'apologétique.

Il s'en faut d'ailleurs que cette œuvre soit inutile. Montrer que le christianisme est croyable ne lui enlève rien de sa majesté divine ou de son attrait mystérieux, mais ne peut qu'avoir pour résultat de l'enraciner plus profondément dans la volonté par les fibres de la conviction intellectuelle. Bien que l'acte de foi doive se traduire, en fin de compte, par la soumission à l'autorité divine, il gagne évidemment en dignité comme en solidité à ce que celle-ci soit dûment établie. A côté de la « foi de simple autorité », la psychologie connaît la « foi scientifique », dans laquelle, avec l'autorité, entre en jeu la perception réfléchie de ses titres. Quand il s'agit d'une démarche grave comme l'acte de foi, et qui engage la vie entière, on conçoit que celle-ci n'est pas de trop. En pourvoyant à cette tâche, l'apologétique ne supprime pas le mérite de la foi, mais elle contribue à la préparer et sert à la justifier.

Non seulement une démonstration de la crédibilité chrétienne est utile, mais il faut la dire nécessaire. Sinon, l'acte de foi ne serait pas à l'abri du reproche d'arbitraire ou de témérité. Car c'est l'honneur et le devoir de l'homme que de se déterminer en connaissance de cause et seulement pour des motifs raisonnables. Voilà pourquoi, après saint Paul, Rom., XII, 1, le concile du Vatican demande que l'hommage de notre foi soit « conforme à la raison. » En établissant la crédibilité du christianisme, l'apologétique a pour but et pour mission de lui donner ce caractère.

Pour que la crédibilité soit apte à remplir cette fin, il faut évidemment qu'elle soit d'ordre rationnel. Le sentiment, l'habitude, l'esprit de tradition peuvent fournir à notre conduite des impulsions précieuses : seule l'intelligence est en mesure de l'asseoir sur les fondements solides du vrai. Sans nier l'intervention d'autres facteurs, il est certain qu'il n'y a d'acte raisonnable, en dernière analyse, que celui qui est raisonné ou susceptible de le devenir. Mais, puisque tout le monde est appelé à la foi, il faut aussi que cette crédibilité soit universelle, c'est-à-dire capable d'être mise à la portée de tous. La science pure peut ne s'adresser qu'aux élites : la science de la vérité religieuse est de celles auxquelles tout homme a droit et dont tout homme a besoin .

Ainsi l'apologétique doit être à la fois scientifique et populaire, en vue d'établir devant toutes les intelligences la valeur des titres divins sur lesquels le christianisme est fondé.

V. Moyens de l'apologétique : motifs de crédibilité. — Puisqu'il s'agit d'établir une crédibilité rationnelle, les moyens pour cela doivent être du même ordre, c'est-à-dire des considérations s'adressant à l'esprit et propres à se présenter comme des arguments. La langue théologique les désigne sous divers noms : motifs de crédibilité, notes ou critères de la révélation.

Ces divers termes n'ont entre eux que des différences formelles, où s'accuse la double fin des faits en question. D'une part, en effet, ils sont des caractères inhérents à l'œuvre divine et qui lui donnent sa marque distinctive parmi les réalités de ce monde; de l'autre, par voie de conséquence, ils deviennent pour nous un appel à la rechercher et des signes pour la reconnaître. A ce double titre, la sagesse divine se devait de les accorder à sa révélation et l'expérience atteste qu'ils lui furent prodigués. De même que tout le spectacle de la nature est fait pour élever l'esprit de l'homme vers son invisible auteur, ainsi le christianisme est investi de propriétés assez nombreuses et assez saillantes pour attester aux yeux de tous qu'il vient de Dieu.

On peut diviser ces arguments apologétiques, suivant leur rôle éventuel, en négatifs ou positifs. Ceux-là sont représentés par certaines défectuosités ou insuffisances qui tendent à faire écarter une doctrine; ceux-ci, par des qualités qui tendent à la faire admettre. Les arguments négatifs peuvent bien servir à discerner l'erreur, mais non pas à établir la vérité. Il est bien évident que, si une doctrine religieuse se présente avec un caractère manifestement absurde ou immoral, sa fausseté éclate par là-même sans autre examen. Mais il n'est pas moins certain que l'absence de défauts trop notables n'est pas, en soi, une garantie suffisante de vérité, moins encore d'origine divine. Il faut pour cela des raisons directes, et d'un poids proportionné à cette conclusion. C'est pourquoi l'argument négatif ne peut guère être qu'une arme de polémique : l'apologétique démonstrative demande des arguments positifs.

Tous les ordres de réalités sont admis à en fournir. Les motifs de crédibilité sont subjectifs quand ils sont situés dans la sphère de la conscience individuelle et de ses impressions par rapport au christianisme; objectifs quand ils ont une base vérifiable en dehors de nous et qui fait plus ou moins corps avec le fait chrétien. Ces derniers sont évidemment les plus nombreux, les plus variés et les plus importants, parce qu'il est plus facile à la raison de s'en emparer. Ils comprennent d'abord les faits proprement surnaturels qui accompagnent le christianisme : tels que miracles et prophéties; puis les manifestations diverses où le christianisme accuse, soit dans la personne de son fondateur, soit dans les caractères de son œuvre, l'action d'un principe transcendant : témoignage du Christ sur lui-même, sa sainteté et son influence; propagation, vitalité et fécondité de sa doctrine, héroïsme des saints et des martyrs; enfin la valeur propre du christianisme lui-même comme doctrine religieuse. Suivant la catégorie du réel à laquelle ils appartiennent, ces faits semblent pouvoir se classer en faits d'ordre physique, historique, moral ou social, intellectuel ou mystique.

Ces derniers reçoivent généralement le nom d'arguments intrinsèques, tandis que les précédents sont appelés extrinsèques. Et cette désignation apparaît justifiée, au premier abord, par le fait que ceux-là sont pris dans le contenu même de la doctrine chrétienne, alors que ceux-ci, comme on l'a vu, s'appuient sur des épiphénomènes plus ou moins extérieurs à elle. Il faut tenir compte cependant que ces faits extrinsèques ne sauraient être, sous peine de n'avoir aucune valeur, entièrement étrangers au christianisme et que l'excellence intrinsèque de la doctrine chrétienne est elle-même un fait qui peut être l'objet d'une investigation rationnelle non moins que le miracle ou la prophétie.

En réalité, tous les arguments apologétiques, quelle qu'en soit la source, peuvent être utilisés de deux façons : soit abstraction faite de nous, comme marques objectives d'intervention divine; soit par rapport à nous, comme signes et preuves d'adaptation à nos besoins spirituels. C'est seulement au point de vue de

cette utilisation formelle que la distinction entre argumentation intrinsèque et extrinsèque prend tout son sens.

Des diverses catégories ainsi décrites en gros il faut maintenant examiner en détail la nature et la valeur.

VI. Arguments subjectifs. — Sous ce nom on comprend tout le riche domaine de l'expérience religieuse. L'apologétique ne doit pas l'ignorer, même si elle ne peut pas s'en contenter.

Quels que soient, en effet, les excès ou les dangers du mysticisme, il n'en faut pas moins reconnaître la réalité. *A priori*, aucun croyant ne saurait mettre en doute les vérités suivantes : que Dieu peut agir sur l'intime des âmes non moins que sur le monde extérieur; que sa puissance lui permet de les atteindre directement sans l'intermédiaire des sens; que sa bonté nous permet d'attendre un exercice normal de cette activité dans l'ordre spirituel, et spécialement au profit de la religion de son choix. L'homme, de son côté, en raison de sa nature, a tout ce qu'il faut pour recevoir cette action et en reconnaître l'auteur. A cet égard, le dogme de la grâce renforce puissamment les suggestions fournies par la foi naturelle en la Providence.

En fait, l'expérience mystique fait partie incontestable du patrimoine chrétien. Déjà le Psalmiste et les prophètes se plaisaient à écouter la voix intérieure de Dieu, Ps., lxxxiv, 9; Osée, ii, 16. Le Christ, entre autres preuves de sa mission, en appelle à la révélation du Père et félicite Pierre de l'avoir reçue, Matth., xvi, 17. Pour achever l'œuvre commencée, il promet surtout le don de l'Esprit-Saint, Jean, xvi, 13, et xiv, 26. Nul n'en a bénéficié avec plus d'abondance que saint Paul, depuis sa conversion et l'illumination intérieure qui en fut la suite, Gal., i, 12, 15-16, jusqu'à cette plénitude de vie, *ibid.*, ii, 20, de bonheur, Rom., viii, 35-39, et Col., i, 24, de force, II Cor., xii, 9-10, et d'inébranlable espérance, II Tim., i, 12, et iv, 7-8, qui ne le quittèrent plus. Saint Jean est, lui aussi, l'apôtre mystique par excellence : voilà pourquoi son évangile témoigne d'un caractère plus spirituel et d'une plus grande élévation. Depuis, la tradition du mysticisme s'est toujours continuée pour l'honneur de l'Église et le bien des âmes.

Aucun domaine n'est plus vaste et plus varié. Il faut évidemment mettre dans un rang à part le témoignage des saints et autres grands mystiques, qui eurent dès ici-bas, au moins par moments, l'intuition directe de Dieu, avec tout le cortège inexprimable de joies ou de souffrances qui en sont la suite. Expériences assurément privilégiées, mais de caractère rare et exceptionnel. Au-dessous de ces formes suprêmes du mysticisme, il en est de plus normales et de plus communes. L'intelligence, surtout dans les heures de recueillement, reçoit des illuminations qui lui font saisir, soit dans le détail le sens de tel ou tel mystère chrétien, soit l'harmonie de leur ensemble, soit les raisons qui en fondent la vérité. C'est comme un jet de lumière qui dissipe les difficultés les plus tenaces et met les notions les plus familières dans un inoubliable relief. D'autres fois, et peut-être plus souvent, c'est dans l'ordre de la volonté que les âmes expérimentent le secours divin. Préservation de certains dangers, soutien aux moments de crise, relèvement après des fautes graves, persévérance dans l'accomplissement de devoirs longs et difficiles sont tour à tour l'occasion de sentir Dieu à nos côtés. De tout cela naît un sentiment de paix, de dilatation et de confiance qui constitue le bonheur. Impression qui est souvent restreinte à la « fine pointe » de l'âme, mais qui peut s'épanouir jusque dans la sensibilité; qui est le plus souvent fugitive, mais qui peut aussi devenir un état habituel, compatible d'ailleurs avec bien des obscurcissements.

De cette expérience individuelle les protestants ont voulu faire la seule source de la foi, en ce double sens qu'elle serait toujours nécessaire et toujours suffisante. Chez nous aussi, certains psychologues défiants de l'intelligence feraient volontiers du « Dieu sensible au cœur » le critérium suprême et décisif. Le concile du Vatican marque nettement la position de l'Église à l'égard de ce mysticisme apologétique, quand il condamne ceux qui disaient que « seule l'expérience interne de chacun ou l'inspiration privée doit conduire les hommes à la foi. » Const. *Dei Filius*, iii, can. 3, Denzinger-Bannwart, n. 1812. C'est dire qu'elle n'admet pas l'expérience religieuse comme critère unique et obligatoire. Elle lui conserve néanmoins une place légitime parmi ces « secours intérieurs du Saint-Esprit » qui contribuent à fonder notre foi. *Ibid.*, c. iii, n. 1790.

Rien de plus équitable que ce juste milieu. Poser le mysticisme comme règle nécessaire et absolue serait faire fi de la raison et compromettre la solidité de la foi. Car l'expérience n'existe pas toujours et il en est de contradictoires. D'autre part, « c'est l'Esprit qui témoigne que le Christ est vérité. » I Joa., v, 6. Cf. Joa., xiv, 21; Rom., viii, 16, et Gal., v, 21-22. Tous les mystiques ont trouvé dans leurs expériences une source de lumière. Parmi les raisons de croire, saint Thomas fait entrer « la poussée intérieure de l'invitation divine, » *Sum. theol.*, IIa IIæ, q. ii, a. 9, ad 3um, et l'Imitation a recueilli la doctrine augustinienne du « maître intérieur », l. III, c. ii. A un degré moindre, chaque chrétien peut sentir que ses croyances doivent à sa vie le meilleur de leur certitude et de leur vitalité. Il y a donc là un élément à retenir et une valeur à préciser.

Pour l'âme qui en bénéficie, l'expérience religieuse est une source inappréciable de conviction. Encore est-il que, toute seule, elle n'écarte pas suffisamment les illusions et qu'un contrôle rationnel est indispensable pour discerner les inspirations de bon aloi. Sur les chemins de la croyance, l'expérience ne peut normalement servir que d'amorce; mais ceux qui vivent déjà dans une foi ferme et éclairée y trouvent une précieuse valeur d'appoint.

Cette valeur est malheureusement de celles qui sont strictement personnelles, et donc incommunicables. Si elle peut autoriser, dans les conditions voulues, une persuasion subjective, l'expérience religieuse échappe à l'appréciation comme à la perception d'autrui. L'apologétique ne peut en tirer utilement parti que lorsqu'elle s'extériorise et, par sa continuité, forme un ensemble susceptible d'observation, c'est-à-dire dan la mesure où elle devient à son tour un fait objectif.

VII. Arguments objectifs. — Cette insuffisanc notoire des impressions subjectives a toujours dirigé vers les arguments objectifs l'apologétique chrétienne, soucieuse de dépasser une pédagogie tout individuelle pour atteindre à une véritable démonstration.

1° *Principes généraux.* — Il n'est pas besoin de prouver ici que Dieu peut agir sur le monde extérieur pour y laisser des marques de sa puissance. Prétendre le contraire serait nier le Dieu personnel réclamé par la philosophie, le Dieu vivant attesté par la foi. Et du moment qu'il le peut, il est au plus haut point vraisemblable qu'il le veuille au profit de sa révélation. Œuvre surnaturelle de Dieu, celle-ci doit porter des caractères qui la distinguent des produits purement naturels de l'humanité. Destinée à tous les hommes, elle doit apparaître visiblement reconnaissable aux yeux de tous.

Voilà pourquoi le concile du Vatican parle de ces « faits divins » que Dieu a disposés pour être « les preuves externes de sa révélation » ou encore de ces « notes manifestes » qu'il a données à son Église pour

en faire reconnaître l'origine et l'autorité. Denzinger-Bannwart, n. 1790 et 1793. Aussi porte-t-il condamnation un peu plus loin contre les prétentions exclusives du subjectivisme mystique, d'après lequel « la révélation divine ne saurait devenir croyable par le fait de signes extérieurs. » *Ibid.*, n. 1812. Il faut d'ailleurs entendre ces « signes extérieurs » dans un sens assez large pour embrasser tous les phénomènes si divers qui qualifient en dehors de nous le fait chrétien et, par là-même, l'imposent à notre attention.

Cet enseignement de l'Église est l'écho officiel de la tradition scripturaire la plus authentique. Déjà les prophètes aimaient rappeler aux juifs les événements extraordinaires de leur histoire, surtout le grand fait de l'Exode. Jésus lui-même en appelait à ses « œuvres », soit devant les questions respectueuses de Jean-Baptiste, Matth., XI, 2-6, soit devant l'incrédulité des Juifs, Joa., X, 38; cf. V, 37, et VIII, 54, ou se plaisait à invoquer le témoignage des prophètes, *ibid.*, V, 39, 45-46. La première prédication des apôtres effleure à tout le moins les miracles du Christ, Act., II, 22, et développe surtout les prophéties messianiques, sans parler des « signes » personnels qui accompagnent leur parole, Marc., XVI, 20, et Gal., III, 15.

Au point de vue rationnel, une preuve de ce genre est possible : des effets le principe de raison suffisante permet et oblige de remonter à la cause; ici, des faits chrétiens à l'auteur divin du christianisme. Il suffit pour cela d'établir qu'ils débordent les lois communes : ce qui se fait par l'analyse comparative des faits parallèles dans l'ordre naturel; puis d'en montrer la liaison synthétique avec le fait même de la révélation. En plus de cette utilisation extrinsèque, on conçoit aisément que ces sortes de faits puissent contribuer à présenter le christianisme sous un jour tel qu'il comble nos plus hautes aspirations religieuses et permette d'appliquer ici la loi philosophique de la finalité.

On dira que ces arguments n'éclairent pas ou guère sur la teneur même du message divin. Et c'est vrai; mais il suffit qu'ils soient aptes à en faire ressortir l'autorité. Dans le cas d'une révélation surnaturelle, il n'est même pas d'autre preuve qui soit proprement recevable. « Parce que, dit saint Thomas, les vérités de foi dépassent l'entendement de l'homme, elles ne peuvent être prouvées par des raisons humaines; mais il faut qu'elles soient établies par quelque signe de la vertu divine. » *Sum. theol.*, III^{a}, q. XLIII, a. 1. « Car il est naturel à l'homme d'appréhender la vérité intelligible par des effets sensibles. De même donc que, sous la conduite de la raison naturelle, il parvient à une certaine connaissance de Dieu par le moyen d'effets naturels, ainsi, par certains effets surnaturels qui sont appelés miracles, il est conduit à une certaine connaissance surnaturelle des vérités de foi. » *Sum. theol.*, II^{a} II^{æ}, q. CLXXVIII, a. 1.

Il est facile de voir, au demeurant, que ce genre de preuves est susceptible de présenter tous les caractères voulus de certitude et d'universalité. D'où il suit que les arguments objectifs, parce qu'ils offrent une base ferme d'argumentation rationnelle, répondent éminemment aux conditions qu'une apologétique normale doit remplir.

2° *Application.* — Il reste à montrer comment ces données générales se vérifient pour les principales catégories d'arguments objectifs.

1. *Faits d'ordre physique ou historique.* — De tous les arguments invoqués en faveur du christianisme, il n'en est pas de plus connus que les miracles et les prophéties. Le concile du Vatican les range en première ligne *(imprimis)* parmi les « faits divins » ou « arguments externes » propres à établir l'origine divine de la révélation chrétienne. En fait, il en est peu qui soient davantage utilisés par l'apologétique de tous les temps.

En raison de leur importance et des problèmes particuliers qu'ils soulèvent, chacun d'eux fera l'objet d'un article spécial. Il suffit de relever ici les caractéristiques générales de la preuve qu'ils autorisent.

Le miracle proprement dit signifie l'assujettissement des forces physiques aux fins spirituelles de l'humanité. Comme il n'est pas de lois plus impérieuses, une intervention bien établie de Dieu dans ce domaine est évidemment propre à garantir la religion qui en bénéficie. Il n'est sans doute pas de type mieux accusé de ces « effets surnaturels » qui invitent la raison à remonter à une cause du même ordre.

De la prophétie on retient généralement surtout le fait de surnaturelle prévision qu'elle implique : par où elle se réfère aux lois de l'intelligence humaine dans l'intuition de l'avenir. Mais on peut aussi faire entrer en ligne de compte la réalisation des faits prévus; ce qui place la prophétie dans la catégorie des anticipations historiques et fait intervenir le plan providentiel qui règle la succession des événements de ce monde. De toutes façons la prophétie est un acte divin bien fait pour accréditer la religion qui en présente.

Miracles et prophéties ont le commun caractère d'être des faits extérieurs, donc susceptibles d'étude et de contrôle, où apparaît, au profit du christianisme, soit la toute-puissance, soit la toute-sagesse de Dieu. Les arguments qu'on en peut tirer sont dans les meilleures conditions pour être tout à la fois « très sûrs et appropriés à l'intelligence de tous. »

2. *Faits d'ordre moral et social.* — En mettant les miracles et les prophéties au « premier rang » des arguments apologétiques, le concile du Vatican suggère clairement qu'il en existe d'autres. De fait, tous les apologistes anciens ou modernes du christianisme sont d'accord pour exploiter en sa faveur le caractère du Christ, la sainteté de ses disciples, l'efficacité paradoxale de son œuvre. Il y a là une nouvelle catégorie de faits, non moins objectifs que les précédents, mais d'une autre espèce, puisqu'ils intéressent les lois de l'ordre moral et social.

Ces faits sont nombreux et divers. Le concile du Vatican indique les principaux parmi ces « notes manifestes » qui font de l'Église du Christ « un grand et perpétuel motif de crédibilité. » Ils se laissent ranger en deux grandes séries, suivant qu'ils sont relatifs à l'origine du christianisme ou à ses effets dans le monde.

Les origines du christianisme sont liées à la personne de son fondateur. Des documents étendus et dignes de foi permettent d'étudier sa personne et son œuvre : soit, dans l'ordre psychologique, son témoignage sur lui-même et son emprise sur ses contemporains; dans l'ordre moral, sa grandeur d'âme et sa sainteté; dans l'ordre intellectuel et religieux, sa doctrine; dans l'ordre historique, le rapport de son message avec l'époque et le milieu. Puis l'histoire générale nous renseigne sur les destinées du christianisme depuis l'âge apostolique jusqu'à nos jours. Fait immense où l'apologiste peut saisir son action sur toutes les formes de la vie humaine : action sur l'intime des consciences par le témoignage des mystiques et les cas de conversion; action sur les volontés par la sainteté de ses fidèles et l'héroïsme de ses martyrs; action sur les intelligences par le développement scientifique dont il est devenu la source; action sur la société par l'originalité même de son apparition, sa diffusion rapide, sa vitalité parmi les plus graves obstacles, sa bienfaisante et inépuisable fécondité.

Par cet aperçu on voit qu'il s'agit là de faits observables au même titre et suivant la même méthode que les faits similaires de l'ordre psychologique, moral ou social; de faits importants, puisqu'ils engagent ce vaste phénomène qu'est la nouveauté et la splendeur de la civilisation chrétienne. Double motif pour qu'ils

soient spécialement capables de faire éclater l'intervention de Dieu. Cette étude directe peut être d'ailleurs éclairée et renforcée par la comparaison, soit avec la marche suffisamment connue des volontés et des sociétés humaines, soit avec les phénomènes analogues de l'histoire religieuse.

Une fois constatés, ces faits sont susceptibles d'une double utilisation. D'une part, ils peuvent apparaître, non moins que les miracles et les prophéties, comme le sceau extérieur de la Providence divine sur son œuvre. D'autre part, comment ne feraient-ils pas resplendir l'excellence propre de la doctrine et de la société religieuse dont ils sont le fruit ? La valeur de cette double considération est accrue par le fait qu'on touche ici, non plus seulement aux contingences accessoires, mais au principe même du système chrétien.

Si l'on ajoute que ces arguments sont d'une perception facile et d'un caractère saisissant parce qu'ils s'appuient pour une large part sur l'expérience actuelle et n'imposent jamais la charge de longues enquêtes documentaires, qu'ils répondent particulièrement aux goûts et aux besoins de nos contemporains que tout s'accorde à pousser vers l'étude du problème psychologique, moral et social, c'est dire quelles ressources peuvent offrir à l'apologétique chrétienne des faits qui présentent à la fois une telle richesse et une telle opportunité.

3. *Faits d'ordre intellectuel et mystique.* — A cette double catégorie de faits plutôt extérieurs il faut joindre ceux qui sont fournis par le contenu même du christianisme.

L'idée générale est ici d'envisager la doctrine chrétienne dans ses relations avec les lois de la pensée et de la vie humaines. Principe qui est susceptible de s'appliquer : soit, dans l'ordre logique, par la cohésion intime du système chrétien; soit, dans l'ordre rationnel, par ses rapports avec les principes spéculatifs de la métaphysique et de la morale; soit, dans l'ordre psychologique, par ses rapports avec les besoins religieux de notre âme; soit, dans l'ordre pratique, par ses rapports avec les lois de la vie individuelle et sociale. On voit que cette étude peut porter, soit sur l'ensemble doctrinal du christianisme, soit sur ses divers éléments constitutifs ou du moins les principaux.

Cette sorte d'apologétique est esquissée par Jésus lui-même, Joa, VII, 17, et pratiquée par saint Paul devant l'Aréopage, Act., XVII, 23-31. Elle inspire à Tertullien d'exploiter « le témoignage de l'âme naturellement chrétienne », à saint Justin, à Clément et à bien d'autres d'utiliser la « philosophie chrétienne », soit en elle-même, soit par comparaison avec la sagesse profane. Le Moyen Age s'appliquait à montrer l'harmonie entre les vérités de la foi et les principes de la raison. Divers philosophes et théologiens modernes, depuis Pascal jusqu'au cardinal Dechamps, ont cherché dans le christianisme la solution des grands problèmes de la vie. Entre autres motifs de crédibilité, Pie IX invite le penseur chrétien à méditer cette foi elle-même, qu'il donne en quelques mots comme « la maîtresse de la vie, l'indicatrice du salut, l'ennemie de tous les vices, la mère et nourricière féconde de toutes les vertus, » qui « resplendit partout des lumières d'en-haut et est riche des trésors célestes. » Encyclique *Qui pluribus*, du 9 novembre 1846, dans Denzinger-Bannwart, n. 1638.

De fait, il y a place, là aussi, pour une action de Dieu et il serait surprenant qu'une révélation divine n'en portât pas la marque, non seulement dans ses caractères extérieurs, mais au plus intime de sa structure. Pour être d'essence plus délicate, ces signes divins peuvent apparaître à une âme réfléchie, éclairée par la double expérience de ses besoins et de ses lacunes. C'est pourquoi ce genre de considérations fut toujours familier aux psychologues et aux moralistes.

Il peut être établi sur une base théorique ou pratique, suivant que le christianisme est envisagé comme système pur ou aussi dans ses résultats. L'argument qui en résulte est d'abord négatif. Et c'est déjà une présomption en faveur du christianisme s'il se montre exempt des défauts qui vicient les meilleurs systèmes humains. A plus forte raison, si l'on parvient à montrer qu'il possède une somme supérieure de qualités, ce fait sera-t-il propre à mettre en relief son excellence, son utilité, sa divinité même. D'après les principes rationnels de causalité et de finalité, une doctrine vraiment transcendante aux produits ordinaires de l'humanité en même temps qu'adaptée à nos besoins spirituels ne peut venir que de Dieu.

C'est pourquoi cette argumentation d'ordre intellectuel et mystique peut se suffire à elle-même, au moins pour les âmes d'élite qui s'élèvent à son niveau. Pour les plus communes, elle n'est pas non plus dénuée de valeur et peut, en tout cas, servir d'utile préparation.

VIII. Méthodes apologétiques. — Suivant la qualité ou la disposition des arguments mis en œuvre, on a les diverses méthodes apologétiques. Dans la réalité, la plupart procèdent nécessairement d'un certain éclectisme et nulle part n'apparaissent davantage les nuances variées du sens individuel. On peut néanmoins distinguer, d'après leurs caractères dominants, certains types généraux.

1° *Essais d'apologétique extrinsèque.* — Un premier groupe utilise de préférence les aspects extérieurs du christianisme comme preuve rationnelle de sa divinité.

1. De ces méthodes la plus commune et la mieux caractérisée est celle qui préside à la démonstration chrétienne dans les manuels classiques d'enseignement. Elle professe, d'ordinaire, l'intention de suivre la « voie d'autorité », c'est-à-dire d'imposer la révélation chrétienne au nom des signes divins qui la garantissent. Principe incontestable et à peu près incontesté, mais qui reçoit ici une forme très particulière d'application.

Non seulement, en effet, par réaction contre le subjectivisme ou le rationalisme, on y manifeste une défiance marquée pour toute argumentation intrinsèque, mais, parmi les faits extrinsèques, on s'arrête surtout à ceux qui portent plus visiblement le caractère du surnaturel. Ce sont les miracles et les prophéties qui tjennent ici la première place, en ce double sens qu'ils sont exposés en premier lieu et considérés comme les seuls arguments décisifs. Les autres n'y jouent qu'un rôle effacé et subsidiaire, à titre de simple confirmation. Une statistique parmi les manuels en cours, surtout parmi les plus anciens, est extrêmement édifiante sur cette proportion.

Ce type de démonstration s'est constitué chez les apologistes du XVIII^e siècle, qui défendirent la révélation chrétienne contre le déisme à la mode. Il se survit dans les traités de la vraie religion qui prirent naissance à cette époque et n'ont guère changé depuis. De là il est passé dans les expositions populaires qui s'en inspirent. Mais il n'absorbe évidemment pas toute la richesse des arguments fournis par la tradition.

Au point de vue du fond, cette méthode bénéficie de la valeur dialectique inhérente au miracle et à la prophétie. Mais, si l'on ne veut pas s'en tenir au domaine de la logique abstraite, il est évident qu'elle est appelée à souffrir de tous les préjugés philosophiques qui arrêtent tant d'esprits dans l'appréciation de ces faits et de toutes les difficultés critiques qu'il faut préalablement résoudre pour en établir historiquement la réalité.

2. Par réaction contre une méthode trop exclusi-

vement métaphysique, et qui n'aborde la religion chrétienne que par le côté du surnaturel miraculeux, est née la méthode de transcendance. Elle est due à l'abbé de Broglie et représente sans nul doute l'effort le plus heureux qui ait été fait au XIXe siècle pour renouveler l'apologétique chrétienne.

Cette méthode consiste à se placer sur un plan historique, de manière à consacrer au christianisme une étude d'ensemble qui comprenne tout ce qui le constitue comme phénomène religieux dans le présent et le passé. Dès lors, le miracle et la prophétie peuvent y trouver place, mais à titre partiel, et le principal se porte sur ces grands faits de l'ordre intellectuel, moral et social qui marquent l'apparition et le développement dans le monde de la révélation judéo-chrétienne. Ainsi on est mieux placé pour donner au fait chrétien toute sa valeur et pour le comparer aux autres manifestations religieuses que le positivisme moderne met volontiers sur le même pied.

De cette différence matérielle dans la nature des arguments employés découle une différence formelle dans la portée qu'on leur attribue. La méthode classique procède par déduction et tend à démontrer directement, au moyen de signes proprement surnaturels, la divinité du christianisme. Au contraire, on suit ici une marche inductive et le but est seulement d'établir, sur la base des faits, la transcendance de la religion chrétienne, c'est-à-dire une supériorité telle qu'elle implique par rapport aux autres une différence de nature et non plus seulement de degré. On reste de la sorte sur le terrain positif de l'histoire, d'où la théologie n'a ensuite qu'à tirer la conclusion.

Non content d'exposer ces principes, l'abbé de Broglie les a réalisés dans son volume : *Problèmes et conclusions de l'histoire des religions* (1886). Il y poursuit une comparaison méthodique entre le christianisme et les autres religions, en vue tout d'abord de résoudre le problème posé par le fait de leurs ressemblances, puis de relever les marques de transcendance qui restent ses traits distinctifs : savoir la préparation providentielle dont il bénéficie, la splendeur de sa doctrine, les vertus et œuvres de son fondateur, la conversion du monde romain qui en est le premier fruit.

Quels que soient les mérites de cette réalisation, elle ne saurait être qu'un brillant essai. Mais la méthode qu'elle inaugure est un enrichissement définitif de l'apologétique. En retrouvant la tradition de saint Augustin et des Pères, elle permet de s'établir en plein cœur de ces études historiques dont tout impose aujourd'hui la nécessité et peut seule donner à la démonstration du christianisme l'ampleur voulue pour retenir l'attention. Il reste qu'elle néglige ou suppose acquise la préparation psychologique du sujet. C'est en quoi d'autres peuvent et doivent la compléter.

2° *Essais d'apologétique intrinsèque.* — Tandis que les méthodes précédentes prennent surtout le christianisme du dehors pour en légitimer devant la raison l'origine divine, d'autres s'attachent à l'étudier surtout par le dedans et, par conséquent, à faire valoir les côtés par lesquels il correspond à nos besoins.

1. Rien de plus traditionnel que cette apologétique quand elle conserve à sa base la foi en la raison et en ses principes. Elle a tenté au cours des âges les professionnels de la morale ou de la philosophie et souvent inspiré les praticiens de l'apostolat. Mais ici, par sa nature même, la méthode appelle la plus grande variété. Aussi chercherait-on en vain un type classique. Parmi les multiples créations individuelles qu'elle a produites, il suffit de dégager quelques spécimens plus actuels ou plus importants.

Il y a ce qu'on pourrait appeler les méthodes de concordance, qui consistent à montrer l'harmonie entre le christianisme et nos besoins spirituels. C'est ainsi que, d'un point de vue spéculatif, la grande scolastique établissait l'accord de la foi et de la raison; ainsi encore, d'un point de vue plus pratique, que les apologistes du XVIIIe siècle, principalement Butler, s'appliquaient à montrer dans le christianisme la forme idéale de la religion et de la morale naturelles. D'autres suivent plutôt une voie psychologique : tel Pascal cherchant dans le christianisme la solution à l'énigme de la vie humaine. Au XIXe siècle surtout, les essais se sont multipliés pour mettre la foi chrétienne en rapport avec la vie politique et sociale (Lacordaire), avec les aspirations du cœur (Mgr Bougaud), avec les lois de la vie intellectuelle et morale (Ollé-Laprune, Fonsegrive), avec nos besoins et instincts religieux (cardinal Dechamps).

Plus pessimistes, d'autres envisagent plutôt les tares de l'humanité, pour lui faire reconnaître dans le christianisme le remède à ses erreurs ou à ses détresses. C'est alors la méthode d'autorité, qui consiste à marquer l'impuissance de l'homme pour le jeter aux pieds de Dieu. On en peut trouver un exemple dans la partie polémique des *Pensées* de Pascal. Elle a été reprise au XIXe siècle, sous forme de système rigide, par l'école traditionaliste et, sur un plan moins contestable, par les apologistes comme Brunetière, qui ont opposé aux chimères ruineuses du rationalisme le besoin et la nécessité de croire. L'essentiel dans cette méthode est de marquer le déficit de l'effort humain; le dogmatisme de la doctrine chrétienne devient, en regard, sa principale garantie.

Un double excès est à éviter ici : l'un qui consisterait à annuler la raison humaine, l'autre qui lui ferait anticiper tout le contenu du christianisme. Dans ces limites, une apologétique philosophique et morale de la révélation chrétienne reste légitime et bienfaisante. Les œuvres qui procèdent de cette tendance peuvent être de valeur inégale et il en est peu qui ne portent la marque du temps. Toutes ensemble procèdent d'un principe juste et dont tout apologiste soucieux d'atteindre les âmes doit se préoccuper. Aux croyants cette méthode contribue à découvrir les richesses de leur foi; aux autres elle peut à tout le moins en communiquer le respect et le désir. Peut-être même est-il possible de concevoir qu'elle soit assez bien conduite, non seulement pour préparer la voie aux autres preuves, mais pour avoir en elle-même un caractère vraiment démonstratif.

2. De cette démonstration philosophique une application plus radicale a été proposée, au tournant du XXe siècle, sous le nom de méthode d'immanence. Le programme abstrait en fut dressé par M. Blondel dans sa thèse de doctorat intitulée : *L'Action* (1893), et repris dans une *Lettre sur les exigences de la pensée contemporaine en matière d'apologétique* publiée par les *Annales de philosophie chrétienne* (janvier-juillet 1896). Les directeurs successifs de cette revue, notamment M. Laberthonnière, se déclarèrent partisans de cette méthode et s'en inspirèrent en diverses esquisses. Mais jusqu'ici l'apologétique nouvelle n'a pas encore produit d'œuvre sur laquelle on puisse juger de ses promesses.

Pour autant qu'on en puisse saisir la tendance, il semble que cette méthode diffère des précédentes en ce que l'on y accepte les résultats de la critique de Kant. Si nos principes rationnels n'ont pas de valeur objective, il n'y a plus pour nous de vérité que celle qui jaillit des exigences du sujet. C'est pourquoi le surnaturel est rejeté par l'esprit moderne comme une intolérable hétéronomie. Dès lors, toutes les formes anciennes d'apologétique sont inopérantes parce qu'entachées d'extrinsécisme. Il faut leur substituer une méthode qui analyse les besoins intimes de l'homme, les exigences surtout de son « action »,

c'est-à-dire de sa vie morale, pour montrer qu'il n'arrive pas à se suffire sans le surnaturel. On partirait ainsi de l'immanent pour aboutir au transcendant et le christianisme apparaîtrait au terme normal des aspirations humaines, exigé tout à la fois comme un postulat indispensable et cependant surnaturel parce qu'il nous demeure inaccessible.

Cette méthode souleva de vives et souvent très confuses discussions. Du tumulte de la controverse il s'est dégagé que le système n'était pas toujours exempt d'équivoques et que, sous le nom de surnaturel, c'était souvent la simple notion de Dieu qu'on y prétendait justifier philosophiquement. S'il s'agit de l'appliquer au christianisme lui-même, le pape Pie X a marqué, dans l'encyclique *Pascendi*, la limite qu'on ne saurait franchir. « Nous ne pouvons Nous empêcher de déplorer... qu'il se rencontre des catholiques qui, répudiant l'*immanence* comme doctrine, l'emploient néanmoins comme méthode d'apologétique; qui le font, disons-Nous, avec si peu de retenue qu'ils paraissent admettre dans la nature humaine, au regard de l'ordre surnaturel, non pas seulement une capacité et une convenance, — choses que, de tout temps, les apologistes catholiques ont eu soin de mettre en relief, — mais une vraie et rigoureuse exigence. » Traduction officielle, édition de la Bonne Presse, p. 57-59.

En effet, la révélation chrétienne nous est doublement extérieure, et comme fait historique, et par son origine proprement surnaturelle. Seuls les protestants ont pu avoir l'illusion d'en établir strictement les dogmes, quittes d'ailleurs à les déformer, sur les expériences de notre âme. Le christianisme est, en réalité, une doctrine nécessairement transcendante, qui ne saurait être admise que d'autorité et dûment justifiée qu'à ce titre. Toute méthode fondée sur la seule immanence ne peut servir que de préparation ou de *confirmatur*. Mais, dans ce sens, elle peut être utile pour montrer les attaches providentielles du surnaturel chrétien au plus profond de nos cœurs.

IX. Organisation pratique de l'apologétique chrétienne. — Un examen rationnel des arguments et des méthodes, en montrant l'insuffisance de tout procédé trop exclusif, permet de conclure qu'une démonstration chrétienne digne de ce nom ne peut être réalisée qu'au prix d'une synthèse où soient intégrés en leur place tous les matériaux apologétiques, de manière à répondre aux données tant objectives que subjectives du problème de la foi. La variété des besoins et des goûts individuels interdit d'espérer une solution définitive, qui serait valable absolument pour tous les cas. Mais les lois communes de la nature humaine, éclairées par la tradition de l'Église, permettent de dessiner les grandes lignes dans lequelles doit se tenir une démonstration scientifique de la révélation chrétienne.

Il est évidemment inutile et impossible, sous prétexte d'impartialité, d'enquêter sur les titres de chaque religion. Le christianisme est assez saillant et assez près de nous pour qu'il suffise de prendre acte de ses prétentions en vue de les justifier.

Établie sur cette base à la fois précise et concrète, l'apologétique n'en doit pas moins distinguer, à cause de leur caractère différent, le problème général du christianisme et le problème spécial du catholicisme. On a parfois proposé de bloquer les deux, pour cette raison que le concile du Vatican donne l'Église comme le plus grand des motifs de crédibilité. Et il est bien certain que la question est tranchée si on démontre efficacement la divinité de l'Église. Mais, pour réaliser cette démonstration elle-même d'une manière méthodique, il y a deux étapes à franchir dont chacune a ses conditions propres et ses difficultés : l'une qui a trait à la religion fondée par le Christ, contre le rationalisme qui lui refuse tout caractère surnaturel; l'autre, à la véritable Église du Christ, entre les confessions rivales qui se disputent son héritage religieux.

Pour montrer l'origine divine de la religion chrétienne, il faut faire entrer en ligne de compte tous les arguments précédemment analysés. Mais on se contente le plus souvent de les juxtaposer, comme si chacun était par lui-même une preuve suffisante et d'égale portée, la preuve d'ensemble devant trouver dans cette accumulation même un surcroît de valeur. Il y aurait certainement profit à les grouper autour de leurs centres naturels, savoir le judaïsme, l'Évangile, le christianisme lui-même; autrement dit : l'œuvre personnelle de Jésus, son œuvre posthume, la préparation providentielle de l'une et de l'autre.

Au lieu d'une poussière d'arguments isolés, on obtiendrait ainsi plusieurs blocs d'arguments homogènes, destinés à marquer les grands moments de l'intervention divine qui sont aussi pour nous les signes propres à nous en faire reconnaître la réalité. Cette synthèse laisse à chacun des détails leur physionomie individuelle; mais, en leur assignant leur vraie place, elle en précise la signification. Et la force de la démonstration chrétienne ne saurait manquer d'être accrue à ce que les matériaux épars en soient logiquement rapprochés, de manière à reconstituer ces colonnes puissantes qui sont les bases rationnelles de la foi.

On peut enfin se demander quel ordre établir entre ces trois groupes. Les ouvrages d'exposition classique commencent, en général, par le judaïsme, sinon même par la révélation primitive, pour de là s'élever à l'Évangile et passer ensuite au christianisme. C'est la marche descendante, qui a l'avantage de se conformer au développement même du plan providentiel, mais l'inconvénient de porter le premier effort sur les phases tout à la fois les plus lointaines, les plus difficiles et les moins importantes pour nous. Une bonne partie de ce défaut pédagogique est évité lorsqu'on aborde directement l'étude du Christ.

Mais on peut aussi concevoir une méthode inverse, qui envisage tout d'abord le christianisme, pour de là remonter à son auteur et ensuite, s'il le faut, à la préhistoire que représente l'Ancien Testament. C'est la marche ascendante, non moins rationnelle que la première, puisqu'elle procède de l'effet à la cause, et qui a la supériorité pratique d'attirer tout d'abord l'attention sur des problèmes plus faciles, dont la portée est néanmoins vitale et l'intérêt immédiat. L'apologétique par le grand fait de l'Église que recommande le concile du Vatican y garde mieux son autonomie et son relief.

Au total, les deux procédés sont également légitimes et peuvent être employés suivant les individus ou les moments. Le premier semble mieux convenir à l'exposition didactique, tandis que le second est plus adapté aux lois de la nature humaine et aux besoins de l'apostolat. On peut dire que la marche descendante est plutôt la voie théorique de la démonstration chrétienne, tandis que la marche ascendante répond davantage à la genèse pratique de la foi. Ce qui importe, c'est que l'apologiste soit à même de fournir à chaque âme l'aliment qui lui convient et, pour cela, que l'apologétique se présente de façon à stimuler la curiosité de l'homme vers l'étude du problème chrétien et à y retenir sa raison par la solidité de ses arguments.

X. Valeur de l'apologétique chrétienne. — En supposant réalisée l'apologétique idéale, il faut enfin savoir quelle en serait la valeur par rapport à son but. Question de principe posée par le problème de la foi, et dont la solution est indispensable pour ne pas se méprendre sur la portée logique de l'apologétique réelle.

Deux décisions de l'Église marquent ici le juste

milieu dans lequel il faut se tenir. Il résulte d'une condamnation portée par Innocent XI, en 1679, que la foi demande plus qu' « une connaissance seulement probable de la révélation, » Denzinger-Bannwart, n. 1171, et le même enseignement ressort de la proposition 25 du décret *Lamentabili*, *ibid.*, n. 2025. D'autre part, le concile du Vatican proclame que la foi chrétienne reste libre et n'est pas un produit nécessaire des arguments que la raison donne pour la justifier. *De fide*, can. 5, *ibid.*, n. 1814. Or c'est l'apologétique chrétienne qui a pour rôle de préparer rationnellement la foi. Il s'ensuit donc qu'elle doit être capable d'offrir à l'esprit une véritable certitude, mais non pas une de ces certitudes contraignantes qui empêcheraient la liberté. Apparente antinomie qui se résout par la philosophie de la certitude morale.

En dehors des évidences qui procèdent de nos principes rationnels et de leurs conclusions rigoureuses, en dehors des faits que nous impose l'expérience, psychologues et logiciens ont étudié cette catégorie plus vaste et plus complexe de vérités qui laissent au jeu de la volonté plus de place parce qu'elles intéressent l'ordre moral. L'exemple classique est celui du témoignage humain, qui tient tant de place dans la vie scientifique; mais la même loi s'applique beaucoup mieux encore à nos plus hautes perceptions dans l'ordre rationnel, qui aboutissent, en général, à des réalités tout à la fois transcendantes et propres à exercer une répercussion sur notre conduite. Qu'il suffise de citer, par exemple, l'existence de Dieu, la vie future, le libre arbitre, le devoir et ses principales applications. A l'égard de ces vérités capitales, il faut maintenir qu'une certitude est possible, et qui relève des lois de l'intelligence; mais il est non moins certain qu'elles exigent, pour s'imposer à l'esprit, une collaboration perpétuelle et, au dernier moment, une décision formelle de la volonté. La raison essentielle en est que ces objets, pour démontrés qu'ils soient, présentent toujours des ombres que seul un acte généreux de liberté permet de franchir.

Il était normal que la démonstration chrétienne se présentât dans de semblables conditions. De fait, il y a des raisons de croire, qui peuvent, dûment développées, prendre une consistance vraiment rationnelle. Mais, à côté d'elles, des difficultés subsistent, qui, si elles ne suffisent pas à motiver un doute raisonnable, rendent du moins possible l'hésitation de l'esprit. Chacun peut se rendre compte d'expérience que le christianisme pourrait être mieux prouvé et prêter à moins d'objections. Le rôle de l'apologétique est de faire valoir ces preuves et de répondre à ces difficultés. En quoi elle peut offrir à l'intelligence toute la certitude désirable en ces matières; mais, pour aboutir à la lumière qui est son terme normal, son travail est de ceux que la bonne volonté doit toujours soutenir et peut seule terminer.

Ainsi peut-on et doit-on maintenir à l'apologétique une valeur réellement démonstrative, mais à condition de ne pas perdre de vue qu'elle est subordonnée aux conditions générales de la foi et aux contingences spéciales de la foi chrétienne. « Dieu, a dit Pascal, *Pensées*, édit. Brunschwicg, n. 194, p. 415, a établi des marques sensibles dans l'Église pour se faire connaître à ceux qui le chercheraient sincèrement et il les a couvertes néanmoins de telle sorte qu'il ne sera aperçu que de ceux qui le cherchent de tout leur cœur. »

Mgr Mignot, *Lettres sur les études ecclésiastiques*, Paris, 1908, p. 99-170; Mgr Bougaud, *Le christianisme et les temps présents*, Paris, 1874-1878, Introduction; card. Dechamps, *Entretiens sur la démonstration catholique de la révélation chrétienne*, Malines, 1857; *La question religieuse résolue par les faits ou de la certitude en matière de religion*, Malines, 1860; L. Maisonneuve, art. *Apologétique*, dans *Dict. de théologie catholique*, t. I, col. 1511-1580; abbé de Broglie, *Religion et critique*, édit. posthume par Cl. Piat, Paris, 1896; *Les fondements intellectuels de la foi chrétienne*, édit. posthume par A. Largent, Paris, 1905; A. Gardeil, *Crédibilité et apologétique*, Paris, 2e édit., 1912; G. Fonsegrive, *Le catholicisme et la vie de l'esprit*, Paris, 1898; X. Le Bachelet, *De l'apologétique traditionnelle et de l'apologétique moderne*, Paris, 1898, et art. *Apologétique*, dans *Dict. apolog.*, t. I, col. 189-251; A. de Poulpiquet, *L'objet intégral de l'apologétique*, Paris, 1912; *Le miracle et ses suppléances*, Paris, 1914; J. de Tonquédec, *Immanence*, Paris, 1913; Aug. et Alb. Valensin, art. *Immanence*, dans *Dict. apolog.* t. II, col. 569-612; L. Brugère, *De vera religione*, Paris, 1878; J. Bainvel, *De vera religione et apologetica*, Paris, 1914, p. 23-141; R. Garrigou-Lagrange, *De revelatione*, 2e édit., Rome et Paris, 1921, t. I, p. 39-132, 426-556, et t. II, p. 2-35.

J. Rivière.

APOLOGISTES DU IIe SIÈCLE. — I. Objet des apologies. — Le mot *apologie* signifie *défense*, *justification*. Appliquée au christianisme, cette défense peut avoir pour objet ou bien la personne des chrétiens eux-mêmes dont il s'agit de protéger la vie, les biens ou la réputation, ou bien la doctrine chrétienne, qu'il s'agit de justifier contre les attaques et les objections dirigées contre elle. Limitée à ce second rôle, l'apologie est de tous les temps, et il n'y a presque pas eu d'époque où les écrivains chrétiens n'aient dû répondre aux attaques dont l'enseignement de l'Église était l'objet. A ce point de vue, il y eut et il y aura toujours des apologistes. Mais, si l'on ajoute à cette défense de la doctrine la défense des personnes, si l'apologie est considérée comme étant surtout et d'abord une justification devant protéger la vie et les biens des chrétiens contre les prescriptions de lois iniques, il est clair qu'elle a fleuri principalement dans l'ère des persécutions, durant les trois premiers siècles. On a même restreint cette période, et donné plus spécialement au IIe siècle le nom de *siècle des apologistes*, parce que c'est dans la seconde moitié de ce siècle qu'ont été composées les apologies les plus nombreuses et les plus connues. C'est de ces apologies que l'on doit s'occuper ici.

II. Division des apologistes. — Les apologistes du IIe siècle (nous disons *apologistes* et non *apologètes*, façon de parler protestante) se divisent d'abord en apologistes grecs et apologistes latins. Si nous négligeons ceux dont les œuvres sont perdues, nous compterons, parmi les premiers, Aristide, saint Justin, Tatien, Athénagore, Théophile d'Antioche et peut-être l'Épître à Diognète et Hermias : joignons-y le *Discours aux païens* et peut-être l'écrit *De la monarchie* faussement attribués à saint Justin. Parmi les latins on met généralement Minucius Félix et Tertullien (dont l'*Apologétique* est de 197). — Une autre division des apologistes, ou plutôt des apologies, les partage en apologies *contre les païens* (c'est le plus grand nombre), et apologies *contre les juifs :* car les juifs sans doute, n'ayant pas le pouvoir, ne pouvaient directement persécuter les chrétiens, mais ils concouraient d'ailleurs à cette persécution par leur calomnie et leur haine. Dans cette dernière catégorie il faut ranger le *Dialogue* de saint Justin avec Tryphon et l'ouvrage de Tertullien *Contre les juifs*, qui est de 200-206. — Enfin une dernière division vient de la forme et des destinataires immédiats des apologies. Car bon nombre affectent la forme de suppliques ou plaidoyers adressés aux empereurs alors régnants ou aux magistrats; d'autres s'adressent en général à la foule des païens; et d'autres enfin paraissent (dans la forme extérieure du moins) adressées à des particuliers : de cette dernière sorte sont les trois livres de Théophile d'Antioche *A Autolycus* et l'*Épître à Diognète*. — Maintenant nous pouvons ajouter que deux méthodes et deux esprits se manifestent encore chez les apologistes. Les uns, bienveillants et conciliants, visent à gagner leurs adver-

saires et à diminuer la distance qui les sépare d'eux : ils pratiquent l'apologie de la main tendue : tels saint Justin et Minucius Félix; d'autres, violemment hostiles, comme Tatien et Tertullien, visent surtout à écraser leurs ennemis et à les tourner en ridicule : c'est l'apologie du poing fermé.

III. Contenu général des apologies. — Les apologistes du IIe siècle ont pour but premier, nous l'avons dit, de défendre les chrétiens contre les accusations dont on les poursuit. Mais ils ne peuvent le faire évidemment, d'une façon un peu complète, qu'en défendant aussi, au moins en gros, la doctrine que professent ces chrétiens, et, cette doctrine elle-même, ils doivent souvent, pour en montrer la pureté et la supériorité, la comparer aux croyances païennes. De là trois thèmes fondamentaux que traitent, tantôt isolément tantôt ensemble, les apologistes : les chrétiens sont innocents des crimes qu'on leur impute; leur croyance est vraie et bienfaisante; la religion païenne est absurde et immorale. Le premier thème formait l'objet précis de l'apologie. Or les accusations auxquelles elle devait répondre étaient : 1° l'accusation d'athéisme, non pas d'athéisme absolu, au sens où nous prenons ce mot aujourd'hui, mais d'athéisme *juridique :* les chrétiens étaient des athées, parce qu'ils n'honoraient pas les seuls dieux que la loi permît d'honorer, ceux de l'empire ou dont le Sénat avait autorisé le culte; 2° l'accusation d'anthropophagie : on prétendait que, dans leurs réunions secrètes, les chrétiens immolaient un nouveau-né dont ils dévoraient ensuite les membres enfarinés (festins de Thyeste); 3° l'accusation d'immoralité : le festin se terminait par une orgie où chacun assouvissait sa passion sur ses propres parents (unions d'Œdipe). Ces deux dernières accusations couraient surtout dans la populace; mais, de plus, les patriotes romains reprochaient encore aux chrétiens leur *inertie :* perdus dans leurs rêves mystiques, ceux-ci se désintéressaient trop de la cité terrestre. — La première accusation était la plus difficile à réfuter, parce qu'elle reposait sur des faits indéniables et que les chrétiens ne songeaient pas à nier. La loi étant ce qu'elle était, ils étaient juridiquement condamnables. Il n'y avait qu'un moyen d'échapper, c'était de montrer que, la loi étant injuste et reposant sur une erreur, elle n'avait pas force de loi et ne devait pas, par conséquent, être appliquée. On en appelle de la loi positive à la loi naturelle et au droit de la conscience. Les autres accusations se réfutaient plus facilement; et c'est ici qu'un exposé de la doctrine et de la morale chrétienne intervenait heureusement pour montrer quelle horreur les chrétiens professaient pour les crimes dont on les chargeait, et comment, par leurs vertus et leur sincère attachement à la chose publique, ils étaient les meilleurs soutiens de l'État. En pouvait-on dire autant des païens ?

IV. Les apologistes et la philosophie. — Si l'on excepte Tatien, Tertullien et Hermias, les apologistes ont accepté volontiers, contre le paganisme, le concours que leur prêtait la philosophie. Ils admettaient qu'elle contenait non la vérité pure et totale, mais quelques parcelles de vérité dont Dieu était en définitive l'auteur premier, soit comme auteur de la raison, soit comme auteur de la révélation, certains philosophes ayant eu de cette révélation une connaissance plus ou moins directe. Entre les philosophes, ils ont admiré et cité surtout Socrate et Platon. Les pythagoriciens leur ont déplu par leur doctrine de la métempsycose, les épicuriens par leur sensualisme, les stoïciens par leur athéisme pratique. Aristote est à peine nommé par eux. Les académiciens sceptiques leur ont servi pour humilier la superbe de la raison indépendante.

V. Le christianisme des apologistes. — Plusieurs auteurs ont reproché aux apologistes d'avoir *hellénisé* à outrance le christianisme, c'est-à-dire de l'avoir regardé pour eux-mêmes et de l'avoir présenté aux païens comme une sorte de déisme spiritualiste, comprenant seulement les dogmes fondamentaux de l'existence d'un Dieu unique, de l'immortalité de l'âme et des sanctions futures : ils auraient laissé de côté l'Incarnation, la Rédemption, la Croix, les sacrements, etc., tous les mystères qui dépassent la raison. — Ce reproche n'est qu'à demi fondé, et ce procédé des apologistes s'explique fort bien. Ils ont parlé et écrit *économiquement* et, voulant attirer à eux leurs adversaires, ne leur ont présenté d'abord que les vérités que ceux-ci pouvaient comprendre. Ceci est très sensible chez saint Justin, Athénagore, Minucius Félix. Mais du reste ils ne rejetaient personnellement rien du *Credo* de l'Église, et ils n'ont pas hésité, quand il le fallait, à le faire connaître. Saint Justin et Athénagore ont parlé de la Trinité, de l'Incarnation, de la Rédemption, même du baptême, de l'eucharistie et de la messe; Tertullien a fait de même. Taire par prudence n'est pas nier. — Quant aux arguments qu'ils ont fait valoir pour prouver la vérité du christianisme, signalons surtout les prophéties (valables contre les païens et contre les juifs) et l'argument intrinsèque tiré de l'action moralisatrice de la croyance chrétienne.

On trouvera aux tomes VI de la *Patr. gr.* et III de la *Patr. lat.* une édition des apologistes. Textes nombreux traduits en français dans J. Rivière, *Saint Justin et les apologistes du IIe siècle*, Paris, 1907. Trav. fr. : Freppel, *Apologistes chrét. au IIe siècle*, Paris, 1860; A. Puech, *Les apologistes grecs du IIe siècle*, Paris, 1912.

J. Tixeront.

APOSTAT. — Le mot apostat est donné en droit canonique soit à certains religieux irrégulièrement absents de leur couvent (apostata *a religione)*, soit à ceux qui abandonnent la foi catholique, après l'avoir professée (apostata *a fide)*.

1° Est appelé par le droit « apostat » le religieux profès de vœux perpétuels (solennels ou simples) qui quitte irrégulièrement la maison religieuse où il réside, *avec l'intention de n'y plus revenir;* comme aussi le profès perpétuel qui, régulièrement absent, ne revient pas à son couvent dans l'*intention* de se soustraire à l'obéissance religieuse, c. 644, § 1. L'*intention* mauvaise dont il est question ici est légalement présumée si, dans le mois, le religieux ne revient pas, ou ne manifeste pas au supérieur son intention de revenir, c. 644, § 2. Celui qui quitte son couvent sans la permission de ses supérieurs, mais avec l'intention de revenir, s'appelle non pas apostat mais *fugitif*, *ibid.*, § 3.

Les religieux apostats ou fugitifs restent liés par leurs vœux et soumis à leur règle, et sont tenus de revenir sans retard à leur ordre ou congrégation. Les supérieurs doivent les rechercher avec sollicitude, et les recevoir s'ils reviennent vraiment repentants. S'il s'agit d'une religieuse, c'est à l'Ordinaire du lieu (et aussi, s'il s'agit d'un monastère exempt, au supérieur régulier) à assurer prudemment son retour, c. 645.

Le religieux *apostat* encourt *ipso jure* une excommunication réservée à son supérieur majeur (ou à l'Ordinaire du lieu où il réside, s'il s'agit d'une religion laïque ou non exempte); il est de plus privé de tous les privilèges de sa religion, et exclu de ce que le droit appelle « les actes légitimes » : ce qui veut dire, c. 2256, n. 2, qu'il ne peut être ni administrateur de biens ecclésiastiques, ni parrain au baptême ou à la confirmation, ni électeur dans les élections ecclésiastiques, ni exercer le droit de patronat, ni remplir certaines fonctions (juge, auditeur, rapporteur, défenseur du lien, promoteur de la justice et de la foi, notaire, chancelier, huissier, appariteur, avocat, procureur) devant

les tribunaux ecclésiastiques. Une fois de retour dans son couvent, il est privé pour toujours de voix active ou passive et ses supérieurs doivent lui infliger d'autres peines proportionnées à la gravité de la faute en se conformant aux constitutions, c. 2385.

Le religieux *fugitif* est *ipso facto* privé de son office (s'il en a un dans sa congrégation) et, s'il est sous-diacre, il encourt une suspense réservée à son supérieur majeur. A son retour, il doit être puni selon les constitutions. Si les constitutions n'ont rien prévu, c'est au supérieur majeur à infliger des peines proportionnées à la gravité de la faute, c. 2386.

Doit être considéré comme légitimement renvoyé *ipso facto*, sans qu'aucune sentence soit requise, *religiosus qui fugam arripuerit cum muliere; aut religiosa quæ cum viro*, c. 646, § 1, n. 2.

2° L'*apostat a fide*, d'après le Code, est celui qui, après avoir reçu le baptême, renonce totalement à la foi chrétienne : *qui, post receptum baptismum, a fide christiana totaliter recedit*, c. 1325, § 2. Les apostats notoires sont privés de la sépulture ecclésiastique, à moins qu'ils n'aient donné avant leur mort quelques signes de repentir, c. 1240, § 1. L'exclusion de la sépulture ecclésiastique emporte avec elle le refus de toute messe de requiem (même pour l'anniversaire) et de tout office funèbre public, c. 1241. On doit détourner les fidèles de contracter mariage avec des apostats notoires, c. 1065.

Un religieux qui apostasie publiquement la foi catholique doit être considéré comme légitimement renvoyé *ipso facto*, c. 646, § 1.

Les apostats encourent les mêmes peines que les hérétiques ou les schismatiques (v. Hérétiques), c. 2314.

F. Cimetier.

APOSTOLAT. — Ce Dictionnaire contiendra maints articles sur les œuvres d'apostolat les plus importantes. Quelques mots de théorie générale suffiront ici.

Le devoir de l'apostolat, le souci de gagner les âmes à Dieu, est impliqué dans le devoir de la charité. Comment, en effet, pourrait-on dire à Dieu : « Je vous aime de tout mon cœur et, pour votre amour, j'aime mon prochain comme moi-même, » ou encore : « Notre Père qui êtes aux cieux, que votre nom soit sanctifié, que votre règne arrive, que votre volonté soit faite sur la terre comme au ciel, » — et se montrer indifférent pour le salut des âmes ? Bon pour Caïn de s'écrier: « Suis-je le gardien de mon frère ? » Sans doute, le devoir de l'apostolat est plus impérieux pour plusieurs d'entre nous; mais pas un chrétien ne peut en être totalement dispensé.

Notre apostolat doit revêtir certaines qualités. Il doit, notamment, unir la prudence chrétienne, la discrétion, au zèle. Ne soyons pas des pusillanimes, des trembleurs, mais, non plus, des importuns maladroits. Quand il le faut, armons-nous de patience et sachons attendre l'heure de Dieu; sachons pareillement varier nos moyens en nous faisant tout à tous. Un certain ordre, aussi, est de rigueur. Nous devons avoir un cœur vraiment « catholique », c'est-à-dire universel, et ne nous désintéresser de rien de ce qui peut contribuer à la gloire de Dieu ou au bien spirituel de nos frères, fussent-ils des infidèles perdus dans les régions lointaines. Toutefois chacun comprend que nous devons d'abord participer à l'apostolat qui vise nos « proches »: nos compatriotes, nos comparoissiens ou nos condiocésains (qu'on me pardonne ces expressions), les membres de notre parenté, etc.

Quant aux moyens de pratiquer l'apostolat, ils sont multiples et, quelques-uns du moins, à la portée de tous. Dieu ne nous a pas tous honorés des grâces spéciales qui font les prêtres et les missionnaires; mais ne faisons rien pour empêcher ces grâces d'éclore, faisons tout pour cultiver et même susciter d'aussi nobles vocations. Et puis, aidons ces privilégiés de tout notre pouvoir : par nos exemples, par notre joyeuse et large générosité, par notre concours effectif si nous le pouvons, secondons-les dans leur action évangélisatrice. Enfin prions pour que Dieu féconde les terres que nous avons ensemencées et arrosées de nos sueurs : n'est-ce pas un lieu commun, dans les ouvrages de spiritualité, que telle prière d'une sainte âme fait souvent bien plus que le sermon pressant d'un habile prédicateur ou que le travail ardent de l'homme d'œuvres le plus sage ?

J. Bricout.

APOSTOLAT DE LA PRIÈRE. — Cette association de prières, 9, rue Montplaisir, Toulouse, s'étend dans le monde entier, et elle compte plus de 25 millions de membres. Chaque mois, elle les unit dans une prière commune pour une intention de grand intérêt religieux, approuvée et bénie par le souverain pontife. Son rôle dans le développement de la dévotion au Sacré-Cœur de Jésus (consécration du genre humain ou des familles au Sacré-Cœur, etc.) a été, depuis plus d'un demi-siècle, considérable. L'Apostolat de la Prière est dirigé par les Pères de la Compagnie de Jésus. Sa revue, le *Messager du Cœur de Jésus*, paraît en plus de quarante organes mensuels et en une trentaine de langues : le tirage global atteint un million d'exemplaires. — Les papes n'ont cessé de patronner cette association et l'ont enrichie de très nombreuses indulgences. Dernièrement encore, dans l'encyclique *Maximum illud* du 30 novembre 1919, Benoît XV écrivait : « Nous recommandons vivement l'Apostolat de la Prière à tous les fidèles sans exception, souhaitant que personne n'omette de s'y affilier. »

J. Bricout.

APOSTOLIQUES. — Plusieurs sectes d'hérétiques ont porté ce nom.

1. Au IIIe siècle, on désigna sous ce nom certains encratites qui se réclamaient des apôtres et se vantaient de pratiquer la vie apostolique. Ils proscrivaient le mariage et la propriété, et s'étaient soustraits à l'autorité de l'Église pour faire bande à part et se livrer à un culte de leur invention. Ils finirent par se perdre dans la secte des manichéens.

2. Aux XIIIe et XIVe siècles, de nouveaux apostoliques ou faux apôtres parurent. Leur initiateur fut Gérard Segarelli, un détraqué de basse extraction à qui les franciscains avaient refusé d'ouvrir les portes de leur ordre. L'évêque de Parme finit par le faire enfermer dans son palais et l'emprisonner. Segarelli abjura, puis récidiva et finalement, livré au bras séculier, il fut brûlé à Parme, le 18 juillet 1300. La direction des faux apôtres échut à une sorte de condottiere, Dulcin. Il y eut de vraies batailles entre ses disciples et les troupes dirigées par l'évêque de Verceil. Le 1er juin 1307, Dulcin était, lui aussi, livré aux flammes. La secte subsista encore presque un siècle. Pour imiter les apôtres, on vivait d'aumônes. L'Église, disait-on, la grande prostituée de l'Apocalypse, est infidèle à sa mission. Mais un pape sera suscité de Dieu pour établir la vie apostolique et la communauté des femmes. Du reste, la fin du monde est imminente. En attendant ces beaux jours, l'obéissance n'est due à personne, pas même au pape. Comme la liberté d'esprit aboutit aisément à la liberté des mœurs, les faux apôtres ont été accusés d'immoralité. Il paraît du moins qu'ils furent assez inférieurs aux béguins. « Aussi, écrit Tanon, *Histoire des tribunaux de l'Inquisition en France*, Paris, 1893, p. 92, le soupçon d'immoralité les atteint-il avec plus de vraisemblance que ceux-ci. »

G. Bareille et F. Vernet, *Dict. de théol. cathol.*, t. I, col. 1631-1634. J. Bricout.

APOTRES. — Dans le Nouveau Testament, le mot apôtre a quelquefois le sens étymologique de « messager », Phil., II, 25, ou l'acception commune de « personne consacrée à l'apostolat, » Rom., XVI, 7, mais il s'applique ordinairement, d'une manière plus précise, aux personnages que Jésus a *choisis, constitués en collège* spécial et *envoyés* personnellement pour continuer sa mission sur la terre en établissant l'Église.

I. Choix des apotres. — C'est, en effet, le Sauveur lui-même qui, après une nuit passée en prière, distingua douze disciples parmi ceux qui l'entouraient et leur donna le nom d'apôtres, Matth., X, 1-4; Marc., III, 13-19; Luc., VI, 12-15. C'étaient des hommes du peuple sans autorité et sans talent, mais tous, sauf un, remarquables par la générosité et la simplicité de leurs cœurs. Leurs noms sont bien connus : Simon appelé Pierre et André son frère; Jacques et Jean, fils de Zébédée; Philippe et Barthélemy, le même probablement que Nathanaël; Thomas ou Didyme et Matthieu appelé aussi Lévi; Jacques le Mineur et Jude surnommé Lebbée ou Thaddée, tous deux cousins de Jésus; Simon surnommé le zélé et Judas Iscarioth le traître. — Mathias, qui remplaça Judas, peut, lui aussi, être considéré comme l'élu de Dieu, car « il fut associé aux onze » par une manifestation de la volonté divine, Act., I, 23-26. — Quant à saintPaul, il a revendiqué et prouvé sa qualité d'apôtre. Il a vu le Seigneur, I Cor., IX, 1. C'est Dieu qui l'a appelé par sa grâce et qui lui a révélé son Fils pour qu'il l'annonçât aux gentils, Gal., I, 15-16. C'est de Jésus-Christ qu'il a reçu sa charge d'apôtre de la gentilité, Rom., I, 5.

II. Le collège apostolique. — Dans la pensée de Jésus, les apôtres ne sont pas des missionnaires isolés; ils doivent être unis entre eux et former un corps. Cette unité parfaite ne va pas sans l'union des âmes recommandée instamment par le Sauveur, Joa., XIII, 34, mais elle comporte également l'unité extérieure et sociale. Aussi les apôtres sont-ils groupés en société hiérarchisée. C'est pour cela qu'ils reçoivent toujours en corps leur mission, Matth., XVIII, 18; Luc., XXII, 19, qu'ils sont appelés communément « les douze », Marc., IV, 10; Luc., VIII, 1, ou, après la défection de Judas, « les onze », Luc., XXIV, 33, et qu'ils ont un chef reconnu, Simon, la pierre de l'édifice, Matth., XVI, 18, qui doit confirmer ses frères dans la foi, Luc., XXII, 32, et paître les agneaux et les brebis, Joa., XXI, 15-17.

III. Mission des apotres. — Une fois choisis et groupés, les apôtres ont été envoyés par Jésus dans le monde remplir une triple mission. — 1° *Mission d'enseigner*. Ils seront les témoins du Sauveur et notamment de sa résurrection, Luc., XXIV, 46-48. Ils devront prêcher à toutes les nations la doctrine que le divin Maître leur a confiée, Matth., XXVIII, 19-20. Leur enseignement sera garanti par un pouvoir miraculeux qui autorisera leur prédication, Marc., XVI, 20. Cette autorité des apôtres apparaît même comme une autorité infaillible, puisqu'ils seront assistés par l'Esprit de vérité, Joa., XIV, 16-17, et que Jésus sera avec eux et, par eux, avec son Église jusqu'à la fin des siècles, Matth., XXVIII, 20. — 2° *Mission de gouverner*. Ils ont charge de commander les fidèles qui doivent les écouter sous peine d'excommunication, Matth., XVIII, 17; Luc., X, 16. Ils ont le droit de les obliger, car ils lient ou délient au ciel en liant ou déliant sur terre, Matth., XVIII, 18. — 3° *Mission de sanctifier*. Ils ont enfin le pouvoir de sanctifier les âmes en conférant les sacrements, Matth., XXVIII, 19; Luc., XXII, 19-20; Joa., XX, 22-23.

En fait, nous voyons dans le Nouveau Testament les apôtres exercer tour à tour le pouvoir de magistère, Act., IV, 20; I Cor., I, 17, etc.; le pouvoir de juridiction, Act., XV, 28; II Cor., XIII, 2, etc., et le pouvoir d'ordre, Act., VIII, 17; I Cor., X, 16, etc. Ils continuent ainsi l'œuvre même du Christ et sont les fondements de l'Église. — Cf. Le Camus, *L'œuvre des Apôtres*, Paris, 1905; Batiffol, *L'Église naissante et le catholicisme*, Paris, 1909.

Léon Vaganay.

APOTRES ET ÉVANGÉLISTES (Commun des). — Deux des apôtres ont été en même temps des évangélistes : saint Matthieu et saint Jean; deux des évangélistes ne furent pas des apôtres: saint Marc et saint Luc.

On ne s'arrêtera pas à noter ici ce que les offices et les messes de chacun des apôtres et des évangélistes ont de particulier, mais seulement ce qu'ils ont de commun.

Pour les apôtres-évangélistes, l'Église insiste au moins autant sur leur enseignement, leur doctrine que sur leur apostolat. C'est, naturellement, ce rôle plutôt doctoral qu'elle met en relief pour les évangélistes qui ne figurent point parmi les apôtres. Les évangiles ne sont-ils pas, en effet, nos premiers livres de doctrine chrétienne ? N'est-ce point d'eux surtout que nous devrions nourrir nos esprits pour fortifier notre foi et diriger notre vie dans la voie du salut ?

Dans les leçons communes de l'office pour les évangélistes, sont reproduits les douze premiers versets du premier chapitre d'Ézéchiel. Le prophète précise le moment et le lieu de sa mystérieuse vision. Et il poursuit : « Je vis, et voici qu'un vent de tempête venait du septentrion, et une grande nuée, et une masse de feu qui resplendissait alentour; et au milieu d'elle on voyait comme l'aspect d'un métal plongé dans le feu. Et au milieu je vis la ressemblance de quatre êtres vivants, et voici quel était leur aspect : ils avaient une ressemblance humaine... Et voici quelle était la ressemblance de leurs faces : une face d'homme pardevant, une face de lion à droite à tous les quatre, une face de taureau à gauche à tous les quatre, et une face d'aigle à tous les quatre. » Dans cet homme, ce lion, ce taureau, cet aigle, les Pères ont vu les symboles des quatre évangélistes. Saint Matthieu débute par le « livre de la génération de Jésus-Christ » : face d'homme. Saint Marc nous transporte, dès ses premières lignes, au désert où rugit, si l'on peut dire, le terrible Jean-Baptiste : face de lion. C'est par le sacrifice du prêtre Zacharie, que saint Luc commence; or le bœuf est la victime du sacrifice : face de taureau. L'évangile de saint Jean nous transporte dès l'abord au plus haut des cieux, dans le sein même de la divinité : face d'aigle. Les quatre faces sont communes aux quatre êtres vivants que contemple le prophète : cette ressemblance symbolise, signifie l'unité dans la variété qui se rencontre aux divers évangiles. Bien que ceux-ci, en effet, aient chacun son cachet propre, ils ont cependant un fond commun par lequel ils paraissent se confondre.

Voici, maintenant, pour les apôtres qui ne nous laissèrent pas d'évangile écrit.

Dans la messe commune de la vigile de leurs fêtes, on doit remarquer principalement l'évangile. Il est tiré de l'évangile de saint Jean, XV, 12-16. « Je ne vous appelle plus serviteurs, y dit Jésus à ses apôtres, parce que le serviteur ne sait pas ce que fait son maître; mais je vous ai appelés amis, parce que tout ce que j'ai entendu de mon Père, je vous l'ai fait connaître. Ce n'est pas vous qui m'avez choisi; mais c'est moi qui vous ai choisis et qui vous ai établis, pour que vous alliez et que vous portiez du fruit, que votre fruit demeure... » « Allez, » leur dira-t-il bientôt, quand il les enverra (le mot « apôtre » veut dire « envoyé ») prêcher la bonne nouvelle du salut à tous les peuples du monde. Ils iront, et, selon le mot du psalmiste que l'Église nous rappelle sans cesse dans l'office des apôtres, leur

parole retentira par tout l'univers et jusqu'aux extrémités de la terre : *In omnem terram exivit sonus eorum et in fines orbis terræ verba eorum.*

Un autre passage biblique, Eph., II, 19-20, rappelé au capitule, est également saisissant : Frères, nous dit le célébrant après saint Paul, « vous n'êtes plus des étrangers, ni des hôtes de passage; mais vous êtes concitoyens des saints et membres de la famille de Dieu, édifiés que vous êtes sur le fondement des apôtres et des prophètes, dont Jésus-Christ lui-même est la pierre angulaire. » *Jam non estis hospites et advenæ; sed estis cives sanctorum et domestici Dei, superædificati super fundamentum apostolorum et prophetarum, ipso summo angulari lapide Christo Jesu.* Et le chœur des fidèles de répondre : *Deo gratias.* « Rendons grâces à Dieu. »

Remercions Dieu de la grâce qu'il nous a accordée par le ministère des apôtres et de leurs successeurs, soyons fiers d'être les pierres vivantes du superbe édifice de l'Église apostolique et chrétienne, gardons précieusement la vérité que ces semeurs de Dieu ont jetée à pleines mains dans nos âmes, et, à notre tour, faisons-nous les apôtres du Christ Jésus. *Ut eatis et fructum afferatis...* Allez, vous aussi, nous dit le Maître; vous aussi, portez du fruit.

J. Bricout.

APPARITIONS ET VISIONS. — I. Variétés. II. Apparition des démons. III. Évocation des morts.

I. Variétés. — Beaucoup d'auteurs mystiques prennent comme synonymes *Vision* et *Apparition*, et dans le langage courant on emploie une locution pour l'autre. Il serait cependant peut-être plus exact de réserver le mot *apparition* aux manifestations qui répondent à quelque chose d'extérieur. La *vision* peut être soit externe soit simplement interne. Et cela est conforme à l'étymologie : l'apparition est *proprement* ce qui se montre, la vision est l'acte de percevoir. Nous traitons ici des deux concepts, en les distinguant au besoin.

Depuis saint Augustin, *De Gen. ad litt.*, l. XII, c. VII, n. 16, les auteurs mystiques s'accordent à diviser les visions en *corporelles, imaginatives, intellectuelles.*

1. La vision *corporelle* est la manifestation préternaturelle d'un objet aux yeux du corps. Elle peut se produire de deux manières : ou bien une figure extérieure réellement présente frappe la rétine et y détermine le phénomène physique de la vision (c'est proprement l'apparition); ou bien un agent supérieur à l'homme modifie directement l'organe visuel et produit dans le composé une sensation équivalente à celle que produirait un objet extérieur. Selon les auteurs, le premier mode est le mode habituel : il répond à la croyance invincible du voyant, par exemple Bernadette à Lourdes; il exige un minimum d'intervention miraculeuse si la vision se prolonge ou si elle est commune à plusieurs personnes. Mais la présence d'une figure extérieure peut elle-même s'entendre de deux façons. Tantôt ce sera la substance même de l'être ou la personne qui sera présente. Tantôt ce ne sera qu'une apparence consistant dans un certain arrangement des rayons lumineux : telle, sans doute, l'apparition à Jeanne d'Arc de sainte Catherine et de sainte Marguerite. La première façon peut s'appliquer aux personnages vivants, et même, semble-t-il, aux corps présentement glorieux de Notre-Seigneur et de la sainte Vierge. Par la multilocation, phénomène surnaturel de réalité solidement probable, ceux-ci peuvent se rendre présents aux hommes sans quitter le séjour de la gloire. La seconde façon se réalisera dans le cas d'apparition corporelle de personnages morts non ressuscités ou de purs esprits.

2. La vision *imaginative* est la représentation sensible d'un objet par l'action du seul sens imaginatif, sans le secours de l'organe visuel. Tantôt le sujet a conscience que l'objet n'existe que dans son imagination, que ce soit une image reproduite par la mémoire ou une image nouvellement composée. Tantôt il la projette invinciblement au dehors : c'est le cas de l'hallucination naturelle. Dans la vision imaginative naturelle, l'imagination est mise en branle uniquement par un agent naturel, volonté du sujet, action de l'organisme, suggestion, influence du milieu. Dans la vision imaginative préternaturelle, un agent supérieur à l'homme intervient directement soit sur l'imagination elle-même soit sur certaines forces destinées à mouvoir l'imagination. Aux visions imaginatives appartiennent les manifestations symboliques : échelle de Jacob, le soleil, la lune, les étoiles adorant le patriarche Joseph; nombre de visions prophétiques.

La marque que ces images viennent de Dieu est, outre leur particulière vivacité, dans les lumières et les grâces de sincère sainteté qui les accompagnent, dans le fait que le sujet est impuissant à préciser ou à fixer les éléments de vision. Les efforts faits en ce sens n'ont le plus souvent pour résultat que de faire cesser ou d'abréger la vision. Les visions imaginatives sont d'ordinaire de courte durée, soit que l'organisme se trouve incapable de supporter longtemps la violence qui lui est faite, soit que la vision imaginative laisse bientôt place à la vision intellectuelle.

Ces sortes de visions se produisent souvent durant le sommeil. Tels les songes de Pharaon et de Nabuchodonosor, Gen., XLI; Daniel, II. Le cardinal Bona, *De Discret. spirit.*, c. XV, apporte quelques raisons de convenance en faveur de cette fréquence : pendant le sommeil, l'âme est moins dispersée par la multiplicité des pensées; elle est plus passive, plus disposée à accepter, moins à discuter; dans le silence des sens, les images font une impression plus vive.

Il est souvent difficile de décider si la vision est corporelle ou si elle est imaginative. Elle sera certainement corporelle (ou extrinsèque) si elle produit des effets extérieurs : telle la brûlure laissée à des objets par le passage du démon. Elle sera imaginative si, par exemple, l'image persiste après qu'on a fermé les yeux ou s'il ne reste nulle trace des effets extérieurs qui auraient dû se produire : tel le globe de feu qui apparaît sur la tête d'un personnage sans la léser. Le temps le plus propre à ces visions est l'état d'extase, où l'exercice des sens extérieurs est suspendu. Cependant, bien que la question soit agitée entre mystiques, il semble qu'elles peuvent aussi se produire hors de l'extase. C'est le sentiment d'Alvarez de Paz, *De grad. contemp.*, l. V, part. III, c. II, t. VI, et de Benoît XIV, *De servorum Dei beatif.*, l. III, c. L, n. 1.

3. Dans la vision *intellectuelle* l'objet est perçu sans image sensible. On peut admettre, semble-t-il, des visions intellectuelles d'ordre naturel. Lors même qu'on tiendrait avec les scolastiques que toute idée est abstraite de quelque image, il ne suit pas que l'image ne puisse à un moment donné abandonner l'idée à elle-même. La vision intellectuelle apparaîtra d'ordre surnaturel quand l'objet connu dépasse la portée naturelle de l'entendement : essence de l'âme, existence certaine de l'état de grâce chez le sujet connaissant ou chez autrui, nature intime de Dieu et de la Trinité; — quand elle se prolonge un temps considérable : sainte Thérèse dit qu'elle peut durer plus d'un an. Surtout l'intervention de Dieu se reconnaîtra à ses effets : lumière persistante, charité divine, paix de l'âme, élan vers les choses de Dieu, fruits constants de sainteté.

Elle se produit dans l'entendement pur, non dans la faculté raisonnante. Si l'objet perçu ne dépasse pas la sphère de la raison, la vision intellectuelle d'ordre

surnaturel s'opérera, d'après les scolastiques, à l'aide des *espèces* acquises par l'intellect, mais appliquées par Dieu lui-même ou illuminées spécialement par Dieu. S'il dépasse la portée de la raison, elle se fera par une immission miraculeuse dans l'esprit d'*espèces* nouvelles. La question reste ouverte de savoir si, dans les visions intellectuelles de rang supérieur, l'entendement ne perçoit pas les choses divines directement sans l'aide d'*espèces*.

En cette sorte d'opération, l'objet, le fait est perçu comme vérité et réalité, et cela avec une assurance et une certitude qui surpasse de beaucoup celle qui accompagne la vision corporelle la plus manifeste. « On ne voit rien, ni intérieurement ni extérieurement, écrit sainte Thérèse. Mais l'âme, sans rien voir, conçoit l'objet, et sent de quel côté il est, plus clairement que si elle le voyait, excepté que rien de particulier ne se présente à elle. C'est comme si, dans l'obscurité, on sentait quelqu'un près de soi. » Première *lettre* au P. Rodrigue Alvarez. C'est le sentiment de présence, selon l'expression employée par les modernes.

« Au jour de la fête du glorieux saint Pierre, écrit sainte Thérèse, étant en oraison, je vis, ou pour mieux dire (car je ne vis rien, ni des yeux du corps ni de ceux de l'âme), je sentis près de moi mon Sauveur, et je voyais que c'était lui qui me parlait. » *Vie écrite par elle-même*, c. XXVII.

Et encore : « J'ai vu rarement le démon sous quelque figure, mais il m'est souvent apparu sans en avoir aucune, comme il arrive dans les visions intellectuelles, où, ainsi que je l'ai dit, l'âme voit clairement quelqu'un présent, bien qu'elle ne l'aperçoive sous aucune forme. » *Vie*, c. XXXI.

A un certain degré d'élévation ou de profondeur, la vision devient indicible, inexprimable en langage humain. Saint Paul, ravi au troisième ciel, fut « instruit de mystères qu'il n'est pas au pouvoir de l'homme de raconter. » II Cor., XII, 4. Il n'y a pas lieu cependant d'accuser les mystiques d'*agnosticisme*. Leur agnosticisme, si l'on peut ainsi parler, n'est que verbal. L'inexprimable n'est pas l'inconnaissable. Depuis le pseudo-Denys l'Aréopagite, les mystiques ont gardé l'habitude de désigner les réalités divines profondes par des mots négatifs. Cet aveu d'impuissance de la parole humaine ne les empêche pas de dire, comme saint Ignace de Loyola, que, par exemple, ce qu'ils ont vu du mystère de la Trinité suffirait à établir leur foi, lors même que les Évangiles viendraient à disparaître.

Il n'est pas possible d'établir un parallélisme entre le degré de spiritualité de la vision et le degré d'état mystique ou de sainteté du sujet. Les visions imaginatives ou même corporelles peuvent persister dans l'état d'union le plus avancé, ainsi qu'il arriva chez sainte Thérèse. Cependant de la vision intellectuele d'un objet suprarationnel comme le mystère de la sainte Trinité, il est permis de conclure sans conteste à une union mystique très élevée.

II. Apparition des démons. — Depuis le jour où, au paradis terrestre, l'ennemi du genre humain prit la figure du serpent pour tenter nos premiers parents, le démon s'est souvent montré sous une forme sensible aux hommes. Célèbres sont les luttes du grand Antoine au désert contre les attaques visibles de l'ennemi. S. Athanase, *Vita S. Antonii*, *P. G.*, t. XXVI, col. 847 sq. Dans les temps modernes, célèbres sont aussi les assauts visibles que le démon livra au curé d'Ars, le bienheureux Vianey. *Vie* par Alfred Monnin, *Vie* par Joseph Vianey.

Selon l'expression de saint Paul, II Cor., XI, 14, Satan se transforme souvent en ange de lumière pour séduire les âmes. Sulpice-Sévère nous a conservé le récit d'une tentative de ce genre faite sur saint Martin. Un jour, saint Martin voit apparaître dans sa cellule, au milieu d'une lumière éblouissante, un jeune homme couvert d'un manteau royal, la tête ceinte d'un diadème. Martin surpris garde le silence. « Reconnais, lui dit l'apparition, celui que tu vois; je suis le Christ sur le point de descendre sur terre : j'ai voulu d'abord me manifester à toi. » Martin ne répondit pas. « Martin, reprend l'apparition, pourquoi hésiter à croire quand tu vois ? Je suis le Christ. » Alors Martin : « Le Seigneur Jésus n'a pas dit qu'il dût revenir avec la pourpre et le diadème. Je ne reconnaîtrai mon Sauveur que si je le vois tel qu'il a souffert, avec les stigmates de la croix. » Et le fantôme diabolique s'évanouit, laissant derrière lui une odeur intolérable. » *De Vita B. Martini*, *P. L.*, t. XX, col. 174. (Newman a donné une interprétation de cette vision pour l'âge contemporain. *Martin and Maximus*, p. 206.) Pour juger de l'origine de ces manifestations, rien de plus sage que de mettre en pratique la prescription très simple de saint Ignace : examiner la série des incidents, se demander si le début, le milieu, le terme tendent également à une chose pleinement bonne. *Exerc. spirit.*, *Reg. pro plen. Discret. Spir.*, 5ª.

III. Évocation des morts. — Il est dit, I Reg., XXVIII, que Saül, battu par les Philistins, alla trouver la pythonisse d'Endor et lui demanda d'évoquer devant lui l'ombre de Samuel. Et l'ombre monta de la terre, et elle révéla à Saül que Dieu était irrité contre lui parce qu'il avait épargné Amalec. Nombre de cultes païens ont pratiqué ou pratiquent l'évocation des morts. La magie la pratiquait au Moyen Age. De nos jours, les médiums ou spirites revendiquent le pouvoir de correspondre avec les âmes des morts ou les esprits désincarnés, qui parfois manifesteraient leur présence par des *matérialisations*, figures fluidiques, empreintes des mains.

Quelques points de doctrine. — Saint Augustin : « On raconte que des morts sont apparus à des vivants, soit en songe, soit autrement, et leur ont révélé l'endroit où leurs corps gisaient sans sépulture, demandant de leur en accorder les honneurs... Comment cela se fait-il ? Ce sont les anges qui agissent, avec la permission ou sur l'ordre de Dieu. » *De cura pro mortuis gerenda*, *P. L.*, t. XL, col. 600-607. — Saint Jean Chrysostome se demande pourquoi les morts n'apparaissent pas. C'est, répond-il, que Dieu ne veut pas donner occasion au démon d'égarer par ses prestiges les hommes. *De Lazaro concio*, *P. G.*, t. XLVIII, col. 1010. — Saint Thomas : « Il y a des apparitions angéliques, où les anges se présentent sous une forme corporelle... Il est des cas où les anges prennent vraiment les apparences humaines : ce qui peut se faire par une certaine condensation de l'atmosphère sous l'action divine... Les âmes séparées sont dans une totale dépendance de Dieu à l'égard de leurs connaissances (et de leurs communications avec les vivants). *Sum. theol.*, Iª, q. LI, a. 2; q. LXXXIX, a. 8; q. CXI, a. 3.

Les communications spontanées d'outre-tombe, les plus nombreuses et les mieux établies, se rapportent au moment de la mort (saint Pierre d'Alcantara apparaissant à sainte Thérèse : *Vie écrite par elle-même*, c. XXVII) ou au sort de l'âme après la mort. Très rares sont les communications authentiques par évocation (la Catarina évoquée par saint François de Hiéronymo).

Chez les modernes, même croyants, le rôle extérieur des anges tend à s'atténuer. Les visions, qu'elles soient objectives ou subjectives, seraient produites, soit par les saints personnages eux-mêmes, soit directement par Dieu.

Aucun fait n'établit vraiment que les vivants aient le pouvoir, en certaines conditions, de projeter leur image à distance. Dès lors, l'hypothèse que les défunts jouiraient naturellement de cette faculté perd beaucoup de sa force.

Les défunts ne se manifestent aux vivants qu'en vertu d'une permission très spéciale de Dieu. Ils sont, dans l'autre monde, sous le contrôle et le domaine souverain de Dieu. Donc il y a lieu de tenir pour suspecte toute manifestation qui se présente avec un caractère de futilité, d'étrangeté, de grossièreté.

Ces dernières manifestations ou sont supercherie et fraude : telle l'immense majorité des matérialisations spirites ou théosophiques ; ou doivent être attribuées à l'esprit malin : tels, semble-t-il, quelques-uns des faits qui se passèrent, du 18 mars au 26 juillet 1896, à Tilly-sur-Seulles, dans le Calvados. Voir *Les Apparitions de Tilly. Consultation théologique*, par l'abbé Ferdinand Brettes, Paris, 1897.

Saint Thomas, *Sum. theol.*, Ia, q. XCV, a. 6; q. LVI, a. 3; q. XLII, a. 2; IIa IIæ, q. CLXXIV, a. 1; q. CLXXV, a. 3; IIIa, q. XXX, a. 3; Sainte Thérèse, *Demeures*, Sixième château; Bona, *De discret. spir.*, c. 16-19; Alvarez de Paz, *De grad. contempl.*, l. V; J. Ribet, *La mystique divine*, Paris, 1879, 2e partie, *Les visions*; A. Farges, *Les phénomènes mystiques*, Paris, 1920, p. 287-385; B. M. Maréchaux, *La réalité des apparitions démoniaques...*, Paris, 1899 et 1901; A. Matignon, *L'évocation des morts*, Paris, 1902; Lucien Roure, *Le spiritisme d'aujourd'hui et d'hier*, Paris, 1923, c. V; Ad. Tanquerey, *Précis d'ascétique et de mystique*, Paris, 1923, 1924, t. II, p. 932-946.

Lucien ROURE.

APPRENTISSAGE. — 1° On se plaint généralement de ce que beaucoup d'ouvriers non seulement manquent de conscience professionnelle, mais encore ne savent pas leur métier. Et cette plainte est, d'ordinaire, assez fondée. Pour nous en tenir ici au second grief, il est certain que les bons ouvriers tendent à se faire plus rares encore, depuis que, la guerre ayant enlevé des centaines de milliers de travailleurs, il a fallu recruter la main-d'œuvre partout où elle a pu se présenter. Le péril est d'autant plus grand que la vie s'est faite en même temps plus chère et que les salaires ont haussé davantage. Parents et adolescents sont pressés de ramasser au plus vite un peu d'argent. Aussi ne prend-on plus la peine de se livrer à un apprentissage prolongé et sérieux. Et il en résulte forcément que le travail est moins bien fait, et aussi, en fin de compte, que bon nombre d'adolescents, devenus grands, ne peuvent trouver d'emploi assuré et largement rémunérateur. Les parents qui, volontairement, agissent de la sorte ou qui se prêtent à une telle façon de faire, sont coupables; car c'est un devoir pour eux de s'imposer les sacrifices nécessaires pour assurer à leurs fils et filles l'instruction professionnelle qui en fera des ouvriers et ouvrières de valeur, vraiment qualifiés. Ils ne seraient excusables devant Dieu que si une misère exceptionnelle les mettait dans l'impossibilité morale de se comporter différemment.

Une statistique publiée au *Journal officiel* du 18 mai 1913 nous apprenait que, dans notre pays, sur plus de 1 800 000 adolescents de treize à dix-huit ans exerçant une profession, à peine 150 000 avaient reçu une instruction professionnelle. Cette disproportion s'est encore accrue depuis, à ce qu'il semble. Il est donc opportun d'attirer l'attention publique sur cette grave question de l'apprentissage.

2° On ne dira rien, ici, des diverses lois relatives soit à l'obligation de l'enseignement primaire, soit à la réglementation du travail des enfants (âge d'admission, durée du travail, etc.), bien qu'elles concernent indirectement les apprentis comme les autres petits travailleurs. On se bornera à rappeler la loi du 22 février 1851 sur les contrats d'apprentissage, qui n'a jamais été abrogée et qui est insérée dans le Code du travail, livre I, art. 1-16; puis, quelques dispositions des lois du 14 juillet 1913 et du 25 juillet 1919.

a) D'après la loi du 22 février 1851, il faut, pour pouvoir accepter des apprentis mineurs, que le patron soit âgé d'au moins vingt et un ans et qu'il n'ait pas subi de condamnations pour crimes, attentats aux mœurs ou vols dans les champs, larcin, filouterie, escroquerie. L'art. 5 porte qu' « aucun maître, s'il est célibataire ou en état de veuvage (auxquels cas il faut ajouter celui de divorcé), ne peut loger comme apprenties des jeunes filles mineures, » à moins que sa maison ne soit dirigée par une femme de sa famille.

Rien de plus raisonnable. De même pour ce qui suit sur les obligations réciproques du patron et de l'apprenti.

Les obligations du maître sont d'ordre professionnel et d'ordre moral. D'ordre professionnel : il doit enseigner à l'apprenti progressivement et complètement sa profession, son métier ou son art; donc, sauf conventions contraires, ne l'employer qu'à des travaux professionnels : l'apprenti n'est pas un domestique ou un manœuvre. D'ordre moral : « le maître doit se conduire envers l'apprenti en bon père de famille, surveiller sa conduite et ses mœurs soit dans la maison, soit au dehors, et avertir ses parents ou leurs représentants des fautes graves qu'il pourrait commettre ou des penchants vicieux qu'il pourrait manifester. Il doit aussi les prévenir sans retard, en cas de maladie, d'absence ou de tout fait de nature à motiver leur intervention... Il n'emploiera jamais l'apprenti à des travaux insalubres ou au-dessus de ses forces » (art. 8). Il peut le corriger, mais doit s'abstenir de mauvais traitements et de voies de fait. Il est responsable civilement du dommage causé par son apprenti.

Pareillement, celui-ci a vis-à-vis de son maître des obligations professionnelles et des obligations morales : payer au patron le prix convenu, lui témoigner fidélité, obéissance et respect, etc.

Tout manquement grave à ces obligations peut entraîner la résolution du contrat avec dommages-intérêts. Il est aussi des cas où ce contrat est résolu de plein droit. Les contestations relatives à l'exécution ou à la résolution du contrat d'apprentissage sont de la compétence du Conseil des prud'hommes et, à défaut, du juge de paix. L'appel est, dans tous les cas, possible; lorsque la valeur du litige excède 300 francs, il est porté devant le tribunal civil.

b) La loi du 14 juillet 1913 sur l'assistance aux familles nombreuses, art. 2, § 4, dispose que « seront assimilés aux enfants de moins de treize ans les enfants de treize à seize ans pour lesquels le chef de famille aura passé un contrat écrit d'apprentissage, » et la circulaire ministérielle du 12 août 1913 précise que cette disposition a pour but « d'encourager les familles qui, au lieu de placer leurs enfants dans une profession où ils gagnent de suite, mais où l'avenir est perdu, consentent des sacrifices pour leur faire apprendre un métier et faire d'eux des ouvriers dont l'avenir est assuré. » Une disposition semblable s'applique déjà ou devra s'appliquer, un jour, aux diverses mesures qui ont été ou sont prises pour aider les familles nombreuses : allocations familiales, etc.

Enfin la loi du 25 juillet 1919, dite loi Astier, a organisé l'enseignement technique industriel et commercial. Antérieurement, l'enseignement professionnel agricole avait été organisé par la loi du 2 août 1918, qu'ont complétée divers décrets de 1920. On n'a pas à insister sur cette législation, qui sans doute sera tôt ou tard perfectionnée, surtout en vue de ses applications pratiques. Contentons-nous de noter que soit les écoles privées, soit les cours professionnels privés, qui sont créés pour donner l'enseignement technique, peuvent, suivant les règles déterminées par la loi, bénéficier de certaines faveurs et même être subventionnés par l'État. Il est clair que ces cours professionnels ou de perfectionnement peuvent être utiles aux apprentis aussi bien qu'aux ouvriers et aux employés.

3° Les catholiques français ont compris que cette question de l'apprentissage et de l'enseignement professionnel est grave, et ils se sont efforcés de la résoudre aussi bien qu'il leur est possible

D'abord, ils se sont souciés du *préapprentissage*, qui ne spécialise pas encore l'enfant, mais tend à le « dégrossir » et l'aide, en découvrant ses aptitudes, à choisir sa profession en connaissance de cause. Le préapprentissage, qui se fait à l'école primaire, forme comme le trait d'union, le pont entre cette école et l'atelier. La première initiative en ce genre a été la fondation, à Tourcoing, en 1908, d'une école des petits métiers, par M. Degueselle, secrétaire des syndicats indépendants de cette ville industrielle.

Puis, en ce qui concerne l'apprentissage lui-même, ils ont utilisé, au mieux des circonstances, soit l'école d'apprentissage, soit, de préférence, l'apprentissage et le cours simultanés ou, comme on dit, les cours parallèles à l'atelier, le patron laissant à l'apprenti le temps de suivre les cours techniques du soir ou de la journée. « Avec des frais moindres, écrit l'Action populaire, *Manuel pratique d'action religieuse*, Paris, 1913, p. 436, cette organisation offre l'avantage de mettre l'apprenti en contact réel avec son travail et le milieu de son travail; elle rentre davantage dans les idées de la population ouvrière, à qui, de fait, pour plusieurs raisons d'ordre économique, elle est plus accessible. »

L'Œuvre d'Auteuil, 40, rue Lafontaine, Paris (16e), est universellement connue; les écoles professionnelles catholiques de jeunes filles, 121, rue du Cherche-Midi, Paris (6e) méritent de l'être tout autant, et aussi d'autres œuvres, qu'on ne peut énumérer ici. Pour renseignements ou placement d'apprentis, qu'on s'adresse au Comité d'apprentissage, 196, boulevard Malesherbes, Paris (17e), ou à l'Office général d'apprentissage, 175, boulevard Saint-Germain, Paris (6e), etc. La Société de Saint-Vincent de Paul, 6, rue Furstenberg, Paris (6e), lit-on dans son *Manuel pratique des lois sociales et ouvrières*, 2e édit., Paris, 1923, p. 193, 194, « dès son origine, s'est intéressée aux apprentis. Elle ne pouvait rester en dehors du mouvement en faveur de l'apprentissage. Une commission spéciale chargée d'étudier les différentes questions se rapportant à cet objet a été formée et légalement rattachée à la Solidarité catholique, association déclarée. Cette commission a pour but notamment : de rechercher à promouvoir l'apprentissage; de se mettre en rapport avec les œuvres existantes s'occupant de l'apprentissage; de faire connaître aux familles les conditions de l'apprentissage et du travail dans les différents métiers; de placer les apprentis directement ou en s'adressant aux organisations déjà fondées. »

On ne saurait trop s'intéresser aux apprentis ou aux œuvres qui s'occupent d'apprentissage : en eux ou en elles sont engagés les plus grands intérêts d'ordres divers, matériel, moral ou social, et religieux.

J. Bricout.

ARABE (Philosophie). — Nous en signalerons : I. Les origines. II. Les principaux représentants. III. Les doctrines ou l'averroïsme. IV. Les caractères et l'utilisation.

I. Les origines. — Point de philosophie chez les Arabes avant Mahomet : pour eux, c'est le *temps de l'ignorance*. La philosophie musulmane est postérieure à l'hégire, et deux causes lui ont donné naissance.

D'abord le Coran, qui enseigne : 1° que Dieu est un, bien distinct des anges : « Il n'y a de Dieu que Dieu, » Sourate xx; 2° que certains hommes sont prédestinés à la géhenne et qu'après un premier péché, les coupables marchent, comme d'eux-mêmes, à leur perdition. Les disciples de Mahomet vécurent d'abord dominés par ces idées et ce fut le règne du fanatisme. Mais un siècle ne s'était pas écoulé que les thèses du Coran suscitaient avec la réflexion de nombreux contradicteurs. De là un mouvement spontané de philosophie et des sectes nombreuses qui se disputent les unes sur les attributs de Dieu et les autres sur la liberté humaine. Parmi ces sectes, la plus puissante est celle des Docteurs *motazélites* (dissidents), qui semblent avoir tenu un juste milieu, soutenant l'unité de Dieu, mais aussi la liberté humaine et, pour autant, ils se désignent sous le nom de partisans de la *justice* et de l'*unité*.

Ce premier mouvement de réflexion allait bientôt être avivé par le contact avec la philosophie ancienne. En 750, les Abbassides appelèrent les savants, les nestoriens, à la cour de Bagdad et les chargèrent de traduire en arabe un grand nombre d'ouvrages scientifiques appartenant aux littératures grecque, hébraïque, syrienne, persane et indienne. Commencé sous le règne de Mansour, ce travail de traduction fut continué par le calife Mamoun, qui établit officiellement en 832, dans le palais de la Sagesse, un bureau de traducteurs où se distinguèrent le nestorien Honeïn, le sabéen Tabit et le jacobite Yahya. On fut bientôt en possession d'une littérature philosophique très riche et un peu mêlée. Aristote y dominait avec ses commentateurs Alexandre d'Aphrodisias, Thémistius, Ammonius et Philopon. Après lui venaient Platon, bien moins connu, puis le gnostique Marcion, le néoplatonicien Porphyre, le médecin Galien, le Perse Manès, Plotin même dans des extraits connus sous le nom de *Théologie d'Aristote*, et Proclus.

Dès lors se pose pour les Arabes un problème analogue à celui que résoudront les scolastiques : la philosophie ancienne est une et le Coran est vrai; pourtant les éléments en sont à première vue très disparates. Qui fera entre eux l'unité harmonique ?

II. Ses représentants. — Bien des philosophes, hommes de génie ou de grande érudition, vont s'y employer soit en Orient, soit en Espagne, car, pour les Arabes, la philosophie moderne ou musulmane se divise en deux phases : l'une qui va de Mahomet à Avicenne en Orient, l'autre d'Avicenne à nos jours, surtout en Espagne. De là *deux mouvements* distincts.

1. *Mouvement arabico-oriental.* — Le premier est représenté par des encyclopédistes et quatre philosophes, Al-Kendi au ixe siècle, Al-Farabi au xe, Avicenne et Algazel au xie.

Al-Kendi († 870), plus érudit que philosophe, a composé un grand nombre d'ouvrages, qui portent sur toutes les sciences. La philosophie n'en est pas la partie la plus développée et généralement elle s'inspire d'Aristote, spécialement dans la *Physique* et son *Traité de l'intelligence*.

Al-Farabi († 950) ne fut pas moins fécond qu'Al-Kendi, mais il est plus philosophe. Lui aussi est péripatéticien, du moins en logique et en physique; sa grande connaissance de l'Organon lui mérite même le nom de *Second Maître*, Aristote étant le premier. Mais Al-Farabi est platonicien en psychologie, en politique et métaphysique. Son traité sur *Le sens du mot intelligence* fait de l'intellect agent une forme pure qui serait bien le sujet des idées platoniciennes. Sa *Cité modèle* ressemble à la République de Platon; enfin sa *Concordance* de la philosophie de Platon avec celle d'Aristote aboutit au syncrétisme platonicien.

Al-Farabi, comme Al-Kendi, doit être rangé parmi les *Encyclopédistes :* mais une secte mérite surtout ce nom : c'est celle des philosophes de Bosrah ou des *frères de la pureté*, dont l'*Encyclopédie* comprend cinquante et un traités portant sur l'ensemble des sciences humaines : pour eux, la loi religieuse contient des erreurs dont elle a besoin d'être purifiée et elle ne peut

l'être que par la philosophie. Carra de Vaux, *Avicenne*, p. 121.

Avicenne ou Ibn-Sina naquit en 985, près de Bokhara. Doué d'une intelligence très précoce, il parcourut de bonne heure et presque sans maître le cycle des sciences. Il avait relu quarante fois la *Métaphysique* d'Aristote et la savait par cœur. A vingt et un ans, il commença à écrire, et, au milieu d'une vie très agitée, composa un nombre prodigieux d'ouvrages. Sans parler de son *canon* célèbre de médecine, ses traités de philosophie sont le *Chifa*, c'est-à-dire la guérison, le *Nadjât*, c'est-à-dire le salut, et les *Ichârat*, ou livre des théorèmes et des avertissements.

Avicenne est un philosophe et même un métaphysicien : le premier peut-être en Orient, il proclama la distinction entre l'essence et l'existence chez tous les êtres qui ne sont pas Dieu. Par ailleurs sa philosophie est celle de toute l'école philosophique arabe.

Al-Gazali et les Motecallemin. — Une vingtaine d'années après la mort d'Avicenne, en 1058, naquit à Tous, dans le Khorassan, son irréconciliable adversaire, Al-Gazali, l'Algazel des scolastiques. Les philosophes avaient sapé par la base la doctrine de Mahomet : Gazali entreprit de ruiner la philosophie.

De là ses trois principaux ouvrages philosophiques. Dans le premier : *Délivrance de l'erreur*, il expose les raisons qui militent en faveur du scepticisme universel en philosophie, et s'établit dans un doute méthodique assez semblable à celui de Descartes. Alors il composa un grand ouvrage : *Les tendances des philosophes*, dans lequel il résume leurs théories les plus importantes, mais sans les combattre. Son dessein était de le faire dans un troisième ouvrage : *La destruction des philosophes*, et là, en effet, il les attaque sur vingt points, dont seize appartiennent à la métaphysique et quatre à la physique. Ses écrits sont restés l'expression adéquate et la *Somme* du mahométisme.

Gazali fut le Kant de la philosophie arabe, ne visant à humilier la science et la raison spéculative que pour relever la croyance, la morale et l'ascétisme. Il alla même plus loin, jusqu'au mysticisme, et, « éclairé d'une lumière que Dieu lui jeta dans le cœur, » il enseigna la doctrine célèbre du *soufisme*. Bref, Gazali ruina la fortune de la philosophie en Orient, mais un siècle plus tard, elle reparaissait en Occident.

2. *Mouvement arabico-hispanique : ses représentants.* — *Ibn-Badja*, généralement connu sous le nom d'Avempace († 1138), est le premier qui s'efforça de réhabiliter la philosophie en Espagne. Dans son *Régime du solitaire* il essaie de prouver que l'homme arrive par la science à l'entendement acquis et à l'union avec l'intellect actif. — *Ibn-Tofaïl*, l'Abubacer des scolastiques († 1185), est l'auteur d'un roman philosophique, publié sous le nom de *Philosophus autodidactus*. L'autodidacte de Tofaïl, nommé Hayy, est un péripatéticien mystique, une sorte de Robinson psychologue, qui, seul, dans son île, est instruit par l'intellect agent.

Avempace et Tofaïl avaient le même adversaire, Gazali, et, contre lui, ont visé au même but : réhabiliter la spéculation philosophique. Pour y parvenir, il leur fallait résoudre le problème qui tourmentait les musulmans : celui de la conjonction de l'âme avec l'intellect agent et avec Dieu. La solution est la même : seulement Avempace la montre dans une société de « solitaires »; Tofaïl, au contraire, met en scène un solitaire, qui, seul, parvient à une science démontrée ensuite parfaitement conforme à la religion nationale.

Averroès est le dernier et le plus célèbre représentant de la philosophie arabico-hispanique. Né à Cordoue en 1126, il jouit longtemps de la faveur des califes; mais ses opinions philosophiques lui aliénèrent l'esprit des Almohades, successeurs des Almoravides, et Olmansor le fit exiler à Elisana, où il mourut en 1198. Averroès a composé trois sortes de commentaires sur Aristote, savoir de brèves *Paraphrases* du texte, les *Commentaria media* et les *Magna commentaria*, qui lui ont valu le nom de *Commentateur*. Il a aussi des ouvrages originaux sur presque toutes les sciences : citons sur la philosophie la *Destructio destructionis* dirigée contre la *Destructio philosophorum* d'Algazel.

III. L'AVERROÏSME est l'ensemble de doctrines communes aux péripatéticiens arabes d'Orient aussi bien qu'à ceux d'Espagne : Averroès a eu la fortune des derniers venus, il leur a laissé son nom.

Considéré en lui-même, il se ramène à deux grandes théories : l'une sur l'*origine* des êtres et l'autre sur l'*intellect*.

1. « Il y a sur l'*origine* des êtres deux opinions opposées, dit Averroès : les unes expliquent le monde par le développement, les autres par la création. » Pour lui comme pour Avicenne, il y a deux principes à l'origine : Dieu, l'être nécessaire, et la matière éternelle; Dieu n'est pas créateur et tout se fait par développement. Seulement, pour Avicenne, Dieu, qui est un, n'engendre immédiatement qu'un être, un esprit pur, qui est le premier causé. Du premier causé découlent deux choses : l'âme et le corps de la première sphère limite du monde, une intelligence. De cette intelligence découlent deux autres choses : l'âme et le corps de la seconde sphère, une intelligence. Et ainsi de suite les intelligences émanent par cascades, les unes des autres, depuis le premier causé jusqu'à l'intellect agent, qui gouverne le monde sublunaire. De la sorte, Dieu est un donateur de formes. Pour Averroès, Dieu n'est ni créateur, ni même donateur de formes : il n'a pas en effet créé la matière première qui est éternelle, ingénérable, incorruptible, et « il ne crée aucune forme, car, s'il en créait, quelque chose pourrait passer du néant à l'être. » Duhem, *Le système du monde*, t. IV, p. 428. Mais, premier moteur, il imprime un mouvement à la matière et fait passer à l'acte les formes et tout ce qui y était en puissance. La série des générations est infinie *a parte ante* et *a parte post*, et le monde, comme le mouvement, ne pouvait être autrement qu'il n'est. — Dieu n'en connaît que les lois générales, les espèces et non les individus : aussi le mal ne lui est pas imputable; il vient de la matière qui contrarie ses desseins, dans un monde qu'il ne gouverne pas. — C'est aussi la pensée d'Avicenne, mais, pour lui, le premier moteur n'est pas Dieu, c'est le premier causé, la première intelligence produite, le Λόγος de Philon. D'autre part, à l'intellect agent, s'arrête la dérivation, la multiplicité qui vient de l'être un. « Il n'y a aucune nécessité, disait Avicenne, qu'elle découle indéfiniment. »

2. La *théorie de l'intellect* se rattache à celle des intelligences planétaires. « Il y a deux intellects, avait dit Aristote : l'un matériel ou passif, l'autre formel ou actif. L'intellect actif est impérissable, l'intellect passif est périssable. Donc l'intellect actif est antérieur à l'acte même de la pensée. Les philosophes arabes poussèrent plus loin les conséquences : donc il lui est antérieur dans le temps, donc il est séparé des individus, donc il est impersonnel, donc il est unique pour tous les hommes. C'est ce que Leibnitz appelle le monopsychisme. La conclusion logique de la théorie psychologique d'Averroès est la négation de l'immortalité : si l'intellect matériel et individuel est périssable, l'humanité seule est immortelle et non l'individu. L'immortalité est une fable que la raison ne saurait admettre.

IV. CARACTÈRES ET UTILISATION. — L'averroïsme n'est pas un système original et propre à Averroès : c'est un mélange de péripatétisme et d'alexandrinisme : on peut dire qu'il est la reproduction ou mieux

l'altération du premier par le second. Les théories auxquelles les philosophes arabes ont accordé leurs préférences, qu'ils ont développées avec le plus d'ampleur, sont précisément celles qui n'apparaissent dans Aristote que d'une manière incidente, incomplète et obscure, comme, par exemple, la théorie des sphères célestes, de l'intellect agent, etc. Ils n'ont pas eu l'idée de retrancher ce que le péripatétisme avait de défectueux, comme l'éternité de la matière: mais, voulant combler ses lacunes apparentes, ils ont, par esprit de syncrétisme, emprunté à Philon l'idée du Λόγος ou première intelligence causée, aux gnostiques la série descendante des intelligences célestes, à Jamblique son mysticisme...

Après cela, on peut être étonné des éloges décernés aux philosophes arabes depuis Farabi et Avicenne jusqu'à Averroès. « Ses livres (de Farabi) de logique, de physique, de théologie et de politique, a-t-on écrit, atteignent la limite de ce qu'on peut désirer et le sommet de l'excellence. » Paroles d'admiration simplement dictées par les qualités personnelles, qui sont incontestables, des philosophes arabes, par la précocité de leurs talents, la puissance de leur intelligence, la multiplicité et l'ampleur de leurs œuvres. Car, si l'on tient compte de la vérité des doctrines, il faudra porter un jugement bien différent sur une philosophie que pénètre le panthéisme émanatiste de l'Orient, le syncrétisme néoplatonicien, le mysticisme et le spiritisme, la négation de la personnalité dans la vie future.

Quand la philosophie arabe fut connue de l'Occident latin, elle y causa grand émoi : c'est par les Arabes que les scolastiques connurent d'abord la plupart des ouvrages d'Aristote. Les uns se laissèrent séduire par l'averroïsme, auréolé d'aristotélisme. Tel Siger de Brabant, qui l'introduisit à la Faculté de Paris et y professa l'unité de l'intellect, l'éternité du monde, le monopsychisme humain, la négation des rapports de Dieu avec le monde, le déterminisme. Les autres surent faire un heureux choix parmi les doctrines et les philosophes arabes. Tel saint Thomas, qui prend d'ordinaire ses citations dans la *Logique* et la *Philosophie* d'Algazel, qui loue plus d'une fois Avicenne, mais presque toujours combat Averroès. Aujourd'hui les grandes théories arabes sont abandonnées : personne n'admet plus de sphères célestes animées ou mues par des intelligences supérieures, ni d'intellect agent séparé du monde. Mais la méthode, l'esprit rationaliste et les tendances ont survécu. Le *Philosophe autodidacte* d'Avempace a été traduit en plusieurs langues et adopté par les Quakers comme livre d'édification : il est dans sa première partie le type de l'*Émile* de Rousseau.

Enfin personne n'ignore la doctrine des deux vérités condamnées par l'Église et le venin rationaliste qui y demeure caché. Quand on lui objectait l'opposition de sa doctrine avec celle du Coran, Averroès répondait : *Per rationem concludo unum, firmiter tamen teneo oppositum per fidem.* On a abusé longtemps de ce principe et répété plus d'une fois contre l'Église catholique qu'une chose pouvait être vraie en philosophie et fausse en théologie : M. Loisy, qui distingue le Christ historique du Christ de la foi, en est un exemple récent.

Dugot, *Histoire des philosophes et des théologiens musulmans;* Carra de Vaux, *Avicenne* et *Gazali*, dans la collection des Grands Philosophes; Renan, *Averroès et l'averroïsme* (à l'Index); Duhem, *Le système du monde*, t. IV.

D. BARBEDETTE.

ARBITRAGE ET CONCILIATION. — Quand un conflit éclate entre deux ou plusieurs personnes, il y a deux manières de le résoudre : ou les deux parties essaient de s'entendre entre elles à l'amiable, et c'est la conciliation; ou, n'ayant pu parvenir à une entente, elles ont recours à un tiers choisi par elles, s'en remettant à sa décision, et c'est l'arbitrage. L'un ou l'autre de ces modes d'entente peut jouer, ou en matière *civile*, et les articles 1003-1042 du Code de procédure civile tracent la méthode à suivre; ou en matière *internationale*, et la Cour de Justice internationale permanente de La Haye, comme la Société des Nations, s'offrent à dirimer le différend.

Ce n'est pas de ces conflits que nous devons nous occuper ici, mais uniquement de ceux qui éclatent (voir GRÈVES) sur le terrain du travail. Ces conflits sont devenus de nos jours si nombreux et souvent si graves que tous sont préoccupés de leur trouver des remèdes et qu'en ce moment-ci même le Conseil supérieur du travail se livre à une vaste enquête sur ce sujet auprès de toutes les organisations ouvrières et patronales. La question est donc éminemment actuelle et pratique.

1. Le règlement des conflits collectifs du travail est actuellement organisé par la loi du 27 décembre 1892 et a pour caractéristique principale d'être absolument facultatif.

D'après cette loi, à tout moment, avant ou pendant le conflit, l'une des parties peut demander que les questions qui les divisent soient soumises à un comité de conciliation ou à un conseil d'arbitrage. En cas de grève déclarée, le juge de paix peut inviter les intéressés à faire connaître s'ils acceptent ou refusent de recourir à la conciliation ou à l'arbitrage. Mais les parties sont toujours libres, même lorsque le juge de paix intervient, de se refuser à toute tentative de conciliation.

Quel a été le résultat de cette procédure ? Les statisticiens se livrent sur ce terrain à de belles batailles, les uns parlant de succès brillants ou satisfaisants, les autres prononçant les mots de faillite et d'échec. Les plus optimistes disent que, d'après les statistiques dressées par le Ministère du Travail depuis 1893 jusqu'en 1914, c'est-à-dire pendant une période de vingt-deux années, plus d'un cinquième des conflits a pu être terminé après application de la procédure organisée par la loi. Mais n'est-ce pas avouer que l'immense majorité des conflits lui a échappé, et qu'il y a nécessité d'améliorer la loi ?

En fait, beaucoup y songent et depuis longtemps. Depuis 1892 jusqu'en 1913, douze projets ou propositions de réforme ont été déposés devant le Parlement; depuis lors, d'autres sont venus s'y ajouter. On comprend qu'il serait impossible et même fastidieux de les étudier tous ici; mais l'un d'entre eux mérite une analyse un peu attentive, moins pour lui-même que pour le contre-projet remarquable qu'il a provoqué.

2. Le projet fut déposé en 1920 par MM. Jourdain, ministre du Travail, et Millerand, alors président du Conseil. Rapp. Latarge, 30 juillet 1920, *Documents parlem.*, n. 1478. En voici les principales dispositions :

Dans tout établissement commercial, industriel ou agricole, occupant plus de vingt ouvriers, aucune cessation concertée de travail ne peut avoir lieu avant qu'une entrevue, à fin de conciliation, n'ait eu lieu entre les délégués du personnel et le chef d'établissement ou ses représentants. C'est donc la conciliation obligatoire.

Si cette tentative échoue, l'arbitrage, lui, n'est que facultatif. Toutefois cet arbitrage serait obligatoire « dans les entreprises qui fonctionnent pour les besoins du public et dont l'arrêt met en péril immédiat l'existence, la santé de la population, ou la vie économique du pays. »

Enfin des pénalités sévères sanctionneraient ces prescriptions légales : amendes et prison dans certains cas.

L'accueil qui fut fait à ce projet par le monde ouvrier

est significatif. La C. G. T. l'a repoussé comme elle repousse tout essai de conciliation et d'entente entre les classes. La C. F. T. C. (Confédération française des travailleurs chrétiens) l'a repoussé aussi lors de son congrès national du 22 mai 1920. Elle l'a repoussé parce qu'il constitue une régression sur la législation syndicale, celle-ci ayant justement fait du syndicat le représentant normal de la profession, et le projet de loi déclarant au contraire que seuls peuvent être désignés comme délégués des intéressés les travailleurs appartenant à l'entreprise où le conflit a lieu.

Quant à l'arbitrage, la C. F. T. C. « reconnaît la nécessité d'éviter dans les services publics tout arrêt du travail qui serait préjudiciable à la collectivité tout entière. Mais elle rappelle que le droit de grève est une liberté essentielle, que cette liberté ne saurait être supprimée sans que toutes les garanties humainement réalisables soient offertes. »

Mais le projet Millerand ne suscita pas seulement les objections que nous venons de voir; il provoqua un contre-projet des plus intéressants que son auteur, M. Chabrun, représentera, espérons-le, pendant la nouvelle législature de 1924.

3. Le savant député de la Mayenne s'est sans doute souvenu de la profonde parole du marquis de la Tour du Pin : « Ce n'est pas par des lois pénales, mais par des lois *organiques* qu'il faut favoriser la sortie de l'état anarchique actuel du monde du travail. »

Et d'abord pourquoi attendre qu'il y ait conflit ou menace de conflit pour mettre en présence patrons et ouvriers ? Pourquoi ne pas les rapprocher avant tout conflit et dans le moment même où ils collaborent pacifiquement ? Le projet préconise donc la création, dans les usines, de délégués ouvriers permanents se rencontrant régulièrement avec les représentants de la direction. Plus d'une fois sans aucun doute, une explication donnée à propos d'une mesure prise ou d'une réforme nécessaire coupera court à ces interprétations fausses ou injustes qui engendrent si facilement de l'amertume ou des suspicions.

Voici pourtant un conflit qui s'élève. Il faut alors adjoindre aux délégués de l'atelier des représentants du syndicat. La présence des premiers s'impose, puisqu'ils connaissent à fond l'atelier et toutes les circonstances parfois si complexes du différend. Mais la présence des seconds n'est pas moins nécessaire. Plus éloignés du conflit lui-même, ils en seront moins émus, plus calmes et plus désintéressés. Surtout, ayant des vues plus larges, voyant la profession et pas seulement l'usine, ils pèseront mieux la valeur des récriminations ou des plaintes que les autres sont souvent portés à exagérer. Ne voit-on pas, en effet, de plus en plus les unions locales ou régionales interdire rigoureusement à leurs membres le déclanchement improvisé d'une grève avant d'en avoir référé au conseil syndical ?

Mais le conflit n'est pas résolu et l'accord n'a pu se faire. Il faut recourir à l'autorité. Quelle autorité? Quel tribunal ? Ici encore l'innovation est remarquable. Il faut renoncer aux tribunaux civils et aux juges de paix, et créer un tribunal professionnel, composé de patrons et d'ouvriers, qui citera les parties et jugera. L'Union internationale des chambres de Commerce vient de créer un tribunal d'arbitrage international pour dirimer leurs conflits professionnels. Les grands industriels rivaux de Bradford et de Roubaix viennent de décider la création d'un arbitrage analogue obligatoire, spécialement pour toute l'industrie du textile. Nous n'allons pas si loin; nous ne retenons que l'idée du tribunal professionnel auquel seraient soumis les conflits professionnels.

Sa sentence — non obligatoire — devra être communiquée au public par l'intermédiaire de la presse; en effet, le public a souvent à souffrir de ces conflits et les usagers ou consommateurs sont les représentants de l'intérêt général, lequel ne doit être ni dominé, ni injustement lésé par les intérêts d'un individu ou d'une collectivité.

— Mais, dira-t-on, cela empêchera-t-il les grèves ? Nous répondrons qu'on ne conduit pas les hommes à la baguette et que le mussolinisme social ou syndical est un mauvais rêve. La question qui nous occupe n'est pas seulement une question de statut légal; elle est aussi et surtout une question d'état mental et d'état moral.

L'esprit de guerre règne dans le monde du travail, il s'agit de lui substituer un esprit de discussion loyale et de confiance réciproque. Or cela ne se peut faire que lentement et par l'influence profonde de la morale chrétienne qui seule a reçu du Christ le don de pénétrer les consciences et d'ébranler les volontés naturellement égoïstes et revêches.

Nous parlions, au début de cet article, de l'enquête organisée par le Conseil supérieur du travail sur le règlement des conflits collectifs. La Confédération française des travailleurs chrétiens a fait à cette enquête une réponse qui mérite l'attention et dont nous voulons donner ici quelques extraits, parce qu'ils résument bien quelques-unes des idées directrices en la matière.

Envisageant le problème dans toute son ampleur, la Confédération est persuadée qu'il ne sera vraiment résolu que par le moyen d'une organisation professionnelle complète, admettant aux divers échelons, depuis les conseils d'établissement, la représentation des éléments qui concourent à l'activité industrielle et commerciale.

En l'état actuel, la Confédération française des travailleurs chrétiens accepte l'obligation pour les parties de se prêter à une procédure de conciliation et éventuellement d'arbitrage; elle considère toutefois que cette obligation ne saurait être imposée que dans la mesure où les parties seraient assurées de trouver, auprès des conciliateurs, des garanties formelles de compétence et d'impartialité.

Le point de départ serait la nomination de délégués *permanents* du personnel dans toutes les entreprises occupant au moins cinquante salariés. La loi fixerait le mode de désignation de ces délégués, sauf le cas de convention intervenue préalablement entre les parties; les règles à adopter seraient celles de la représentation proportionnelle intégrale.

Une réunion mensuelle obligatoire aurait lieu entre l'employeur (ou son représentant) et les délégués; de plus, des réunions devraient se tenir, notamment en cas de conflit éventuel, dans les vingt-quatre heures de la demande qui en serait exprimée par l'une des parties.

La Confédération française des travailleurs chrétiens est d'avis qu'il y aurait lieu d'instituer un organisme de conciliation extérieur à l'entreprise et désigné à l'avance, pour le cas où la procédure précédente n'aboutirait pas à un accord et pour celui où le conflit intéresserait plusieurs établissements. Ses préférences iraient à un conseil de travail, par exemple dans le sens des décrets des 17 septembre 1900 et 2 janvier 1901. A défaut, elle admettrait que les conseils soient composés de délégués des deux éléments constituant les conseils de prud'hommes, réunis sous la présidence d'un magistrat civil.

Le conseil ou comité de conciliation devrait pouvoir ordonner, sous peine d'amende, la comparution des parties et celle des témoins qu'il jugerait utiles. En cas d'échec de la conciliation, le conseil dresserait un procès-verbal officiel qu'il enverrait aux parties, celles-ci pouvant en faire l'usage que bon leur semblerait; toutefois, si la procédure d'arbitrage était rendue obligatoire, le procès-verbal constatant l'échec de la conciliation resterait entre les mains du conseil d'arbitrage.

Dans ce cas d'échec de la conciliation, le même conseil, peut-être élargi, devrait pouvoir prononcer une sentence arbitrale à la demande d'une des parties; cette sentence dûment motivée ne pourrait pas être exécutée par voie de contrainte, mais recevrait la plus large publicité par les soins du conseil, afin de renseigner l'opinion publique sur le caractère des questions ayant suscité le conflit.

La Confédération française des travailleurs chrétiens ne croit pas qu'il soit possible d'interdire la grève ou le lock-out, aussi longtemps que la coutume, le droit et la jurisprudence n'auront pas introduit dans les mœurs l'arbitrage obligatoire.

Des modalités spéciales pourront être envisagées avec beaucoup de prudence pour certaines entreprises d'intérêt général. C'est à l'autorité publique qu'il appartient d'apprécier l'usage qu'elle peut faire du droit de réquisition.

Enfin la Confédération française des travailleurs chrétiens croit nécessaire que les organisations syndicales aient le droit d'intervenir comme mandataires normales de leurs adhérents, dans les conflits nés à l'occasion de contrats de travail et pour défendre les conventions collectives signées par elles. *(Note remise le 26 mai 1924.)*

Terminons par une courte citation de l'Encyclique de Léon XIII (sur la condition des ouvriers) qui, il y a trente-trois ans, indiquait déjà, par une prodigieuse divination, dans quelle direction il fallait chercher le remède : « Dans le cas où l'une ou l'autre classe croirait ses droits lésés, rien ne serait plus désirable que les statuts même (de la corporation) chargeassent des hommes prudents et intègres *tirés de son sein* de régler le litige en qualité d'arbitres. »

Paul Six.

ARBOGASTE (lat. *Arbogastus* ou *Arbogastes*). — L'obscurité règne encore autour de la vie de cet évêque de Strasbourg qui figure au sixième rang dans les catalogues. L'Irlande (ou l'Écosse) prétend lui avoir donné le jour; d'autres estiment qu'il appartenait à une noble famille d'Aquitaine. Retiré dans une forêt de l'Alsace, il fut appelé à gouverner l'église de Strasbourg, mais non pas, comme on l'a dit, au temps de Dagobert Ier; celui-ci régna seulement en 623, tandis que le second successeur d'Arbogaste, Ansoald, est marqué comme ayant assisté au concile de Paris tenu en 614. Arbogaste mourut le 21 juillet, vraisemblablement dans les derniers années du VIe siècle. Il figure dans le nouveau propre de Strasbourg comme patron principal. Avant la guerre de 1914, on se préoccupait à Strasbourg de construire une église en son honneur.

J. Baudot.

ARCADE (lat. *Arcadius*). — Ce saint martyr appartient à la Maurétanie césaréenne, province d'Afrique, et non à l'Achaïe, comme il est marqué dans sa Passion, sans doute par erreur. De famille illustre, il s'était fait chrétien et s'était retiré dans la solitude pour servir Dieu plus librement. Apprenant que les siens étaient inquiétés à cause de lui, il rentra à Césarée et se présenta spontanément au gouverneur. Celui-ci le somma de sacrifier aux dieux : Arcade s'y refusa et fut condamné à subir un supplice affreux et raffiné : on lui aurait coupé les membres successivement et par degrés jusqu'à ce qu'il expirât. Les chrétiens ses frères recueillirent ses membres épars et leur donnèrent une honorable sépulture. Après une étude plus approfondie des œuvres de Zénon de Vérone, panégyriste de notre martyr, M. Monceaux croit pouvoir établir que le supplice eut lieu vers 305. La fête de saint Arcade est au 12 janvier.

J. Baudot.

ARCANE (Discipline de l'). — 1. *Définition.* — On appelle discipline de l'arcane la règle ou plus simplement l'usage en vertu duquel, dans l'antiquité chrétienne, certaines connaissances religieuses et certains actes liturgiques étaient réservés aux fidèles, c'est-à-dire aux chrétiens baptisés.

2. *La pratique primitive.* — La pratique de l'arcane n'est pas primitive dans l'Église. Au milieu du IIe siècle, dans un livre destiné aux païens et dédié à l'empereur Antonin le Pieux, au Sénat et au peuple romain, saint Justin parle librement de toutes les croyances chrétiennes, et en particulier de celle qu'il importerait le plus de cacher aux profanes : l'eucharistie. Non seulement, dans des pages qui nous sont devenues singulièrement précieuses, il décrit les rites de la messe telle qu'elle se célébrait de son temps, mais il en explique le sens; il apprend aux païens que l'aliment eucharistique « n'est pas un pain commun et une boisson commune,... mais la chair et le sang de Jésus incarné! » *Première apologie*, LXVI, 2.

3. *Origine de l'arcane; sa raison d'être.* — La discipline de l'arcane va naître, semble-t-il, vers la fin du IIe siècle, en même temps que s'inaugure l'institution du catéchuménat.

Dans l'Église primitive le baptême, après un enseignement sommaire, suivait immédiatement la conversion et l'adhésion au Christ. Des symptômes fâcheux, et en particulier des défections assez nombreuses durant les persécutions du IIe siècle, attirèrent l'attention sur les inconvénients de cette initiation trop rapide. C'est alors que l'on institua pour les candidats au baptême un temps d'épreuve, un temps d'instruction. Or il parut justement que cette formation serait plus efficace si elle était progressive : de là premièrement l'usage de ne révéler aux catéchumènes les vérités chrétiennes que suivant une certaine économie qui taisait d'abord les plus mystérieuses.

D'autre part, à dater de l'institution du catéchuménat, il y eut dans les assemblées chrétiennes deux catégories d'assistants : les catéchumènes et les fidèles. Les catéchumènes étaient déjà des chrétiens, marqués de la croix du Christ : ils pouvaient prier dans l'assemblée, chanter louanges à Dieu et au Christ, écouter les lectures et les instructions; mais ils n'étaient pas encore des fidèles, ils n'étaient pas illuminés par cette pleine lumière de la foi qu'ils recevraient au baptême : ils s'étaient fiés au Christ, suivant un mot de saint Augustin, et le Christ ne se fiait pas encore à eux. Ils ne pouvaient le recevoir dans l'eucharistie, et comme en ce temps on ne concevait pas l'assistance à la messe sans la communion, ils ne pouvaient assister à la messe. On les renvoyait donc avant le commencement de la messe proprement dite, avant l'offrande : c'était la *missa*, le renvoi des catéchumènes.

Voilà le double objet de l'arcane : les vérités à enseigner, dont les plus profondes ne seront révélées qu'à la veille du baptême; la participation aux mystères, qui est interdite aux catéchumènes.

Les raisons de cette discipline s'aperçoivent aisément : cette initiation progressive inspirait un plus grand respect des choses divines, excitait en même temps le désir d'y accéder, invitait ainsi doublement les catéchumènes à se montrer dignes de leur vocation.

Par un mouvement naturel, la discipline qu'une sorte d'économie pédagogique avait imposée pour les catéchumènes s'établit aussi vis-à-vis des païens : le respect pour les croyances et les rites sacrés interdit de les livrer aux profanes.

4. *Histoire.* — Nous avons dit déjà que la discipline de l'arcane apparaît vers la fin du IIe siècle. Elle est en vigueur à peu près universellement au IIIe siècle, mais il ne faut pas s'en faire une conception rigide. L'enseignement didactique du symbole est bien réservé aux catéchumènes sur le point de recevoir le baptême, les *élus*, les *illuminands* comme on dit en Orient; mais à l'état dispersé les vérités du symbole se trouvent dans les lectures que tous entendent. Au milieu du IIIe siècle Origène, dans ses homélies, faisant allusion à l'eucharistie, se garde d'en parler clairement, mais il l'explique dans tel de ses livres que chacun pouvait lire.

La discipline de l'arcane prendra toute sa force au IVe siècle et au début du Ve, c'est-à-dire précisément à l'époque où l'institution du catéchuménat atteignit son plein développement. Sans être absolu, ce qui n'était d'ailleurs pas possible, le secret devint, semble-

t-il, plus rigoureux. Dans ses célèbres catéchèses, prononcées en 347 ou 348, saint Cyrille de Jérusalem s'adresse ainsi, dès le premier jour, aux illuminands :

« Après la catéchèse, si quelque catéchumène t'interroge sur les paroles des docteurs, ne dis rien à l'homme du dehors. Car nous te livrons le mystère et l'espoir du siècle à venir. Garde ce secret pour celui qui te donnera la récompense... Les malades demandent souvent du vin, et, si on leur en donne à contretemps, ce vin nourrit leur fièvre; et deux maux adviennent, le malade est perdu, le médecin déconsidéré. Ainsi advient-il du catéchumène, qui d'un fidèle apprend les mystères : le catéchumène prend la fièvre, et le fidèle est jugé comme un traître... Quand tu connaîtras par expérience la sublimité de l'enseignement, alors tu comprendras que les catéchumènes ne sont pas dignes de l'entendre. » Procatéchèse, XII.

Saint Cyrille traite déjà les illuminands comme des fidèles, et cependant, dans les dix-huit catéchèses précédant le baptême, il explique seulement le symbole. Quant aux mystères proprement dits, les derniers rites du baptême, l'eucharistie et la messe, il en réserve l'explication pour la semaine pascale, quand les illuminands, par le baptême, seront devenus néophytes, vraiment fidèles. Le secret est gardé jusqu'au bout.

La discipline de l'arcane disparut vers le VI^e^ siècle, en même temps que déclinait l'institution du catéchuménat. On en pourrait noter cependant certaines survivances dans l'histoire, notamment en ce qui concerne l'interdiction pour les non-chrétiens d'assister à la messe. En 1494, sous Alexandre VI, Jean, cardinal-prêtre du titre de Sainte-Suzanne, couronnant à Naples le roi Alphonse en qualité de légat, l'ambassadeur du Grand Turc demeura présent jusqu'à la préface de la messe. A la préface, le maître des cérémonies le vint saluer et l'ambassadeur se retira. Mabillon, note sur l'*Ordo romanus*, XIV, 107.

Pierre Batiffol, *Études d'histoire et de théologie positive*, Paris, 1902; *Arcane*, dans le *Dictionnaire de théologie catholique*.

P. PARIS.

ARCHÉOLOGIE CHRÉTIENNE. — Suivant son étymologie, le mot *archéologie* signifie la science des choses anciennes, et comprend l'étude de l'antiquité tout entière; l'*archéologie chrétienne* a donc pour objet la science de l'antiquité chrétienne. Mais encore il faut limiter le sens de ce mot, qui pourrait s'appliquer à tous les monuments architecturaux, figurés, épigraphiques, des origines au Moyen Age. L'usage a prévalu de ne l'étendre qu'à deux courtes périodes, l'une qui précède Constantin, l'autre qui le suit immédiatement. Avant Constantin, les éléments de l'archéologie chrétienne proviennent pour la plupart des nécropoles souterraines, catacombes ou autres, qu'on a découvertes surtout dans la campagne romaine. A partir de Constantin, les constructions des basiliques ou autres édifices religieux sont l'objet des études des archéologues. Nous nous en tiendrons surtout aux temps préconstantiniens.

L'archéologie chrétienne, telle que nous l'entendons, est une science relativement moderne. A la fin du XVI^e^ siècle, le dominicain espagnol Ciacconio et deux flamands, Philippe de Winghe et Joannes Macarius, commencèrent à explorer les *catacombes* de Rome. Leurs découvertes ne furent pas publiées avant le XIX^e^ siècle (1859). Bosio continua leurs recherches, mais avec une méthode plus sûre. Aussi sa *Roma sotterranea*, qui ne fut publiée qu'après sa mort (1632), est-elle un ouvrage de premier ordre dont l'intérêt n'est pas encore épuisé aujourd'hui. Après Bosio, les catacombes ne sont plus visitées que par des chercheurs de reliques qui n'ont aucun goût pour la science archéologique. Les études sérieuses ne recommencent guère qu'au XVIII^e^ siècle avec Boldetti, qui eut longtemps la surveillance des catacombes et qui fit paraître en 1720 ses *Osservazioni sopra i cimiteri dei SS. Martiri ed antiqui Cristiani di Roma;* avec Buonarrotti, *Osservazioni sopra alcuni frammenti di vasi antichi di vetro ornati di figure trovati nei cimiteri di Roma*, 1716; avec Marangoni, *Acta S. Victorini*, 1740, etc. Sur les plus anciennes églises chrétiennes, il convient de lire l'ouvrage de Ciampini : *De sacris ædificiis a Constantino magno constructis*, 1693, et sur les mosaïques : *Vetera monumenta*, 1690-1697. Raoul Rochette étudia particulièrement le caractère artistique des antiquités chrétiennes, dans ses *Mémoires d'antiquités chrétiennes* que contient le tome XIII des *Mémoires de l'Académie des Inscriptions et Belles-Lettres*.

Les recherches méthodiques reprennent avec le P. Marchi, qui étudie spécialement la catacombe de Sainte-Agnès et fait paraître en 1844 ses *Monumenti delle arti cristiani*. Mais c'est à un de ses élèves, Jean-Baptiste de Rossi, que l'archéologie chrétienne doit ses plus grands progrès. De Rossi unissait à la finesse de l'esprit critique une érudition très étendue et une merveilleuse sûreté de méthode; c'est le génie de l'archéologie des catacombes romaines; il en a fixé la topographie, en a déterminé les origines et les transformations, et il a fourni à l'histoire du christianisme primitif les plus précieux documents. Sa *Roma sotterranea cristiana*, 3 vol. : 1864-67, ses *Inscriptiones urbis Romæ*, 1861, ses *Musaici cristiani di Roma*, son *Bullettino di archeologia cristiana*, qui parut à partir de 1863, sont une mine que tous les historiens exploitent. Ces ouvrages ont d'ailleurs été vulgarisés en France par la *Rome souterraine* de Northcote et Brownlow, que Paul Allard a traduite en français et considérablement enrichie, Paris, 1877. Paul Allard a, du reste, su exploiter les découvertes de M. de Rossi, dans sa grande *Histoire des persécutions*, des origines à Julien l'Apostat.

En France, l'archéologie chrétienne est surtout représentée par Le Blant, qui a étudié avec un soin scrupuleux les monuments de la Gaule : *Inscriptions chrétiennes de la Gaule*, 1856; *Sarcophages chrétiens de la ville d'Arles*, 1878; *Sarcophages chrétiens de la Gaule*, 1886; par l'abbé Martigny, dont le *Dictionnaire des antiquités chrétiennes* a été imité à l'étranger; cf. Smith et Cheetam, *Dictionary of christian antiquities*, 2 vol. 1875 sq., et Kraus, *Real-Encyclopædie der Christlichen Alterthümer*, 1882-1886; par H. Leclercq, *Manuel d'archéologie chrétienne depuis les origines jusqu'au VIII^e^ siècle*, 2 vol., Paris, 1907, et les savants rédacteurs du *Dictionnaire d'archéologie chrétienne et de liturgie*, Paris, 1902 sq.

En Afrique du Nord, il convient de citer les découvertes du P. Delattre, que le gouvernement français a particulièrement encouragé dans ses fouilles. Cf. *Carthage, Musée Lavigerie*, Paris, 1899, 3 vol.; *Une grande basilique voisine de Sainte-Monique à Carthage* (Acad. des Inscript. et Belles-Lettres, nov.-déc. 1917); *Inscriptions chrétiennes trouvées à Carthage*, 1895-1898, etc.

Des recherches archéologiques ont été également opérées en Palestine et en Syrie ou même en Asie-Mineure, mais elles n'ont pas été méthodiquement poursuivies.

E. VACANDARD.

ARCHÉOLOGIE PRÉHISTORIQUE. — L'archéologie, à en croire l'étymologie, est la science de ce qui est primitif; en réalité, elle est la science des objets anciens. Elle ne s'occupe directement ni des personnes, ni des écrits, ni des traditions, ni des langues, mais des objets matériels où se trouve la trace de

l'homme et qu'on appelle *monuments* au sens large de ce mot. Il y a une archéologie historique qui s'occupe tout spécialement des tombeaux, des édifices religieux, militaires et civils, des meubles, outils, armes, bijoux, etc., pourvu qu'ils soient vieux de plusieurs siècles. Mais s'ils ne remontent qu'à l'époque gallo-romaine en France, si en Egypte, en Chaldée, leur antiquité est inférieure à 6 ou 7 000 ans, c'est à l'archéologie historique qu'ils appartiennent. La préhistoire a pour domaine les époques sur lesquelles il n'y a pas d'histoire écrite, au moins dans les régions qui ont une histoire comme celles qui bordent la Méditerranée. (On ne voit pas trop quelle frontière placer entre la préhistoire et l'histoire, en certains pays dits sauvages comme le Congo ou la Terre de Feu.) La préhistoire ne se fait précisément qu'avec des documents archéologiques, en y comprenant les squelettes d'hommes et de bêtes.

On trouvera un exposé plus détaillé dans l'article de ce dictionnaire, sur les HOMMES PRIMITIFS, car on ne peut parler d'eux sans entrer dans le détail de leur art et de leur industrie. Ici nous nous contenterons de quelques généralités et de quelques conseils pratiques sur la manière de faire une fouille, c'est-à-dire de récolter les objets de l'archéologie préhistorique en vue d'en faire un classement et d'en donner une interprétation.

Ces objets sont, au point de vue de la matière, des pierres ou des os.

Les pierres sont le plus souvent du silex qui présente naturellement des qualités du genre de celles que nous demandons à l'acier et qui se prête, mieux que toute autre roche, à donner des outils ou des armes à pointe aiguë ou à bords tranchants, faciles à raviver. Cependant, surtout quand le silex était rare et qu'il fallait l'apporter de loin, on a employé aussi le quartz, le grès et d'autres sortes de roche dure, mais qui souvent rendent moins manifeste le travail intentionnel. (Toutefois on a pris du grès tendre pour y creuser une sorte de coupe peu profonde destinée à faire une lampe alimentée par de la graisse ou de l'huile: de simples pierres plates semblent aussi avoir servi de «bougeoir».) Les outils typiques, ceux d'après lesquels généralement on peut classer les autres, sont en silex. On leur a donné des noms qu'il ne faut pas toujours prendre à la lettre, puisque l'on est réduit à des hypothèses tantôt vraiment probables et tantôt fort douteuses. On parle de hache ou de coup de poing, de racloir, de pointe à main, de grattoir, de burin, de perçoir, de couteau, de canif, de pointe à soie, etc. A côté de ces pièces voulues pour elles-mêmes se rencontre souvent le nucléus, c'est-à-dire le bloc naturel d'où on a détaché les éclats ou les lames qu'on taillait ensuite par petits coups. Les coups, violents sur le nucléus, plus discrets sur l'éclat ou la lame à retailler ou à retoucher, déterminent régulièrement, au point de percussion, dans ce qui s'enlève, un renflement appelé bulbe de percussion, auquel correspond sur la pierre frappée un creux nommé conchoïde. Ces coups donnés avec un corps dur, souvent un galet, laissaient sur lui, à ses extrémités ou le long de ses arêtes, des mâchures, parfois sur ses faces planes des creux dits cupules. Il importe de recueillir ces marteaux primitifs qu'on appelle percuteurs.

La terre glaise a été remarquée de bonne heure, mais il ne paraît pas que l'homme préhistorique l'ait employée pour autre chose que des modelages : ceux du Tuc d'Audoubert et ceux de Montespan sont célèbres. Il faut cependant chercher sur un sol argileux des dessins sommaires, tracés parfois avec le doigt; il a gardé des griffades d'ours, des empreintes de pas de bête et d'homme. Ce dernier point est particulièrement important et pourtant facile à négliger. Devant les bisons du Tuc d'Audoubert, des observateurs avisés ont remarqué que l'homme n'avait laissé que l'empreinte de son talon nu, nous révélant une marche ou danse rituelle. Avec celles des doigts sur la terre glaise destinée au modelage, ce sont les seules traces de l'épiderme d'hommes dont nous ne connaissons par ailleurs que le squelette.

Sur des pierres meubles de toute forme et de toute dimension et sur les parois des grottes qui s'enfoncent profondément dans les collines calcaires, il faut chercher encore des dessins, gravures, peintures, des sculptures en haut et bas-relief. Des préhistoriens patients et attentifs ont découvert des merveilles d'art et aussi — ce qu'on a trop souvent dédaigné — les formes rudimentaires montrant les tâtonnements des premiers artistes et sans doute de leurs élèves. En même temps se révélait tout un rituel magique. Dans les grottes aux parois peintes comme Font-de-Caume, aux Eyzies dans la Dordogne, et dans une foule d'autres où la peinture ne s'est pas conservée, on peut recueillir les matières colorantes des ocres, depuis le jaune clair jusqu'au brun foncé, en passant par le rouge, et un oxyde de manganèse noir; on en a trouvé taillées en gros crayons. Autour des foyers, on remarquera parfois quelques pierres dressées ou encore un pavage ou des gradins en pierre. Jamais, à notre connaissance, l'homme de la pierre taillée n'a recueilli de métal, même sous la forme de paillettes brillantes d'or natif ou de cristaux de plomb ; il ramassait cependant du cristal de roche, de l'agate, des petits galets lustrés de la forme et de la dimension d'un haricot ou d'un gland. On n'a pas signalé dans les stations préhistoriques de morceaux de charbon de terre, qui cependant devaient affleurer en plus d'un endroit. Une observation plus attentive, plus minutieuse en découvrira peut-être.

L'os, l'ivoire, le bois de renne, le bois de cerf se sont conservés dans les terrains argileux et calcaires. Le bois d'arbre a dû être employé dès l'époque la plus primitive, sous forme de massue ou d'épieu et aussi comme combustible, mais il s'est en quelque sorte fondu dans le sol. Les plus anciens spécimens de bois utilisé qui nous soient parvenus datent des temps dits *protohistoriques;* ce sont des pilotis, des pirogues, des ustensiles divers enfouis dans les tourbières ou dans la vase des lacs.

L'homme a laissé sur le sol de son habitation les os des bêtes qu'il mangeait. Nous connaissons ainsi son gibier de chasse et de pêche et ses morceaux favoris, tout au moins ceux qu'il lui était plus commode de transporter depuis le terrain de la chasse jusqu'à son domicile; très rarement on trouverait les parties d'un squelette entier. Tous les os à moelle sont brisés.

En plus de ces débris de cuisine se trouvent l'os, l'ivoire, le bois de renne travaillés, façonnés en arme ou en outils : perçoirs, lissoirs, spatules, propulseurs, harpons diversement barbelés, pointes de sagaie, aiguilles d'un admirable travail, « bâtons de commandement », au rôle encore énigmatique. Plus précieux sont les os gravés, découpés, sculptés, pour des raisons esthétiques et très probablement rituelles. Cette décoration se trouve souvent sur un objet par ailleurs utile comme un propulseur ou un bâton de commandement. On peut joindre à cela ce qui a servi d'ornement et peut-être d'amulette, comme les dents percées, les coquilles qu'on trouve parfois en rangées régulières sur un squelette humain, dénotant la présence d'un collier, d'un bracelet.

Tous ces objets se rencontrent en général dans l'épaisseur du sol d'une grotte ou d'un abri sous roche, empâtés parfois dans de la stalagmite ou dans des terres durcies. Ce qui est particulièrement important,

c'est qu'ils sont souvent répartis à plusieurs niveaux permettant d'établir entre les outillages un ordre de succession chronologique, les niveaux les plus bas étant les plus anciens. Entre eux se trouvent des couches de terre stérile et des blocs de rocher provenant habituellement de la chute du plafond rocheux et mettant comme sous scellés les restes archéologiques d'une habitation dont la durée est variable, mais continue ou à peu près. Quand on a la chance de trouver ainsi des niveaux superposés, il importe de les bien reconnaître, de mettre à part ce qui appartient à chacun d'eux, de déterminer chaque fois l'emplacement des foyers, lesquels sont reconnaissables à la teinte noirâtre du charbon, aux pierres et aux os brûlés, autant de choses à recueillir et à noter. On ne saurait procéder trop méthodiquement, trop minutieusement. Le plus sage est de se faire initier sur le terrain même par quelqu'un qui a l'habitude, et qui indique les outils à employer, les précautions à prendre, les croquis à lever. Il ne faut pas se fier à sa mémoire, mais prendre quantité de notes sur un carnet avec indications de mesures. Sur le terrain, faire peu de triage définitif; autant que possible, examiner les pièces chez soi, à loisir, après les avoir lavées, au besoin regarder à la loupe certains détails. Des éclats de silex d'aspect insignifiant se retrouvent parfois en si grand nombre que leur présence a une signification. Les gravures sur pierre sont souvent peu perceptibles, beaucoup d'objets en os sont friables.

Le classement des pièces récoltées se fait d'après leur aspect et aussi d'après les déterminations déjà acquises à la science. Le procédé le plus pratique consiste à avoir des livres ou des articles renfermant une illustration abondante et faite par quelqu'un à la fois bon dessinateur et bon préhistorien. A condition de ne pas tenir compte de quelques réflexions plus qu'aventureuses sur l'origine de l'homme, un ouvrage particulièrement commode à ce point de vue, ce sont les *Éléments de préhistoire* par M. Peyrony, édités par Eyboulet à Ussel (Corrèze) et en dépôt au musée des Eyzies (Dordogne).

A. Bouyssonie.

ARCHEVÊQUE. — Il n'y a dans l'Église, de droit divin, que deux degrés dans la hiérarchie de juridiction : le souverain pontificat et, au-dessous, l'épiscopat. Mais, de droit ecclésiastique, il existe encore d'autres degrés intermédiaires : au-dessous des évêques, les vicaires forains (archiprêtres, doyens, etc.), les curés, etc.; au-dessus des évêques, les *archevêques*.

1° Dans son sens le plus général, ce terme désigne donc tous les prélats qui, dans la hiérarchie de juridiction, sont échelonnés entre le souverain pontife et les évêques (patriarches, primats, métropolitains).

Le *patriarche* occupe le plus haut degré de la hiérarchie épiscopale. C'est un prélat qui, par le fait des pouvoirs attachés à son siège, a préséance et juridiction sur les évêques, métropolitains et primats de toute une région ou de tout un rite. Les patriarches de rite oriental ont seuls conservé une réelle juridiction sur les évêques de leur rite; les patriarches de rite latin n'ont plus, en principe, qu'une prérogative d'honneur, et le droit de préséance, c. 271.

La même remarque est à faire au sujet des *primats*, qui avaient jadis une certaine juridiction sur tous les métropolitains et évêques d'une région et qui n'ont plus, dans la discipline actuelle, — sauf exceptions particulières, — qu'une primauté d'honneur.

Les *métropolitains* au contraire, c'est-à-dire les prélats qui sont à la tête d'une *province* ecclésiastique, et auxquels convient plus particulièrement le titre d'*archevêques*, ont sur les évêques de leur province, ou évêques *suffragants*, une véritable juridiction qu'il nous reste à préciser, d'après le Code de droit canonique.

Mais remarquons au préalable qu'en dehors des archevêques *résidentiels*, dont nous allons parler, et qui occupent avec pleins pouvoirs un siège épiscopal où ils doivent résider, il existe aussi des archevêques *titulaires* sans aucune juridiction dans l'église dont ils portent le titre, parce que, située dans un pays de mission, cette église y est gouvernée par un délégué du Saint-Siège (vicaire ou préfet apostolique). Remarquons aussi que le titre d'archevêque peut être donné par le Saint-Siège à titre honorifique à un évêque, sans lui conférer aucune juridiction, ni faire de son évêché un archevêché. C'est ainsi que Mgr Turinaz avait été promu archevêque de Nancy, à titre purement personnel. Il existe également des archevêchés qui n'ont pas de suffragants et dépendent directement du Saint-Siège. Les titulaires de ces sièges archiépiscopaux sont bien des archevêques, mais non des métropolitains, puisqu'ils n'ont pas de juridiction sur d'autres évêques.

2° *Droits et devoirs du métropolitain.* — En dehors des pays de mission, l'Église catholique est divisée en un certain nombre de *provinces*, les provinces en diocèses, suivant ce qui a été déterminé par l'autorité suprême, à qui seule appartient le droit de délimiter ces circonscriptions territoriales, c. 215. A la tête de chaque province se trouve un archevêque (au sens strict) ou métropolitain. Cette dignité, avec les droits et devoirs qu'elle confère, est attachée au siège épiscopal déterminé ou approuvé par le pape, c. 272.

Dans *son propre diocèse*, le métropolitain a les mêmes droits et les mêmes devoirs qu'un évêque dans son diocèse; c. 273; mais il doit avoir reçu le pallium pour pouvoir licitement exercer certains pouvoirs d'ordre lorsque les règles liturgiques prescrivent l'usage du pallium pour l'exercice de ces pouvoirs, c. 276.

Dans les *diocèses suffragants*, les seuls pouvoirs du métropolitain sont les suivants :

1. Conférer les bénéfices aux candidats présentés par les patrons, lorsque l'évêque, sans empêchement légitime, a omis de le faire dans le temps prescrit;

2. Accorder des indulgences de cent jours, comme dans son propre diocèse, c. 274, n. 1 et 2.

3. Nommer le vicaire capitulaire, si dans les huit jours qui suivent la vacance, le chapitre du diocèse vacant ne l'a pas désigné, c. 432, § 2;

4. Veiller à la foi et à la discipline ecclésiastique, et, s'il y a des abus, en informer le pape;

5. Faire la visite canonique, après en avoir fait approuver le motif par le Saint-Siège, si l'évêque suffragant a négligé de la faire. Durant cette visite, le métropolitain peut prêcher, confesser, absoudre des cas réservés à l'évêque, enquêter sur la conduite du clergé, dénoncer à leur évêque pour qu'il les punisse les clercs de mauvaise réputation, punir de justes peines, même de censures, les crimes notoires, et les injures manifestes et notoires dont lui ou les siens seraient victimes;

6. Officier pontificalement, tout comme l'évêque sur son propre territoire, dans toutes les églises même exemptes, après avoir toutefois averti l'Ordinaire du lieu, s'il s'agit de l'église cathédrale; bénir le peuple; faire porter la croix devant lui; mais non faire les autres actes qui requerraient la juridiction;

7. Recevoir les *appels* de toutes les sentences définitives (ou interlocutoires, quand elles ont force de sentences définitives) rendues par les officialités suffragantes;

8. Trancher en première instance les différends ayant pour objet les droits ou biens temporels de l'évêque ou de la mense ou de la curie épiscopale, c. 1572, § 2.

Le pallium. — Dans les trois mois qui suivent sa consécration (ou sa promotion en consistoire, s'il est

déjà sacré), le métropolitain est tenu de demander au pape, par lui-même ou par procureur, l'insigne du pouvoir archiépiscopal : le *pallium*. C'est pourquoi, avant d'avoir reçu le pallium, — à moins d'un indult apostolique spécial, — le métropolitain ne peut licitement ni exercer la juridiction métropolitaine, ni faire les actes de l'ordre épiscopal qui liturgiquement requièrent l'usage du pallium, c. 275, 276.

Le métropolitain peut se servir du pallium pour la célébration solennelle de la messe, en toute église même exempte de sa province, aux jours désignés par le pontifical romain, et à ceux qui auraient pu lui être concédés. Mais il ne peut pas s'en servir en dehors de sa province, même avec le consentement de l'Ordinaire du lieu, c. 277.

Si un métropolitain perd son pallium, ou est transféré à un autre siège archiépiscopal, il lui faut un autre pallium, c. 278.

Le pallium ne peut être ni prêté, ni donné, ni légué; mais tous les palliums qu'a eus un métropolitain doivent être ensevelis avec lui.

— Dans l'ordre de préséance, le patriarche vient avant le primat, le primat avant l'archevêque, l'archevêque avant les évêques, c. 279. Toutefois, sur son propre territoire, un évêque passe avant tous les archevêques et évêques, mais après les cardinaux, légats, et son *propre métropolitain*, c. 347.

F. Cimetier.

ARCHIDIACRE. — 1° *Histoire.* — A l'origine, l'archidiacre était le chef des diacres d'une église; il présidait en cette qualité à la distribution des aumônes. A mesure que les revenus des églises augmentèrent, son pouvoir s'accrut et il finit par partager avec l'évêque les fonctions administratives et même judiciaires, et occupa un rang élevé dans la hiérarchie. Dans une lettre à Anatolius, évêque de Constantinople, saint Léon reproche à cet évêque d'avoir élevé au sacerdoce un archidiacre dont la vertu l'incommodait : *dejectionem innocentis per speciem provectionis implevit.* A partir du VI^e^ siècle, au moins en France (ailleurs plus tard au IX^e^ siècle), apparaissent, à côté de l'archidiacre de la ville épiscopale, des archidiacres ruraux ayant juridiction sur une partie déterminée du diocèse. Peu à peu (du IX^e^ au XI^e^ siècle) leurs pouvoirs s'augmentent; l'archidiaconat cesse d'être une délégation épiscopale pour devenir un office ordinaire (XI^e^ siècle): les évêques, souvent en conflit avec ces archidiacres, leur substituent alors à la ville épiscopale l'official ou vicaire général, et à la campagne les vicaires forains (XIII^e^ siècle). Le concile de Trente consacra définitivement cette évolution en enlevant aux archidiacres le pouvoir judiciaire, si bien que l'archidiaconat devint bientôt un peu partout une simple dignité capitulaire.

2° *Discipline actuelle.* — Le Code ne parle pas des archidiacres. Il prescrit cependant à l'évêque de diviser son diocèse en régions ou districts, composés de plusieurs paroisses, et appelés vicariats forains, doyennés, archiprêtrés, etc. Dans plusieurs diocèses ces divisions territoriales sont appelées *archidiaconés* et chacune d'elles est confiée à un vicaire général qui, pour cette raison, porte le titre d'archidiacre. Il y a ainsi à Paris les archidiacres de Notre-Dame, de Sainte-Geneviève et de Saint-Denis, qui sont trois vicaires généraux. Notons cependant que si, pour des raisons administratives, tel archidiaconé est attribué à tel vicaire général, celui-ci n'en a pas moins juridiction ordinaire, comme vicaire général, sur tout le diocèse.

F. Cimetier.

ARCHIPRÊTRE. — 1° *Histoire.* L'archiprêtre était primitivement celui des prêtres d'une église épiscopale qui se trouvait le plus ancien d'ordination, ou que l'évêque désignait pour présider en son absence les cérémonies du culte. A partir du V^e^ ou du VI^e^ siècle, on trouve des archiprêtres à la fois dans la ville épiscopale et dans les petites villes du diocèse: à la tête des *églises baptismales*, ils exercent une certaine autorité sur les prêtres qui desservent les *oratoires*. A partir du IX^e^ siècle, les diocèses furent régulièrement divisés en archidiaconés, et ceux-ci en *archiprêtrés* ou *doyennés*. Le doyen ou archiprêtre avait la prééminence sur les curés de son doyenné.

2° *Discipline actuelle.* — Le Code du droit canonique, c. 217, prescrit à l'évêque de diviser son diocèse en régions ou districts, composés de plusieurs paroisses, et appelés vicariats forains, doyennés, *archiprêtres*, etc. A la tête de ces districts, il mettra des vicaires forains, doyens, archiprêtres, etc., auxquels il donnera des pouvoirs délégués spéciaux que nous étudierons ailleurs. Voir Vicaire forain.

Ces mots vicaires forains, doyens, archiprêtres sont donc synonymes en droit commun. De droit particulier, cependant, il arrive qu'il y a, même entre ces vicaires forains, une hiérarchie : les uns (archiprêtres, curés d'arrondissement) ayant autorité sur les autres (doyens, curés de canton). Mais alors que, dans tel diocèse, le terme *archiprêtre* désignera seulement le cure d'arrondissement, dans tel autre il s'appliquera à tous les curés de canton, le curé d'arrondissement s'appelant alors provicaire. A Paris, seul le curé de l'Église métropolitaine de Notre-Dame porte le titre d'archiprêtre.

F. Cimetier.

ARCHITECTURE. — I. Les origines. II. Égypte et Chaldée-Assyrie. III. Grèce. IV. Rome. V-VII. Architecture chrétienne primitive, byzantine, romane, gothique. VIII. De la Renaissance au XIX^e^ siècle.

I. Origines. — L'architecture est, en même temps, la science et l'art de bâtir. Cadre et support de tous les autres arts, elle les dépasse tous en importance et elle résume leurs tendances, quoiqu'on puisse affirmer que ses périodes d'activité ne correspondent pas toujours avec les leurs.

L'habitation se constitue et se transforme suivant les vicissitudes du climat et le genre de vie qu'il impose, les ressources locales et les progrès de l'outillage.

Dès l'origine, lorsque, à l'âge quaternaire, la période glaciaire nécessite pour l'homme la recherche d'un abri et rend insuffisant le foyer, seul vestige de construction qui reste de la période pré-glaciaire, nous voyons l'homme construire des habitations sur pilotis dans les pays lacustres ou des stations en plein air sur les plateaux escarpés. Dans les roches assez friables pour être facilement attaquées par l'outillage dont il dispose, il creuse les grottes qui lui serviront d'abri. Les premiers efforts de construction furent consacrés au culte des morts : on ne bâtissait encore pour les vivants que des paillotes ou des huttes de terre, que l'on élevait déjà pour les morts, *tumuli* et *dolmens*.

Le tumulus est une sorte de colline artificielle, ornée, sur les flancs ou à la base, de couronnes de pierre ou cromlechs et enveloppant généralement une chambre sépulcrale. Le dolmen est constitué par une double rangée de blocs portant d'autres blocs formant plafond. De ces époques reculées nous sont parvenues aussi les *pierres levées*, tantôt isolées, tantôt groupées en avenues ou en couronnes ; on cite l'obélisque de Locmariaker, qui avait seulement un mètre de moins que celui de la place de la Concorde.

II. Égypte et Chaldée-Assyrie. — C'est en Égypte et en Chaldée que l'on voit tout d'abord se dégager l'art de construire : les matériaux courants sont les terres argileuses de ces contrées; pour les constructions monumentales du culte et pour les tom-

beaux, les falaises calcaires qui bordent la vallée du Nil et les roches granitiques de la région des cataractes fournissent leurs blocs énormes.

L'argile, employée chez les Égyptiens avec adjonction de paille hachée, était sinon cuite du moins séchée préalablement. On en faisait des briques de 0 m. 14 à 0 m. 38 de côté sur 0 m. 11 au moins d'épaisseur, qui une fois sèches étaient posées sur un lit d'argile formant mortier ou sur une couche de sable. En Chaldée, quand on avait fini de poser une couche de briques crues, le soleil la séchait, elle était alors recouverte d'une autre couche de briques encore pâteuses, et c'est l'humidité même de cette dernière qui établissait l'adhérence.

Voici comment on a eu les indications qui permettent de déterminer ce point : par une coutume superstitieuse, les Chaldéo-Assyriens jetaient des amulettes sur les premières assises de leurs monuments ; or jamais ces objets n'ont laissé d'empreintes sur la couche de briques qui les recevait, toujours ils se sont incrustés dans la couche qui les recouvre. Dans les cas où l'emploi de l'argile crue présentait de trop graves inconvénients, les briques étaient cuites et parfois posées sur une couche de bitume comme dans la cour du palais de Khorsabad. La brique, pouvant sans difficulté être préparée suivant une forme appropriée, se prête à l'exécution des dômes et des voûtes : aussi voyons-nous, dans les pays où on l'employait, se développer ce mode d'architecture. Certains tombeaux de la plaine de Memphis, les galeries souterraines de Khorsabad, présentent des voûtes à profil d'ogive construites directement dans le vide sans l'aide de cintres. Pour les murs de défense comme ceux de la forteresse de Semnah, pour le toit des habitations vulgaires, pour certains panneaux à claire-voie, les palmiers et les roseaux du Nil étaient employés concurremment à l'argile.

Dans les temples, les monuments importants, c'étaient les blocs de grès et de calcaire entraînant l'adoption d'un système de couverture à plate-bande reposant sur piliers ; mais cette technique nécessite d'énormes poutres monolithes que leur longueur rend fragiles ; on y obvie par la construction de pieds-droits ou, comme à Deïr-el-Bahri, à Abydos, par des berceaux d'appareil en encorbellement, c'est-à-dire par des assises horizontales de pierre qui se surplombent et auxquelles on donne les dimensions nécessaires pour assurer leur stabilité. Au total nos modes de construction monumentale, coupoles, voûtes et plafonds, s'ils doivent se modifier au cours des siècles, sont déjà connus des Égyptiens et des Chaldéens : chaque civilisation apportera son appoint à leur évolution.

Le plus antique monument que l'on puisse citer parmi ceux d'Égypte est le Sphinx, colline calcaire taillée en forme de lion accroupi à tête humaine et renfermant un temple. A Giseh, un temple d'Isis est formé de blocs de granit et d'albâtre mesurant parfois plus de 5 mètres de long, taillés à angles droits, soigneusement assemblés et polis, mais dépourvus de tout ornement : plus tard apparaît le pilier à côtés parallèles ou légèrement obliques ornés de peintures ou de tiges de papyrus en saillie, d'une tête de Hathor, d'une figure d'Osiris debout, etc. ; puis le pilier est surmonté d'une gorge qu'un mince abaque sépare de l'architrave ; il se transforme en prisme à 8, à 16 côtés, comme à Karnak, à Deïr-el-Bahari. Les piliers à 6, 8, 12, 15 et même 20 côtés amènent au cylindre parfait ; souvent les pans se creusent en cannelures. Le socle est large et bas, en forme de disque.

La colonne, pourvue d'un socle à peu près semblable au profil droit ou arrondi, peut se ramener à trois types : colonne à chapiteau campaniforme, lotiforme ou hathorique, selon que le chapiteau, plus ou moins orné, dérive de la forme d'une cloche ou d'un bouquet de lotus ou bien représente sur ses faces la figure d'Hathor.

Les supports ne sont pas soumis à des règles fixes de proportions ; les architectes qui en conçoivent l'ordonnance sont libres de dessiner chacun des éléments à l'échelle qui leur convient le mieux, sans autre souci que celui de l'harmonie générale. Mais quel sens ils possèdent de cette harmonie, quelle impression de grandeur et de mystère donnent ces hautes salles hypostyles noyées dans un demi-jour discret ! Des artifices de construction augmentent cet effet. Aux vastes salles que l'on trouve derrière les pylônes succèdent d'autres salles moins immenses et la cella ou chambre du dieu, où ne peuvent entrer que les pharaons et les prêtres, est petite et obscure, entourée de loges plus sombres encore.

Pas de fenêtres d'ailleurs ; mais des ouvertures ménagées dans la toiture ou des fentes obliques au haut des murs ; après la salle hypostyle, la hauteur des colonnes décroît de salle en salle, tandis que des degrés exhaussent le sol, accentuant la perspective.

La plupart des temples égyptiens reçurent au cours des siècles des agrandissements successifs ; on multiplia les cours, les colonnades, les pylônes ou grandes tours qui les précédaient, les allées de sphinx, les obélisques ; c'est ainsi que le petit temple de Karnak, bâti sous la XII^e^ dynastie, est devenu l'un des plus vastes monuments que l'on connaisse et n'était pas considéré comme achevé sous les Ptolémées.

L'architecture religieuse des Égyptiens comprend aussi le speos, temple-caverne creusé dans la montagne, et les différentes sortes de tombeaux, mastabas, pyramides ou hypogées dont l'agencement savant et compliqué a pu garder jusqu'à nous les secrets de la civilisation égyptienne.

III. Grèce. — Les Grecs avaient reçu des Égyptiens et des Assyriens les principes constitutifs de l'architecture ; mais ils les transformèrent, selon les matériaux dont ils disposaient, les besoins entraînés par le climat et leurs propres aspirations. Dans leurs constructions de pierre demeurait le souvenir de leurs premiers édifices dont les forêts avaient fourni les éléments, et l'origine du chapiteau ionique peut se retrouver dans le couronnement des poteaux en charpente employés en Asie.

L'architecture religieuse des Grecs comprenait surtout les temples et leurs abords, les enceintes et les propylées. Les temples, construits sur plan généralement rectangulaire, étaient élevés sur un soubassement de plusieurs degrés et couronnés, sur leurs façades antérieures et postérieures, d'un fronton en triangle. Ils pouvaient contenir un naos ou cella, chambre du dieu, un pronaos ou vestibule, et un opisthodomos ou arrière-temple qui ne communiquait pas toujours avec le naos. C'est surtout d'après la forme et la disposition des colonnes qui formaient portiques aux façades et même sur les côtés, que l'on établissait entre eux une classification. Ils étaient tétrastyles, hexastyles, octastyles, etc., suivant qu'ils avaient à leur façade principale 4, 6, 8 colonnes ou davantage ; prostyles s'ils avaient un portique à leur façade principale, amphiprostyles s'ils en avaient de plus à leur façade postérieure ; inantis si les murs latéraux étaient terminés par une sorte de pilier carré décoré de moulures appelé ante et remplaçant les colonnes extrêmes du portique de façade ; périptères, enfin, si le portique faisait le tour du monument ; mais il importe surtout, dans les temples grecs, de distinguer l'ordre architectural auquel ils appartiennent.

Dans l'ordre dorique on remarque un caractère de grande simplicité, et des proportions nobles,

plus ou moins élancées selon l'époque plus ou moins tardive: les colonnes hautes de 4 à 6 fois leur diamètre inférieur, sont sans base, posant à nu sur le soubassement du temple, affectant une forme nettement conique et présentant 20 cannelures presque méplates séparées par des arêtes vives: les tailloirs rectangulaires sont portés par l'échine unie à profil elliptique des chapiteaux que joignent aux gorgerins 4 ou 5 annelets.

Au bas du gorgerin où arrivent les cannelures, une simple rainure annonce la naissance des chapiteaux.

L'architrave n'est qu'une large plate-bande unie; la frise est formée de triglyphes encadrant des métopes carrées souvent ornées de bas-reliefs.

Dans l'ordre ionique, deux tores séparés par une scotie, accompagnés de filets et reposant sur une plinthe, forment à la colonne une base dont la hauteur est égale à la moitié du diamètre inférieur du fût. Celui-ci, moins conique que le fût de la colonne dorique, comprend généralement 24 cannelures séparées par des listels. Le chapiteau a des volutes formant coussinets ou balustres sur les côtés et reposant sur une échine; au-dessous, le gorgerin terminé par un listel; au-dessus, l'abaque généralement en forme de talon.

L'architrave, composée de parties en retrait l'une sur l'autre et pourvue dans le haut de moulures ornées; la frise, généralement moulurée aussi à sa partie supérieure, se déroulant comme un bandeau ininterrompu de bas-reliefs: la corniche, soutenue par des denticules caractéristiques: enfin les proportions générales plus élancées donnent à l'édifice ionique une élégance plus légère que n'en possède le dorique. Parfois, mais rarement, le souci d'élégance et de richesse va jusqu'à sculpter le fût des colonnes comme au temple d'Éphèse.

Dans l'ordre corinthien les proportions sont à peu près les mêmes, mais le chapiteau, d'une ornementation plus recherchée, présente une corbeille de deux rangées de feuilles d'acanthe, couronnée de petites volutes accompagnées de follicules recourbées, et surmontée d'un abaque concave. Cet ordre, beaucoup plus rare chez les Grecs que les deux précédents, est issu de l'ordre ionique, dont il accentue encore l'élégance. Le plus ancien exemple que l'on en connaisse est le monument de Lysicrate à Athènes, élevé l'an 334 avant notre ère.

Les Grecs employèrent parfois aussi l'ordre persique, où les colonnes étaient remplacées par des figures d'hommes représentant les esclaves perses; et l'ordre cariatide, où cet office était rempli par des figures de femmes, comme dans le trésor de Delphes, conservé au musée du Louvre, ou dans le charmant portique sud de l'Érechthéion sur l'Acropole d'Athènes.

IV. Rome. — Les Romains, plus préoccupés des choses de la guerre que de celles des arts, durent aux Tarquins leurs premiers monuments religieux comme leurs premières constructions d'utilité publique. D'origine étrusque, ces rois établirent l'influence de leur première patrie sur la civilisation romaine. Nous voyons dès ce moment l'apparition de la voûte à Rome; plus tard, la République, ayant conquis l'Italie méridionale et la Sicile, se trouva en contact avec les colonies grecques qui s'y étaient magnifiquement développées et apprit à connaître leur art, presque égal à celui de la Grèce même et de l'Ionie. Après les conquêtes qui lui soumirent le monde ancien, centralisant dans sa capitale des richesses immenses, la Rome des empereurs, tout en conservant les éléments architecturaux empruntés aux Étrusques et aux Grecs, sut leur donner un caractère de grandeur et de magnificence qui lui constitue un art bien à elle. Les ordres grecs reçurent, dans des temples d'une grande variété de conception et de plan, des modifications où ils perdirent peut-être en noblesse et en beauté ce qu'ils acquirent en richesse, mais les constructions romaines, faites pour défier les siècles, témoignent d'une puissance et d'une majesté indiscutable.

L'ordre toscan, mentionné dans certaines classifications, rejeté dans les autres comme une simple variété du dorique, présente des proportions plus lourdes que les autres ordres, des chapiteaux rappelant le dorique et ses fûts lisses sans cannelures.

La dorique, dont le temple d'Hercule à Cora donne un exemple, est peu employé et présente des formes moins nerveuses que dans les monuments grecs. L'échine du chapiteau est arrondie et non plus elliptique; l'astragale avec filet sépare le fût du gorgerin: le tailloir se complique d'une cymaise et le larmier est accompagné de denticules réservés chez les Grecs aux monuments ioniques.

L'ionique romain, peu employé lui aussi, présente des colonnes cannelées ou recouvertes de stries, des chapiteaux plus maigres et plus variables dans leurs lignes, des ornements plus abondants que l'ionique pur.

Plus nombreux de beaucoup sont, chez les Romains, les exemples de l'ordre corinthien, mais on les voit de plus en plus riches et surchargés d'ornements. Le chapiteau semble parfois combiner l'ionique et le corinthien pour arriver, dans la décoration, à l'extrême point du possible. C'est alors l'ordre composite : c'est lui que l'on rencontre à l'arc de Titus, au baptistère de Constantin, aux thermes de Dioclétien et de Caracalla.

Ce que l'on remarque surtout en comparant les adaptations romaines des ordres grecs à leurs modèles, c'est l'abandon progressif des règles observées dans ces derniers; l'évolution vers un luxe toujours grandissant et vers des proportions de plus en plus imposantes. Dans leur infinie variété les monuments romains, temples, travaux défensifs, ponts de villes, magasins, basiliques, atriums, thermes, cirques, théâtres, tombeaux, colonnes monumentales ou arcs de triomphe, concourent à produire une impression d'ostentation, d'utilitarisme et de durée; ils recèlent un but pratique, positif, et sont les témoins révélateurs du caractère du peuple qui les éleva.

V. Architecture chrétienne primitive et architecture byzantine. — Dès le début du IVe siècle de notre ère, les édits de Constantin, ayant permis aux chrétiens de célébrer leur culte au grand jour, ceux-ci voulurent construire des églises spécialement conçues en vue de leur destination. En dehors, donc, des édifices antiques, temples et surtout basiliques, qui furent affectés au culte nouveau, on vit s'élever en Occident des monuments de forme variée, empruntant aux Romains leurs éléments architecturaux : mausolées ou baptistères circulaires ou octogonaux, basiliques rectangulaires reproduisant les salles de réunion de ce nom et où l'adjonction du transept amena bientôt au plan cruciforme. Mais lorsque, après les invasions, les édifices romains en ruines furent pillés pour la construction de nouveaux monuments, des colonnes mutilées furent surmontées de chapiteaux plus ou moins hauts suivant la hauteur de la construction projetée; parfois même, la colonne ainsi rallongée n'atteignant pas encore la hauteur voulue, des blocs plus ou moins importants, en forme de pyramide tronquée, furent superposés aux chapiteaux eux-mêmes donnant naissance aux abaques très hauts et décorés. Le mode de couverture le plus souvent employé alors est une charpente légère facilement supportée par des murs peu épais.

En Orient, dès une époque très éloignée, des essais de coupole sur pendentifs, dus à l'influence des Perses, se répétaient. Les Byzantins amenèrent ce système

à une telle perfection et en firent un si heureux et constant usage qu'il devint caractéristique de leur art. Tout le monde connaît au moins par ouï-dire la basilique de Sainte-Sophie à Constantinople aujourd'hui convertie en mosquée par les Turcs. Ce genre d'édifice, dans lequel une coupole forme généralement le centre d'une croix grecque, est souvent enfermé dans des murs rectilignes avec une ou plusieurs absides. Il offre à l'intérieur de nobles proportions, mais semble parfois un peu lourd à l'extérieur; aussi arriva-t-on bientôt à intercaler entre les grands arcs et la coupole un tambour cylindrique destiné à surhausser celle-ci. L'architecture byzantine exerça une influence considérable sur celle des musulmans d'une part, en se combinant aux traditions assyriennes et persanes; d'autre part, sur l'architecture occidentale où certaines écoles locales dérivent directement d'elle.

VI. Architecture romane. — Le principe générateur de l'architecture romane est la voûte. Ce système souvent employé par les anciens avait été presque abandonné dans la construction des légères basiliques usitées au commencement du Moyen Age. Après l'an mille, mais surtout à partir de la fin du XIe siècle, il est repris sur des données nouvelles, les traditions du plan basilical étant cependant conservées. La voûte en berceau continu, la plus fréquemment employée, peut reposer sur des murs absolument lisses; mais l'énorme poussée qu'elle exerce sur ses bases nécessite chez celles-ci une grande épaisseur, des ouvertures petites et des contreforts puissants.

Tous les efforts des architectes tendent à diminuer cette poussée des voûtes et à permettre des édifices plus élégants et plus clairs.

C'est ainsi que les arcs doubleaux soutenant le berceau atténuent la poussée en la déplaçant à chacun des points où ils aboutissent : ils sont reçus par des pilastres, des colonnes engagées ou de fortes consoles.

La voûte d'arête, de bonne heure parvenue d'Orient en Occident, simule deux cylindres creux se pénétrant à angles droits; elle concentre les poussées sur quatre points d'appui déterminés, les arêtiers permettent plus de variété et d'élégance que la voûte en berceau; mais la période romane n'en fait usage que dans les nefs latérales, faute de savoir la contrebuter suffisamment dans les nefs centrales trop larges et trop hautes.

Elle constitue cependant un progrès dans l'art religieux. Quand les points d'appui placés aux angles seront solidement épaulés de contreforts, la voûte pourra être maintenue complètement. Quand l'arc diagonal devenu la croisée d'ogive, forte nervure saillante et indépendante, soutiendra la voûte, celle-ci pourra être aussi mince que possible, et la poussée sera diminuée de telle sorte que les murs pourront être allégés. Il ne restera plus qu'à supprimer les contreforts romans de la grande nef, et à les remplacer par les arcs-boutants pour arriver au style improprement nommé depuis Raphaël et Vasari le style gothique, mais connu dans tout le Moyen Age sous le nom d'art français.

C'est bien à tort qu'on a regardé le plein cintre comme la caractéristique absolue de l'art roman en architecture. On y trouve aussi le cintre surhaussé, en fer à cheval, parfois tréflé ou polylobé sous l'influence arabe, brisé même très souvent, surtout en Bourgogne au XIIe siècle.

La colonne subsiste surtout dans les déambulatoires et dans les cryptes, mais la voûte des nefs retombe sur des piliers massifs généralement composés, pilastres à colonnes engagées ou à faisceaux de colonnes.

Le chapiteau est couronné d'un abaque épais taillée en biseau ou orné de moulure. Le plus simple est le chapiteau cubique dont les angles inférieurs sont coupés suivant un tracé sphérique; on trouve aussi le cubique double, le chapiteau godronné, le simple tronc de pyramide renversé. Ils peuvent être lisses ou ornés de sculptures parfois complétées de peintures.

Quant à la base, souvent sculptée, elle reproduit d'abord gauchement, puis avec des modifications intéressantes, les bases antiques.

Presque toujours une tour à plusieurs étages, percée de nombreuses fenêtres, s'élève sur l'intertranssept et tantôt conserve la forme carrée, tantôt passe à l'octogone. On en trouve même de rondes, comme à Saintes. Ailleurs les tours encadrent la façade ou se groupent dans les quatre encoignures du transept.

Selon les circonstances historiques ou géographiques, les facilités du commerce ou les pèlerinages, le style roman se modifie dans chaque région, très proche de l'antiquité, par exemple dans la Provence, riche en monuments romains et pénétrée de traditions classiques; fortement mêlé d'art byzantin en Limousin, Périgord ou Saintonge, où on lui donne même le nom de romano-byzantin.

Parmi les plus belles églises romanes de France, citons Saint-Sernin de Toulouse, Sainte-Foy de Conques, Saint-Etienne de la Trinité de Caen, Saint-Front de Périgueux, Notre-Dame du Pont de Clermont et surtout, merveille disparue sous la pioche des démolisseurs, la célèbre abbaye de Cluny, la «Mère des arts en Occident.» Non moins que leurs lignes architecturales, leur décoration toute stylisée permet de déterminer les caractères de l'art roman; mais cette étude trouvera sa place dans celle des différentes manifestations artistiques et de leur développement, en particulier dans l'étude de la sculpture.

VII. L'architecture gothique. — On a beaucoup discuté sur les origines de l'art gothique; mais on peut, croyons-nous, les situer en Ile-de-France où il se développa. Il est caractérisé par l'emploi de la croisée d'ogives ajoutée aux doubleaux et aux formerets, et des arcs-boutants qui, par-dessus les bas côtés, viennent épauler les points où s'exerce la poussée des hautes voûtes.

Le mur ainsi déchargé peut être évidé sans inconvénients pour la solidité de l'édifice et l'on arrive, dès la deuxième moitié du XIIIe siècle, à ces églises auxquelles des verrières immenses donnent une légèreté et une grâce aériennes.

Les absides et absidioles ont généralement le plan polygonal qui convient aux voûtains sur branche d'ogive rayonnant autour d'une clef. Toutefois le plan rectangulaire n'est pas abandonné, surtout dans les petites églises. Les chapelles ouvertes sur le déambulatoire ne sont pas rares, mais on en voit peu à cette époque s'ouvrir sur la nef entre les contreforts comme cela se présente couramment à partir du siècle suivant.

Les supports peuvent être des piliers ronds simples ou entourés de colonnettes ou des piliers composés épousant autant que possible la forme du plan des retombées d'arcs.

Les bases et les chapiteaux varient beaucoup. Le chapiteau dont l'abaque suit la forme des retombées est souvent octogonal ou circulaire. Des crochets formés de grandes feuilles, s'enroulant en spirale à leur extrémité, le décorent. La stylisation à outrance du style roman est abandonnée pour un retour à interprétation directe de la nature. Tout concourt à donner à l'édifice un aspect de libre épanouissement.

Le roman austère et un peu lourd avait été le style de nos abbayes. Le style français dota notre pays de ses magnifiques cathédrales, telles que Chartres, Amiens, Reims, Beauvais, Paris, Troyes et tant d'autres.

Le XIVe siècle n'avait plus rien à inventer : il enrichit en les compliquant les formes et les décorations architecturales.

Les fenêtres s'élargissent encore, les meneaux, comme les nervures et les colonnettes, se multiplient. L'abside du milieu, presque toujours consacrée à la chapelle de la Vierge, prend de l'extension; on établit des chapelles le long des bas-côtés. L'axe du chœur est parfois légèrement dévié vers le Nord-Est, l'architecte voulant, dit-on, rappeler l'inflexion de la tête du Christ sur le côté droit au moment où il expira.

Le XVe siècle, tout en conservant l'ogive dans les grandes lignes, la modifie souvent dans les parties secondaires, la contourne, la prolonge en forme de cœurs ou de flammes; de là vient la dénomination de « flamboyant » appliquée au gothique de cette époque.

Les colonnes, très fines, sont garnies d'arêtes aiguës; leur faisceau monte parfois d'un seul jet de la base à la voûte, sans l'intermédiaire d'aucun chapiteau. La recherche de la sveltesse et de l'élégance est poussée à son comble, la décoration surchargée; aussi voit-on la réaction se produire, et apparaître bientôt l'arc surbaissé, l'anse de panier, le plein cintre, et même le simple linteau et la fenêtre à croisée.

Au XVIe siècle, l'art gothique est en pleine évolution avec ses nervures multipliées, ses clefs de voûte surchargées, ses tours ajourées voisinant avec les formes simplifiées dont nous venons de parler. Mais des influences italiennes viennent peu à peu se greffer sur ces traditions. Dans les monuments de cette époque, désignée sous le nom de première Renaissance, l'ornementation italianisante est employée sur des édifices dont l'architecture même est entièrement française. Cependant l'antiquité romaine finit par triompher complètement et l'art gothique, après avoir rayonné de France sur la Flandre, l'Allemagne, l'Angleterre, l'Espagne et même dans une certaine mesure sur l'Italie, tombe dans l'oubli.

VIII. De la Renaissance au XIXe siècle. — La période, que l'on désigne sous le nom de « seconde Renaissance » et qui comprend les règnes des derniers Valois, voit les efforts de nos artistes pour déterminer et pour atteindre le pur canon du « beau » antique; les ordres anciens sont repris avec plus ou moins de fantaisie ou d'exactitude selon les artistes. Peu d'églises se construisent en France à cette époque; Saint-Eustache, à Paris, est un exemple, d'autant plus intéressant qu'il est plus rare, du style nouveau qui se borne souvent à quelques agrandissements ou embellissements.

Dès le début du XVIIe siècle, toute originalité propre disparaît; notre architecture perd en même temps que sa variété et sa grâce le caractère bien français qu'elle avait gardé jusqu'à la seconde Renaissance; mais elle atteint à la grandeur et à la somptuosité dans les constructions de Louis XIV, dont le chef-d'œuvre architectural est l'hôtel des Invalides.

Les mêmes traditions se conservent dans les grandes lignes de l'enseignement classique au XVIIIe siècle ; cependant le goût du luxe et de la fantaisie, la réaction contre la solennité un peu monotone du siècle précédent, la connaissance des produits des arts orientaux amènent nos artistes au style rococo ou Louis XV.

Lourd et exagéré en Autriche et en Allemagne, d'une grâce maniérée mais pleine de charme en Italie et en Espagne, celui-ci s'épanouit en France où il réunit l'élégance à la délicatesse et à la variété la plus spirituelle. Mais un débordement de caprice et de fantaisie se produit dans les arts. Les lignes se brisent, se contournent, se tordent en tous sens et l'on se fatigue bientôt de ce désordre. Dès la seconde moitié du siècle, on revient à des conceptions assagies où l'architecte s'inspire directement de l'antiquité et produit des œuvres d'une sobriété extrême, dont le classicisme est loin du classicisme pompeux et solennel de Louis XIV.

Le goût de l'archéologie, qui se développe avec les fouilles de Pompéi et les recherches en Égypte, conduit malheureusement au pastiche, dont le XIXe siècle aura quelque difficulté à s'affranchir.

IX. Architecture moderne. — Lorsque, après la période révolutionnaire, les arts recevront une impulsion nouvelle, nos architectes suivront deux tendances diverses. Les uns, se tournant vers les traditions nationales antérieures à la Renaissance, essayeront de les renouer, et nous verrons, après les reconstitutions gothiques réalisées avec un inégal succès, les églises romano-byzantines de la fin du siècle, comme le Sacré-Cœur de Montmartre.

Les autres, reprenant l'étude de l'antiquité d'après ses plus beaux et plus purs modèles, s'efforcent de composer avec ces éléments des œuvres originales et neuves. Les derniers, sans plus faire état de l'origine antique ou médiévale des moyens artistiques qu'ils se sont appropriés, les veulent employer selon leurs besoins sans autre souci que celui de l'utilité et de l'harmonie générale.

L'importance nouvelle que prennent dans la construction le fer et le ciment armé permet de compter sur une évolution de notre architecture. Ces procédés, après avoir été surtout affectés à l'industrie, ont été cependant employés dans la construction de quelques églises comme Saint-Jean de Montmartre, la cathédrale d'Oran, et, dans un style moins franc, la cité paroissiale de Saint-Honoré d'Eylau. Ces monuments sont assez souvent nus et froids ou sans caractère.

Nous ne pouvons mieux faire à ce sujet que de citer les paroles du P. Fabre, *Pages d'art chrétien*, p. 270 : « Beaucoup de constructeurs tournent la difficulté en revêtant le ciment armé de plâtre sur lequel le peintre avec son pinceau, le sculpteur à l'aide du stuc, opèrent sans se soucier de ce qu'il recouvre. Mais tourner la difficulté n'est pas la vaincre. Ainsi traitée, une construction en ciment armé ne diffère pas des bâtisses anciennes. L'emploi du nouveau matériel y est d'ordre purement scientifique en ce qu'il relève de l'art de l'ingénieur. Le ciment armé n'entrera dans l'art que s'il amène une esthétique nouvelle, un ensemble de formes belles qui lui soient propres. Le travail de l'artiste est de les créer. »

Carletta Dubac.

ARCHIVES. — 1° Le Code de droit canonique oblige les évêques, et aussi, dans la mesure du possible, les vicaires et préfets apostoliques, à avoir, dans un lieu sûr et commode, une armoire (ou archive) pour y garder en ordre et sous clef les écrits et documents concernant les affaires temporelles et spirituelles du diocèse. Un inventaire ou catalogue de ces documents, avec un bref résumé de chacun d'eux, doit être établi avec soin et mis à jour au début de chaque année, c. 375 et 376. Les archives diocésaines doivent être fermées, et personne n'a le droit d'y entrer sans la permission de l'évêque ou du vicaire général, et celle du chancelier. Seul le chancelier doit en avoir la clef, c. 377. Sans la permission de l'évêque ou du vicaire général, personne ne peut emporter les documents. Cette permission obtenue, les documents peuvent être prêtés contre un reçu signé laissé au chancelier, mais ils doivent être remis en place au bout de trois jours. L'évêque peut toutefois autoriser à les garder un peu plus longtemps (*quæ tamen prorogatio nonnisi moderate concedatur*), c. 378.

2° En plus de ces archives communes, l'évêque doit avoir d'autres archives *secrètes* (ou du moins, dans les archives communes, une armoire ou un tiroir bien fermé qu'on ne puisse pas déplacer), pour y mettre les

documents secrets et les y garder avec toutes les précautions possibles. Chaque année, on doit brûler au plus tôt les documents des causes criminelles en matière de mœurs, si les accusés sont décédés, ou si la condamnation remonte à plus de dix ans : on conservera cependant un bref sommaire du fait et le texte de la sentence définitive. Pour ces archives ou cette armoire secrètes, même inventaire ou catalogue que pour les archives ordinaires. Mais ici il faut deux clefs différentes, l'une entre les mains de l'évêque ou de l'administrateur apostolique, l'autre entre celles du vicaire général ou, à son défaut, du chancelier. L'évêque (ou l'administrateur apostolique), après avoir demandé la seconde clef, peut seul, sans témoin, ouvrir et inspecter l'armoire secrète, qui doit être ensuite refermée avec les deux clefs, c. 379.

Pour plus de sécurité, l'évêque, dès sa prise de possession, doit désigner le prêtre qui — *sede vacante* ou *sede impedita* — aura la clef épiscopale de l'armoire secrète, c. 380. Si le siège est *empêché* (*sede impedita*), —ce qui arrive lorsque l'évêque (captif, relégué, exilé, incapable) ne peut pas, même par lettre, communiquer avec ses diocésains, — l'administration du diocèse (à moins que le Saint-Siège n'ait nommé un administrateur apostolique) appartient, comme nous le dirons ailleurs, au vicaire général, ou à un autre ecclésiastique délégué par l'évêque. L'évêque peut même, dans ce cas, pour de graves raisons, déléguer plusieurs ecclésiastiques qui se succéderont dans cette fonction, c. 429, § 1 et 2. Si elle appartient au vicaire général, le prêtre qui a la clef épiscopale de l'armoire secrète ne la lui remettra pas, mais la gardera pour lui; si au contraire l'administration du diocèse est confiée à un prêtre délégué, c'est à ce délégué que devra être remise ladite clef. De même, si le chapitre a dû nommer un vicaire capitulaire (soit parce que le siège était vacant, soit parce que, le siège étant *empêché*, personne ne se trouvait désigné pour assurer l'administration du diocèse), c'est à ce vicaire capitulaire, aussitôt après sa nomination, que ladite clef doit être remise : quant à l'autre clef, détenue par le vicaire général ou le chancelier, elle doit être rendue en même temps à la première dignité du chapitre (et là où il n'y a pas de chapitre, au consulteur en fonction depuis le plus long temps). Avant de faire cette transmission des clefs, le vicaire général (ou le chancelier) et le prêtre détenteur de la clef épiscopale doivent apposer les scellés (avec les sceaux de la curie) sur l'armoire secrète. Ces scellés ne peuvent être brisés, et l'armoire ouverte, que dans le cas d'une nécessité urgente, et seulement par le vicaire capitulaire lui-même, en présence de deux chanoines (ou consulteurs diocésains) qui veilleront à ce qu'aucun écrit ne soit enlevé de l'armoire. Seul le vicaire capitulaire, en présence desdits chanoines ou consulteurs, peut examiner les documents conservés dans l'armoire, mais il ne peut jamais les emporter. Après cet examen, les scellés doivent être de nouveau apposés sur l'armoire. A la venue du nouvel évêque, si les scellés ont été brisés et l'armoire ouverte, le vicaire capitulaire lui rendra compte de l'urgente nécessité qui l'a fait agir, c. 381, 382.

3° Les évêques doivent aussi veiller à ce que soient rédigés en double exemplaire les inventaires ou catalogues des archives des églises (cathédrales, collégiales, paroissiales), des confréries et des lieux pieux. L'un de ces exemplaires restera dans les archives locales, et l'autre sera conservé aux archives diocésaines. Les documents originaux de ces archives ne pourront être prêtés qu'aux conditions fixées ci-dessus, c. 383.

A la fin de chaque année, les curés doivent envoyer à l'évêché un exemplaire authentique des registres paroissiaux (actes de baptême, de confirmation, de mariage et de décès), c. 470 § 3. De même les administrateurs de biens ecclésiastiques doivent faire déposer dans les archives diocésaines un inventaire estimatif détaillé des biens meubles et immeubles qu'ils ont à administrer et, là où on peut le faire commodément, des copies authentiques des titres de propriété, c. 1522, 1523.

Tout intéressé a le droit de consulter les documents non secrets des archives diocésaines ou paroissiales, et de s'en faire délivrer, à ses frais, une copie. Mais les chanceliers, les curés et les autres gardiens d'archives doivent, pour la communication et la transcription de ces documents, observer les règles données par l'autorité légitime et, dans les cas douteux, consulter l'Ordinaire du lieu, c. 384.

F. Cimetier.

ARGENTINE. — République sud-américaine, formée de quatorze États unis, comprenant l'ancien Paraguay, l'embouchure du Rio de la Plata, et une large contrée entre l'Uruguay et le Chili. Elle eut pour premiers missionnaires des franciscains venus d'Europe au XVI^e^ siècle; La Plata fut érigée en évêché en 1547; les Pères de la Merci vinrent par l'Ouest, du Pérou à Tucuman, et à Santa Cruz de la Sierra. Les jésuites commencèrent en 1595 l'évangélisation du Paraguay (v. ce mot). L'influence religieuse des jésuites fut continuée, après leur suppression, par la vénérable Maria-Antonia de la Paz (1730-1799), qui entreprit de réorganiser l'œuvre des retraites. En 1773, neuf ans après l'expulsion décrétée par le roi d'Espagne, elle est autorisée par l'évêque du Tucuman, malgré la défaveur officielle encore attachée aux souvenirs de la compagnie. Maria-Antonia de la Paz, pendant trente-six ans, dans d'interminables voyages faits d'ordinaire pieds nus, sillonnait le pays de Santiago del Estero à Catamarca, à la Rioja, Tucuman, Cordoba, Salta, Injui, Buenos-Aires, dont l'évêque écrivait au pape : « Elle a ouvert une maison d'exercices spirituels dans notre ville de Buenos-Aires où elle a réalisé et réalise encore parmi le peuple d'importantes réformes. » (15 janvier 1784.) Elle a rassemblé, d'après les estimations des contemporains, 100 000 retraitants, en des retraites de huit jours, faites en silence, retraites d'hommes ou de femmes alternativement. Les autorités, vice-roi, gouverneur, évêques qu'elle avait péniblement gagnés à force d'humiliations, ne consentaient plus à la laisser s'éloigner de leur territoire. Avec tact, mais avec une grande sagesse, elle recrutait les directeurs, comme les retraitants. Elle n'avait pour l'aider que le secours de quelques personnes consacrées à Dieu comme elle, dans une sorte de congrégation de béates.

Le pays soumis à la domination espagnole faillit passer sous la domination de Joseph Bonaparte. Ni l'Angleterre, à laquelle s'oppose un aventurier français, ancien officier de la marine espagnole, et devenu vice-roi de La Plata, de Liniers, né à Niort, ni Napoléon, qui envoya un de ses officiers rejoindre de Liniers, ni l'Espagne, qui après la chute de Napoléon voulait rétablir son autorité, ne purent empêcher l'Argentine, comme les autres colonies, de proclamer son indépendance. On a reproché à l'Église de s'opposer en ces pays « à l'admission et à la naturalisation des étrangers. » Debidour, *Histoire générale*, t. x, p. 852. Il semble cependant que ces étrangers étaient d'une utilité médiocre pour ces contrées. Tandis que des années de fermentation et de désordre aboutissaient, dans la région sud de l'Argentine, à la domination dictatoriale de Francia (1817-1840) tout à fait étranger à la religion catholique, la région nord tombait aux mains de Rosas (1835-1852); et pendant ce temps la vie religieuse est supprimée et presque détruite. Rosas avait rappelé les jésuites en 1836; il les trouva peu dociles à son gré et les expulsa en 1837. La jalousie entre la

capitale et les provinces déterminait toute la politique du pays. Le général Urquiza, chargé de soumettre la province, avait fait cause commune avec elle, et renversé Rosas. Les sacrifices faits pour favoriser l'immigration déterminèrent une crise politique et financière qui mit le pays sous l'influence d'un syndicat de financiers.

Les ordres religieux, dominicains, franciscains, augustins, qui avaient fourni au pays ses évêques, dès l'évangélisation, aux siècles suivants, et même encore au XIX^e siècle, avaient subi le contre-coup de ces révolutions. En 1865, les augustins ne comptaient plus qu'un couvent, les pères de la Merci autrefois si nombreux n'avaient plus que trois maisons, les dominicains en avaient six, les franciscains onze. Encore appelle-t-on couvents des maisons où il n'y avait que deux ou trois religieux. Lorsque, le 28 août 1875, l'archevêque Frédéric Anairos voulut rendre aux jésuites leur ancienne église, une émeute éclata, qui incendia la maison des jésuites et blessa plusieurs des religieux. Cette explosion de colère ne respecta même pas les sœurs hospitalières, qui étaient insultées dans les rues, et qui en 1882 furent expulsées en Australie. En 1890, leur retour fut triomphal.

Le peuple, surtout hors des villes, avait gardé une foi profonde, comme il ressort de la vie du curé Gabriel Brochero († 1914). Dans un village du district de Cordoba, à Transito, parmi une population de mineurs, cet homme déterminé avait entrepris de fonder une maison qui continuerait les retraites de Maria-Antonia de la Paz et des anciens missionnaires. Des caravanes de centaines de mulets, par des chemins parfois couverts de neige, amenaient les retraitants dans cette maison bâtie par les corvées volontaires des fidèles, qui se prolongèrent l'espace de sept ans. Les hommes, dans un pays où il n'y avait pas encore de route, amenaient les bois de charpente traînés par leurs chevaux, d'une distance de 20 kilomètres; d'autres apportaient les tuiles; dans leurs fontes, les personnes aisées apportaient la chaux non brûlée. La maison (que des ingénieurs estimèrent 400 000 pesos) était encore inachevée, lorsque commença la première retraite en 1878: il vint cette année 2 240 retraitants. La plupart, dans ce pays d'élevage, payaient en nature leurs frais de subsistance, ou offraient en cette même monnaie leur contribution à l'œuvre. Brochero estimait à la fin de sa vie avoir reçu environ 70 000 retraitants. Trois bas-reliefs de la statue qui lui a été élevée rappellent des épisodes de sa carrière : Brochero amenant au lazzo des poutres de sa maison; Brochero aidant à tracer le chemin; Brochero convertissant une bande de brigands, pour lesquels il avait obtenu promesse de grâce, s'ils venaient faire une retraite. (Renseignements tirés d'un article du P. Leonhardt, dans le *Pastor bonus*, de Trèves, 1923.) La vie religieuse s'est singulièrement développée dans ce pays encore jeune, puisque sa constitution date de 1860 : le divorce n'est pas admis par la législation, qui admet cependant le mariage civil.

Les lazaristes et les jésuites ont plusieurs séminaires; les Pères de Bétharram, des collèges; les Pères du Verbe Divin, les salésiens, les bénédictins, les rédemptoristes, les Pères des Écoles pies ont aussi des établissements. Les Frères des Écoles chrétiennes dans onze collèges rassemblent plus de 4 000 jeunes gens, dont 1 300 au collège Saint-Jean-Baptiste de la Salle, « l'un des foyers du patriotisme français, » notait un voyageur illustre, le général Mangin, *Revue des Deux Mondes*, 1^er juin 1923, p. 624.

La franc-maçonnerie ayant demandé la personnalité civile, elle lui a été refusée d'après un rapport qu'a publié la *Revue catholique des institutions et du droit*, octobre 1907; reproduit dans les *Questions actuelles*, XCIV, 135. Le voyage du président de la République Argentine à Paris et à Rome (1922) lui a donné l'occasion de montrer une foi simple et solide. Les Argentins ont voulu avoir à Rome leur église nationale, à Notre-Dame des Sept-Douleurs. « Ils étaient les premiers d'entre les républiques américaines, » observait Benoît XV (18 juin 1915), qui a voulu concéder à cette église les privilèges dont jouissent les églises nationales des Espagnols et des Français.

Le même esprit de foi s'affirme dans l'affluence des pèlerins au sanctuaire national de Notre-Dame de Lujan, centre d'une intense ferveur depuis 1630, aujourd'hui confié aux Pères lazaristes. Le monument du Christ des Andes est un témoignage aussi expressif de la foi profonde de ce peuple. Une statue colossale en bronze représente Notre-Seigneur, appuyé sur la croix de la main gauche, et de la droite bénissant le monde; elle est élevée à 3 400 mètres au-dessus du niveau de la mer, à la frontière entre l'Argentine et le Chili; elle rappelle, et elle garantit, la paix conclue entre ces deux pays.

Sur 7 972 000 habitants, on comptait en 1913 : 7 539 600 catholiques. Ils avaient 1 216 prêtres, et 300 religieux. L'archevêque de Buenos-Aires a dix suffragants; ce sont les évêques de Cordoba, La Plata, Parana, San-Juan de Cujo, Santa-Fé, Salta, Tucuman, Santiago del Estero, Catamarca, Corrientes (plus : Assomption, dans le Paraguay.)

Hergenröther, *Kirchengeschichte; Catholic Encyclopedia*, Suppl.; Streit, *Atlas hierarchicus;* Couderc, *Une zélatrice des retraites, Maria-Antonia de San Jose de la Paz;* Braunsberger, *Rückblick auf das katholische Ordenswesen im* XIX *Jahrhundert; Nouvelles religieuses*, 1919, p. 87, 146, 214 (détails sur les congrégations françaises en Argentine).

J. DUTILLEUL.

ARIANISME, hérésie trinitaire dont les développements variés remplissent tout le IV^e siècle. — I. Exposé. II. Origine. III. Histoire : l'arianisme jusqu'au concile de Nicée. IV. L'arianisme après le concile de Nicée. V. Le macédonianisme.

I. EXPOSÉ. — Aujourd'hui le dogme de la Trinité se présente à nous entouré d'une formule précise et protégé par son caractère transcendant contre les incursions trop audacieuses de la raison. Il n'en fut pas de même au début de l'Église, où ce dogme n'était pas encore défini, tandis que la spéculation s'exerçait volontiers à son endroit. Et comme il n'est pas possible à la raison de comprendre le mystère d'un Dieu unique en trois personnes à la fois égales et distinctes, la tentation devait venir de dégrader l'être divin en formes successives émanées d'un seul principe et plus ou moins assimilées à la créature. De cette tendance le résultat fut l'arianisme.

Sous sa forme stricte, il consiste à regarder le Fils de Dieu comme étranger à la substance du Père et inférieur à lui. Au Père seul appartient proprement la divinité : le Fils est la première de ses œuvres, comme les autres tirée du néant, donc limitée dans l'ordre du temps et de la perfection, bien qu'on puisse le dire Dieu par rapport à nous. On peut aussi concevoir un système moins radical, où, tout en répugnant à reconnaître au Fils la substance même du Père, on évite de le donner comme différent pour lui accorder une nature plus ou moins semblable. L'histoire a réuni sous le nom de semi-arianisme ces conceptions flottantes, dont les plus modérées ne diffèrent plus de l'orthodoxie que par les mots tandis que les plus extrêmes ne sont qu'une affirmation moins crue de l'arianisme proprement dit

Cette manière de concevoir les relations qui unissent entre elles les deux premières personnes de la Trinité devait tôt ou tard s'appliquer à la troisième. De là est sorti le macédonianisme, qui est pour la

personne du Saint-Esprit ce que l'arianisme est pour celle du Fils.

II. Origine. — Diverses causes expliquent la naissance et la redoutable extension de cette hérésie.

La première et la plus importante est l'influence de l'hellénisme. Depuis longtemps, pour concilier le monothéisme exigé par la raison avec le polythéisme en cours, la philosophie grecque avait conçu l'idée d'une divinité suprême au-dessous de laquelle s'étageraient les divinités subalternes. En particulier, le spiritualisme de Platon, aggravé sur ce point par l'école d'Alexandrie, concevait le Dieu suprême comme tellement parfait qu'il ne pouvait entrer lui-même en contact avec la matière. Il fallait donc recourir à un être intermédiaire, divin sans doute mais d'une divinité inférieure, qui pût assumer la création et le gouvernement de l'univers. D'où la notion de *Logos*, alors acceptée dans toutes les écoles, et qui prenait un caractère religieux dans le culte d'Hermès ou autres messagers divins. Or saint Jean avait donné l'exemple d'identifier avec le Logos le Fils de Dieu révélé par l'Évangile. Cette assimilation permettait de rendre la foi chrétienne intelligible à des esprits dominés par l'hellénisme; mais elle les exposait au danger d'imposer à celle-là les cadres étroits de celui-ci.

De fait, chez quelques auteurs notables du IIe et du IIIe siècle, surtout chez Origène, la théologie trinitaire aboutit à un Logos divin plus ou moins subordonné. L'exégèse de l'époque raccordait à cette conception les théophanies bibliques considérées comme une manifestation du Fils de Dieu. Certains textes, comme ceux qui exposent l'origine de la Sagesse, Prov., VIII, 22, donnaient l'impression d'un Logos inférieur au Père, que l'humilité du Sauveur dans l'Évangile venait ensuite appuyer. Ainsi se formait une tradition théologique qui, sans être proprement conforme à l'erreur arienne, risquait d'en favoriser l'éclosion.

Il faut ajouter enfin que les notions fondamentales de nature et de personne étaient encore très insuffisamment analysées, que le langage courant demeurait imprécis faute de formule reçue, que les meilleures paraissaient équivoques par suite de leur nouveauté. De là ne pouvaient manquer de surgir bien des difficultés, même pour les esprits sincèrement attachés à la foi.

Si l'influence indiscrète de l'hellénisme est la cause profonde de l'erreur arienne, l'état imparfait de la théologie trinitaire au IVe siècle permet seul d'en comprendre le succès.

III. Histoire : l'arianisme jusqu'au concile de Nicée. — Dans sa première phase, l'arianisme se présente comme une crise subite et violente rapidement conjurée par la double intervention de l'Église et de l'État.

Né en Libye, peu après 250, Arius avait étudié la dialectique à l'école du prêtre Lucien d'Antioche et reçu de lui le germe de ses idées. Installé dans la suite à Alexandrie, il s'était compromis un moment dans le schisme mélétien qui divisa cette ville au début du IVe siècle. Ce qui ne l'empêcha pas de devenir diacre en 308, prêtre en 311, et d'être chargé à ce titre de l'importante paroisse de Baucalis. Ses talents et la dignité de sa vie semblent lui avoir assuré une grande considération.

C'est vers 318-320 qu'éclata le conflit doctrinal qui allait faire de lui un hérésiarque. A la suite de circonstances mal déterminées, Arius en vint à diriger contre son évêque saint Alexandre le reproche de sabellianisme et à soutenir pour son compte que le Fils de Dieu fut tiré du néant puisqu'il a commencé. Loin de se soumettre aux avertissements d'Alexandre, Arius ne chercha qu'à répandre ses doctrines et parvint à gagner deux évêques égyptiens, ainsi que plusieurs diacres et prêtres. Sur quoi le patriarche réunit en synode l'épiscopat de la région et prononça l'anathème contre Arius (320-321).

De plus en plus attaché à son erreur, celui-ci porta sa cause devant l'évêque Eusèbe de Nicomédie, comme lui disciple de Lucien. « Nous sommes persécutés, lui écrivait-il, pour avoir dit : Le Fils a un commencement et Dieu est sans commencement..., et encore : Le Fils est tiré du néant. » S. Épiphane, *Hær.*, LXIX, 6, *P. G.*, t. XLII, col. 212. « Tu penses bien, lui répondit Eusèbe : prie pour que tous pensent comme toi. » S. Athanase, *De synodis*, 17, *P. G.*, t. XXVI, col. 712. Et l'intrigant prélat d'y aider en mettant au service d'Arius son influence à la cour et son prestige sur l'épiscopat. Arius de son côté composait, pour répandre ses doctrines, un ouvrage intitulé *Thalie* et des chants populaires que les ouvriers répétaient au milieu de leurs travaux. Chassé d'Alexandrie par une nouvelle mesure d'Alexandre, il trouva refuge auprès des évêques de Palestine et de Bithynie. Divers synodes orientaux prirent parti pour sa personne et ses idées, tandis qu'Alexandre lançait une encyclique pour prémunir l'épiscopat contre ses erreurs.

Après avoir essayé en vain d'amortir le conflit par une intervention diplomatique, Constantin résolut de réunir un concile général. Il se tint à Nicée (mai-juillet 325). Plus de trois cents évêques, la plupart orientaux, y prirent part aux côtés de l'empereur. La cause arienne y fut défendue par Eusèbe de Nicomédie et son homonyme de Césarée. Mais le concile condamna la doctrine nouvelle et promulgua le célèbre symbole où le Fils est déclaré « consubstantiel » au Père. Non sans quelques hésitations, les deux Eusèbe souscrivirent cette formule et avec eux le plus grand nombre des opposants. Arius, deux évêques et quelques prêtres qui s'obstinèrent dans la résistance furent aussitôt bannis par Constantin. Tout permettait de croire que l'Église avait retrouvé la paix.

IV. Histoire : l'arianisme après le concile de Nicée. — C'est pourtant à partir de ce moment-là que la controverse arienne reprit de plus belle, jusqu'à devenir un véritable danger.

Un parti puissant allait, en effet, se former qui poursuivrait sans relâche la révision du concile de Nicée et la déchéance de ses partisans. Il se composait de quelques ariens déterminés, unis à des ambitieux dociles aux influences de la cour et suivis par une masse qui redoutait les précisionsdu consubstantiel pour se réfugier dans les variétés indécises du semi-arianisme. De ce groupe hétérogène la politique des empereurs orientaux qui l'avait créé fit une force, cependant que saint Athanase, qui venait de remplacer Alexandre sur le siège d'Alexandrie (328), soutenu par Rome et par l'ensemble de l'Église d'Occident, se posait en défenseur intrépide de la définition de Nicée.

Gagné par sa sœur Constantia et par Eusèbe de Nicomédie, Constantin lui-même avait consenti au rappel d'Arius (329 ou 330), puis à l'exil d'Eustathe d'Antioche, ardent nicéen (330), et de saint Athanase (336). Son fils et successeur Constance prit ouvertement en mains la cause de l'hérésie. Les évêques fidèles furent expulsés et leurs sièges attribués à des ariens. Athanase dut quitter de nouveau Alexandrie et vint se mettre à Rome sous la protection du pape Jules Ier. Réunis en concile à Antioche, les Orientaux substituèrent au symbole de Nicée un nouveau texte qui évitait le consubstantiel, tandis qu'un synode romain proclamait la pleine orthodoxie d'Athanase (340-341).

Pour en finir, l'empereur Constant proposa la réunion d'un concile qui se tint à Sardique (343). Athanase et les siens y furent de nouveau réhabilités; mais les orientaux, réunis en anti-concile à Philippopolis, persé-

véraient dans leur opposition. Constance rendit alors sa faveur aux orthodoxes et rappela saint Athanase. Mais, lorsque la mort de son frère Constant le laissa seul maître de l'Empire (350), il reprit plus que jamais sa politique arienne. Un concile tenu à Sirmium (351) ranimait l'arianisme en Orient ; les conciles d'Arles (354) et de Milan (355) essayaient de l'imposer à l'Occident. L'année suivante, les principaux chefs de l'orthodoxie : Libère de Rome, Hilaire de Poitiers, Athanase surtout, étaient envoyés en exil.

Au milieu de ce triomphe apparent, des divisions ne tardèrent pas à éclater dans le parti des antinicéens. Une extrême gauche, conduite par Eunomius de Cyzique, soutenait l'arianisme pur : c'étaient les *anoméens*. L'extrême droite, dont la figure la plus marquante fut longtemps saint Cyrille de Jérusalem, n'acceptait pas le consubstantiel, tout en reconnaissant que le Fils est semblable au Père en toutes choses, même quant à l'essence : à l'*homoousios* de Nicée ce groupe préférait la formule plus vague, mais identique au fond, d'*homoiousios*. Entre les deux, un tiers parti se ralliait au terme *homoios* qui ne précisait rien. Suivant les tendances de la majorité, les conciles successifs émettaient des professions de foi relativement satisfaisantes ou tout à fait suspectes, que d'autres s'empressaient de combattre. C'était l'anarchie. Pour y remédier, Constance fit réunir deux conciles simultanés : l'un à Rimini pour l'Occident, l'autre pour l'Orient à Séleucie (359). Les émissaires impériaux y présentèrent, sous prétexte de conciliation, des formules ambiguës que les évêques, de guerre lasse, finirent par accepter. Moment douloureux, où, suivant le mot de saint Jérôme, « le monde entier gémit et s'étonna de se trouver arien. »

Cependant les protestations ne tardèrent pas à surgir ; la controverse assoupie allait sans doute reprendre, lorsque Constance mourut le 3 novembre 361. Avec lui l'arianisme perdait son principal soutien. Les exilés reprirent possession de leurs sièges et rallièrent les troupes de l'orthodoxie. En Occident, grâce à saint Hilaire et au pape Damase, la restauration nicéenne se fit sans difficultés. Elle fut un peu plus longue en Orient. Mais la modération de saint Athanase, — qui consentit à ne pas insister sur le mot « consubstantiel » pourvu qu'on fût par ailleurs clairement d'accord sur la chose, — l'action pastorale et théologique des trois grands cappadociens : Basile de Césarée, Grégoire de Nazianze et Grégoire de Nysse, eurent raison de tous les obstacles. Un moment la cause arienne retrouva un protecteur en la personne de l'empereur Valens. Mais la reprise fut de courte durée et Théodose n'eut qu'à faire sanctionner l'œuvre accomplie de pacification au concile œcuménique de Constantinople (381).

V. Le macédonianisme. — Chemin faisant, l'arianisme avait achevé la courbe logique de son développement et étendu son principe de la personne du Fils à celle du Saint-Esprit. A cette variété de l'hérésie arienne est attaché le nom du patriarche Macédonius.

Élevé sur le siège de Constantinople, en 342, par la faveur de Constance, à la place de l'évêque Paul jeté en exil, Macédonius s'y montra défenseur militant de l'arianisme. Homme d'action et non de doctrine, il semble avoir patronné plutôt qu'adopté une tendance extrême qui poussait le système arien jusqu'à nier la divinité du Saint-Esprit. Arius n'avait pas insisté sur ce point, tout en donnant le Saint-Esprit comme une créature du Fils. La seconde génération de ses disciples souligna formellement cette conséquence et la nouvelle erreur se répandit vers 360 en Orient. Ses adeptes furent appelés macédoniens, du nom de Macédonius dont ils se réclamaient, ou encore pneumatomaques, c'est-à-dire ennemis du Saint-Esprit, à cause du trait distinctif de leur secte.

Cette doctrine fut combattue par saint Athanase (lettres I, III et IV à Sérapion de Thmuis) ; puis saint Basile et saint Grégoire de Nysse lui consacrèrent chacun un traité spécial. Le concile de 381 condamna le macédonianisme en même temps que l'arianisme dont il était issu.

A partir de ce moment l'hérésie arienne n'a plus survécu que chez les barbares, qui la ramenèrent sur le sol de l'Empire à l'époque des grandes invasions. Mais elle fut déracinée par les efforts de l'apostolat catholique et sans l'intervention d'une nouvelle controverse qu'elle ne méritait déjà plus.

Les enseignements de l'Église contre l'arianisme sont contenus dans les deux symboles de Nicée et de Constantinople, qui seront commentés à l'article Trinité. Dès maintenant il est aisé de voir qu'en condamnant cette hérésie, l'Église avait à cœur de sauver contre ce retour déguisé du paganisme la base essentielle de sa foi : savoir la divinité effective du Fils de Dieu.

Tixeront, *Histoire des dogmes*, t. II, p. 4-94 ; X. Le Bachelet, art. *Arianisme*, dans *Dictionnaire de théologie catholique*, t. I, col. 1779-1883 ; J. A. Moehler, *Athanase le Grand et l'Église de son temps*, trad. J. Cohen, Paris, 1840 ; A. de Broglie, *L'Église et l'Empire romain au IV^e siècle*, 4^e édit., Paris, 1867-1868 ; P. Allard, *Saint Basile*, Paris, 1903 ; F. Cavallera, *Saint Athanase*, Paris, 1908 ; G. Bardy, *Saint Athanase*, Paris, 1920.

J. Rivière.

ARIEN (lat. *Arianus*). — Arien, gouverneur de Thèbes, puis juge à Antinoé, venait de condamner aux flammes deux chrétiens, nommés l'un Apollone et l'autre Philémon. Comme il assistait à leur supplice, il vit le feu s'éteindre miraculeusement à la prière du premier : ce fut le signal de sa conversion. On le dénonça aussitôt, il fut conduit avec les deux martyrs à Alexandrie ; le préfet d'Égypte, n'ayant pu vaincre la constance de ces athlètes à confesser Jésus-Christ, les fit jeter à la mer. Une légende rapporte que leurs corps furent rapportés sur le rivage par un dauphin (vers 311).

J. Baudot.

ARIOSTE (L'), de son vrai nom Lodovico *Ariosto*, appartenait à une famille noble, mais peu fortunée, du duché de Modène. Il naquit à Reggio en 1474. Il s'adonna à l'étude de l'antiquité avec succès et composa même des *Poésies latines* d'un si réel mérite qu'on les recueillit soigneusement après sa mort et qu'on les imprima à Venise en 1553. La lecture de Plaute et de Térence lui donna l'idée de deux comédies : *I Suppositi* et la *Cassaria*. Ces comédies et quelques poésies lyriques, réunies plus tard avec d'autres sous le nom de *Rime*, attirèrent sur lui l'attention du cardinal d'Este, frère du duc de Ferare. Il devint le poète en titre du cardinal et en même temps son secrétaire et son ambassadeur Quelques années après, il quitta le cardinal pour la cour du duc de Ferrare où il se fixa. Son rôle ne fut pas très différent de celui qu'il avait joué auparavant. Il joignit seulement aux occupations de poète officiel, de secrétaire et d'ambassadeur la charge de gouverneur militaire d'un district infesté de brigands. Il mourut à Ferrare en 1533.

Pendant qu'il était chez le cardinal d'Este, il avait commencé d'écrire un grand poème héroï-comique qu'il termina chez le duc de Ferrare et publia en 1516, *le Roland furieux*. Ce poème était une imitation de génie de deux essais burlesques, l'*Orlando innamorato* de Bojardo et le *Morgante maggiore* de Pulci. Il comprenait d'abord quarante chants. La seconde édition en comptait quarante-six et apportait en outre de nombreuses modifications et additions. Elle parut en 1520. Le cardinal d'Este, à qui elle est dédiée, dit à l'Arioste quand il lui en donna lecture : « Où donc,

maître Lodovico, avez-vous pris tant de sottises? » — Le fait est que les sottises abondent dans cette œuvre, et les polissonneries aussi. Je ne parle pas de la vraisemblance : il va de soi que dans un poème héroï-comique, on ne s'en préoccupe pas outre mesure. L'Arioste n'en a aucun souci. Son héros, Roland, est amoureux de la belle Angélique, promise par Charlemagne au chevalier le plus valeureux. Angélique s'échappe et s'éprend d'un sarrazin, Médor, qu'elle a rencontré baigné dans son sang. Apprenant l'équipée amoureuse de sa dame, Roland perd la raison et se livre à mille extravagances. Un chevalier, Astolphe, monte dans la lune où était partie la raison de Roland, et la lui rapporte. Un grand combat se livre entre les troupes sarrazines commandées par Agramant et les troupes françaises. Roland tue Agramant.

Chevauchant ce thème principal, des aventures extraordinaires mettent aux prises des héros secondaires; le beau Roger, séduit par Alcine, Bradamante, son amante, Renaud, frère de Bradamante et compétiteur de Roland à la main d'Angélique, Rodomont, Mandricard, Gradasse, Sacripant, la guerrière Marphise, saint Michel, la Discorde. Il y a des enchantements, des philtres, des charmes, de grands coups d'épée, des chevauchées épiques, tout l'arsenal merveilleux des romans de chevalerie. Seulement le poète ne croit pas à la réalité de ces merveilles. Il s'en moque agréablement et c'est pourquoi son succès fut grand parmi les lecteurs écœurés des fadaises chevaleresques. Un autre élément de succès, dans ce monde de la Renaissance italienne où sévissait l'amour des plaisirs, fut l'immoralité foncière du poème. Les scènes passionnées abondent, et les descriptions sensuelles, et les propos lestes. Tout ce monde de pseudo-chevaliers ne songe qu'à l'amour et ne vit que pour assouvir sa passion. Il faut ajouter aussi que, si le poème est très touffu, les divers épisodes sont contés avec beaucoup d'art et dans un style singulièrement alerte et brillant.

Le Roland furieux a été traduit en presque toutes les langues. Jehan des Gouttes en donna une première version française dès 1543. Depuis, de nombreuses traductions, soit partielles, soit intégrales, ont été lancées sans beaucoup de succès. Ce genre de poésie ne convient guère à notre génie national, et ce n'est pas un mal trop déplorable.

A propos du *Roland furieux*, il s'est trouvé des critiques pour reprocher au pape Léon X d'avoir payé les frais d'impression de ce poème scandaleux et de l'avoir défendu par une bulle en date de mars 1515 contre les plagiaires. A cela il faut répondre : 1° que le poème primitif ne ressemblait pas à beaucoup près à l'édition définitive; et 2° que Léon X ne faisait par sa bulle que défendre les droits d'auteur d'un homme qu'il estimait beaucoup pour ses réelles qualités.

Les autres œuvres de l'Arioste : *Lena*, *Il Negromante*, *Scolastica*, trois comédies, *Satires*, *Erbolato*, dialogue sur l'homme, *Rinaldo il ardito*, poème inachevé, n'ont pas été traduites en français. Elles jouissent d'une certaine réputation parmi les lettrés d'Italie.

Léon Jules.

ARISTIDE (Marcianus), le premier en date des apologistes dont nous possédions complètement l'ouvrage. Il dut naître dans les premières années du IIe siècle, peut-être à Athènes où il vécut et fit profession de philosophie. Devenu chrétien, il garda cependant, comme plus tard Justin, son manteau de philosophe : *Aristides Atheniensis, philosophus eloquentissimus et sub pristino habitu discipulus Christi* (S. Jérôme, *Vir. ill.*, 20). — C'est vers 140, pense-t-on, qu'il adressa, en faveur de la nouvelle croyance, une apologie à Antonin le Pieux (133-161). Cette apologie, longtemps ignorée, a été retrouvée en 1878, puis en 1889, en grec et dans des traductions syriaque et arménienne (un fragment seulement dans cette dernière langue). Ces textes, bien que remaniés, sont suffisants pour nous faire connaître l'écrit primitif. L'auteur y prouve d'abord, par l'existence et l'ordre du monde, qu'il existe un Dieu éternel et parfait. A ce Dieu on doit un culte raisonnable. Or qui sont ceux qui lui rendent ce culte? Ce ne sont pas les *barbares* qui ont attribué la divinité aux éléments créés ou à certains hommes fameux; ni les *grecs*, qui ont imaginé tout un ciel de dieux immoraux, passibles, vindicatifs, etc.; ni les *juifs*, qui se sont embarrassés dans de vaines observances (sabbats, néoménies, azymes, etc.). Seuls, les *chrétiens* connaissent le vrai Dieu et l'honorent comme il le désire. Suit un tableau idéal de la vie qu'ils mènent, et qui réfute discrètement les accusations portées contre eux. C'est donc la religion chrétienne qu'il faut embrasser. « Que tous ceux qui ignorent Dieu viennent ici tout près : ils recevront les paroles incorruptibles qui sont de tous les temps et de l'éternité. » Malgré ses défauts et ses lacunes, cette apologie, pleine d'élan, prouve que son auteur était un esprit capable de fortement lier un raisonnement. On en trouvera une étude et une traduction française dans M. Picard, *L'apologie d'Aristide*, Paris, 1892.

J. Tixeront.

ARISTOTE (384-321) est le fondateur du Lycée, grande école de philosophie grecque, sortie de l'Académie que dirigea Platon. Nous allons exposer : I. La vie et les ouvrages d'Aristote. II. Sa logique. III. Sa physique. IV. Sa psychologie. V. Sa métaphysique. VI. Sa morale et sa politique. VII. Les caractères de sa philosophie.

I. Vie et ouvrages d'Aristote. — Aristote naquit à Stagire, en 384. Son père Nicomaque, de l'illustre famille des Asclépiades, était médecin d'Amyntas II, roi de Macédoine. Initié d'abord à la médecine, Aristote vint à Athènes en 367 et, pendant vingt ans, suivit les leçons de Platon. Ses condisciples le surnommèrent le « liseur »; Platon l'appelait « l'entendement de son école ».

Plus d'une fois, Aristote contredit l'enseignement du maître : on connaît la maxime dans laquelle la tradition a consigné cette opposition doctrinale : *Amicus Plato, magis amica veritas*. Aussi, à la mort de Platon, en 347, ne pouvant lui succéder, il se retira avec Xénocrate, d'abord à Mysée, où il épousa Pythias, fille du tyran d'Atamée, puis, à Mitylène, dans l'île de Lesbos. C'est là qu'une lettre de Philippe, successeur d'Amyntas, vint l'inviter à être le précepteur de son fils Alexandre, alors âgé de 13 ans. En 336, Alexandre le Grand succéda à Philippe, et Aristote revint l'année suivante à Athènes. Xénocrate y occupait la chaire de l'Académie. Aristote ouvrit une nouvelle école dans les jardins d'un gymnase, situé près du temple d'Apollon Lycéen : d'où le nom de Lycée. Les élèves affluèrent. Aristote enseignait en marchant : de là le nom de péripatéticiens, donné à ses disciples.

En 322, Alexandre mourut. Aristote, qui n'était pas citoyen d'Athènes, fut accusé de macédonisme et d'impiété : pour empêcher un nouveau crime contre la philosophie, il céda l'école à Théophraste et se retira à Chalcis, en Eubée. Il y mourut l'année suivante, probablement de mort naturelle.

Aristote laissait de nombreux *ouvrages*, composés, pour la plupart, pendant les treize années de son enseignement à Athènes. Théophraste fut le premier héritier des manuscrits du Stagirite; il les remit à Nélée de Scepsis, qui les cacha longtemps dans un souterrain. De là, ils passèrent dans la bibliothèque d'Apellicon, où Sylla les prit et les emporta à Rome, en 87, comme un trophée de sa victoire. Le grammairien Tyrannion les copia : enfin Andronicus de Rhodes en fit une

édition classique, qui est passée entre les mains de milliers de commentateurs. Il est clair que leur transmission ne s'est pas faite sans altération, mais leur authenticité est généralement reconnue.

D'ailleurs tous ne nous sont pas parvenus. Diogène Laërce donne le titre de plus de quatre cents que nous n'avons plus, et qui représentaient, peut-être, l'enseignement ésotérique du philosophe. Parmi ceux qui nous restent, les principaux sont : la *Logique* ou les six traités qui composent l'*Organon*, la *Physique*, l'*Histoire naturelle des animaux*, le *Traité de l'Ame* ou la *Psychologie*, la *Métaphysique*, les *Morales*, la *Politique*, la *Rhétorique* et la *Poétique*. On dirait presque une encyclopédie des sciences modernes. C'est à peu près dans l'ordre où nous venons d'énumérer ces ouvrages, que nous allons les parcourir. La logique, qui est l'étude de la pensée même, les précède tous ; elle est comme le vestibule de la philosophie.

II. La logique ou l' « Organon ». — Le mot n'est pas d'Aristote, mais il désigne six de ses ouvrages : le traité des *Catégories*, celui de l'*Interprétation* ou l'*Herménéia*, les *Premiers* et les *Derniers analytiques*, les *Topiques* et les *Réfutations sophistiques*.

1° Le plan de l'*Organon* est aussi simple qu'il est rigoureux. Le but de tout l'ouvrage est le raisonnement démonstratif, générateur de science, et l'objet des *Derniers analytiques*. Mais la démonstration n'est possible que par le syllogisme : les *Premiers analytiques* en font l'étude. A son tour, le syllogisme suppose la proposition : elle fait l'objet de l'*Herménéia*. Enfin la proposition requiert les termes simples : ils sont classés dans les *Catégories*. Quant aux *Topiques* et aux *Réfutations sophistiques*, qui ont pour objet soit le syllogisme probable, soit le syllogisme sophistique, il est clair que ces deux traités sont l'appendice naturel du syllogisme démonstratif, et sont bien à leur place après les *Derniers analytiques*. L'unité de l'*Organon* est donc incontestable.

Un traité sur *le Genre et l'espèce* faisait l'étude des cinq prédicables : le genre, l'espèce, la différence, le propre et l'accident, comme le traité des *Catégories* celle des dix prédicaments. Il ne nous est pas parvenu et l'*Isagoge* de Porphyre a été composé pour y suppléer.

Résumer la doctrine de ces six traités serait reproduire les ouvrages de logique les plus modernes. Ainsi, ce qu'Euclide fera bientôt pour la géométrie, Aristote le fait déjà pour la logique. Législateur de l'esprit humain, il trace les lois auxquelles aucune intelligence ne peut se soustraire. Plus de deux mille ans après Aristote, un fameux critique de la raison, Kant, est obligé de le reconnaître : « La logique possède le caractère d'une science exacte depuis fort longtemps, puisqu'elle ne s'est pas trouvée dans la nécessité de reculer d'un pas depuis Aristote. Ce qu'il y a encore de remarquable, c'est qu'elle semble, selon toute apparence, avoir été complètement achevée et perfectionnée dès sa naissance. »

2° On objectera peut-être que toute une partie de la logique, la *critériologie*, est demeurée étrangère à Aristote. Il n'en est rien. La critique n'a pas été omise par le Stagirite ; seulement elle n'est pas dans l'*Organon*, elle est ailleurs. Le fondement de la certitude, Aristote en a fait une question de métaphysique.

Dans la critique, il faut distinguer une partie négative ou la réfutation du scepticisme, et une partie positive ou une théorie de la connaissance, avec l'emploi d'une méthode qui soit à l'abri de cette dangereuse erreur. Eh bien ! qu'on lise les premiers livres de la *Métaphysique*, et on y trouvera d'abord une réfutation approfondie du scepticisme, qui passe à bon droit pour un chef-d'œuvre : la critériologie moderne a puisé là ses arguments. La théorie des idées de Platon et la sophistique de Protagoras y sont tout spécialement prises à partie : c'est la critique de l'idéalisme et du sensualisme de cette époque. Si la critique moderne s'est enrichie de plusieurs autres erreurs, nées depuis, et s'oblige à les réfuter, c'est un mince profit et un résultat tout négatif pour la philosophie.

Au demeurant, Aristote a mieux qu'une critique négative de la raison : sa théorie de l'origine de nos connaissances est la meilleure preuve de l'objectivité de nos idées. *Non reminiscimur autem*, dit-il à l'encontre de Platon ; au principe, l'âme est une table rase, en puissance de penser : il n'y a pas d'idées innées. L'âme a deux facultés, les sens et l'intellect : les sens saisissent immédiatement le particulier, les accidents des choses sensibles, indirectement le sujet substantiel ; et l'intellect sous les accidents perçoit leur nature ou essence et, par exemple, « ne voit pas Callias, qui est homme, mais l'homme, qui est en Callias. » — A cette théorie de l'origine de nos idées se rattache la méthode péripatéticienne. « Il ne suffit pas, dit Aristote, *De la locomotion*, c. I, de poser un principe d'une manière universelle, à l'aide de la seule raison ; il faut encore en montrer l'application à tous les faits particuliers et aux faits observables, qui eux-mêmes doivent nous servir à fonder des théories générales, et avec lesquels ces théories doivent, selon nous, toujours s'accorder. » Mieux encore qu'un résumé théorique, n'avons-nous pas la pratique d'Aristote ? Toujours il conduit sa raison dans les mêmes voies : partir des faits certains, de données positives des sens, — s'élever ainsi de la réalité aux principes universels, — tirer de là des conclusions qui auront la valeur objective de leurs principes : telles sont les trois étapes de sa méthode. Cette méthode est celle de la science même : l'induction en est la base, et donc, ce n'est pas Bacon, mais Aristote, qui est l'inventeur de la méthode inductive et de son principe fondamental.

III. La physique. — Par ce mot, les anciens entendaient la science qui a pour objet les êtres corporels, y compris l'homme, en tant qu'ils sont sujets au mouvement. La mathématique étudie aussi l'être corporel, mais à un degré plus élevé d'abstraction, indépendant de ses mouvements. Aristote n'a pas laissé de traité de mathématique ; mais sa physique n'est pas seulement une science expérimentale au sens moderne et une science complète de la nature ; elle en est surtout la philosophie. « Science et philosophie, dit Barthélemy Saint-Hilaire, je n'hésite pas à déclarer, pour la physique, qu'elle est une de ses œuvres les plus vraies et les plus considérables. » Du reste, en voici le plan : elle peut se diviser en deux parties, l'une générale, et l'autre spéciale.

1° Aristote commence par les *principes généraux :* le mouvement, voilà ce qui est commun aux êtres divers de la nature, et comme le substratum de leur existence. D'où vient, en effet, l'être nouveau, qui apparaît en ce monde ? Il ne peut venir que de l'être ou du non-être. Mais il ne peut venir de l'être, autrement il aurait existé déjà : il ne peut pas davantage venir du non-être, car rien ne vient de rien. Voici la solution du problème : l'être nouveau est en puissance dans la matière ; quand celle-ci est privée d'une forme, elle en acquiert une autre sous l'action d'un agent, qui agit toujours pour une fin. Nous avons ainsi les principes de l'être : la privation, principe négatif, la matière et la forme, principes positifs et intrinsèques, la cause efficiente et la cause finale, principes extrinsèques de toute existence physique. Or tout cela est impliqué dans la théorie du mouvement : en déterminer la nature, les espèces (mouvement substantiel, qualitatif et quantitatif, local), les conditions, les relations avec un moteur et un moteur immobile, les mesures qui sont le temps et l'espace, tel est l'objet des huit

Livres de la physique. Bien avant les modernes, Aristote a compris que le mouvement est le fait universel, et qu'ignorer le mouvement, c'est ignorer la nature : « il a eu, dit Barthélemy Saint-Hilaire, la gloire de fonder la science du mouvement. »

2° Après les principes généraux vient l'étude des *divers corps* soumis au mouvement. Ils sont de deux sortes : les corps célestes et les corps terrestres.

Les corps célestes sont l'objet du traité du *Ciel*. Ici nous retrouvons les préjugés de l'astronomie ancienne : la matière incréée, car le mouvement des cieux est éternel; l'inaltérabilité des astres : seuls les corps sublunaires sont sujets à la corruption; enfin le ciel, soumis au mouvement circulaire, comme étant le plus parfait, tandis que les astres, rivés à une des sphères célestes, tournent comme elles autour de la terre. Privé d'instruments d'observation, ce n'est plus d'après sa méthode ordinaire et par l'expérience qu'Aristote aborde une science qui se bornait encore à observer les mouvements apparents des astres : s'il connaît l'hypothèse plausible de Pythagore, il ne s'y rallie point et des raisons de convenance, un tour d'esprit particulier lui suffisent pour déterminer les lois de l'astronomie. Mais que d'éclairs de génie! quand, par exemple, il parle de la gamme des couleurs, quand il oppose la théorie des vibrations lumineuses à celle de l'émission, quand, après avoir accordé l'éternité au ciel, il lui refuse, au nom de la raison, l'immensité et déclare que le monde a des limites au delà desquelles il n'y a pas même le vide, mais une pure possibilité d'espace.

Les corps sublunaires, à la différence des corps célestes, sont soumis au changement. De là, comme préambule à l'étude des corps terrestres, un traité de la *Génération* et de la *Corruption* des substances et de leurs qualités actives et passives. C'est l'exposé de la chimie rudimentaire des anciens, mais étudiée à la lumière d'un système philosophique plus profond et plus sûr, celui de la matière et de la forme. Il n'admet que quatre éléments : la terre, l'eau, l'air et le feu; là, il se trompe; mais dans les combinaisons substantielles, il proclame que les éléments ou corps simples perdent leur propre forme : ici il a raison. — Suivent quatre livres sur les *Météores*, dans lesquels sont étudiés, d'après les lumières très bornées de l'époque, les corps et les phénomènes qui se forment dans les régions supérieures à la terre, comme la pluie, le nuage, les frimas, l'air, l'arc-en-ciel, etc. — C'est, avec un traité sur les *Minéraux*, qui est perdu, l'application au monde inanimé des principes posés dans l'ouvrage précédent, et, sur ce point encore, s'il n'a pas tout vu, Aristote a au moins entrevu et signalé deux sciences que les progrès modernes mèneront à leur perfection, la *Minéralogie* et la *Météorologie*.

Reste celle des organismes vivants qui constituent un monde supérieur aux êtres inanimés, celui des plantes, et surtout des animaux, parmi lesquels l'homme joue un si grand rôle. Leur étude est un champ plus accessible à l'observation et, quoique immense, Aristote en a exploré tous les aspects : — l'Histoire naturelle, dans son traité des *Plantes*, ses *Recherches sur les animaux* et son *Histoire des animaux*, au sujet desquels un seul homme a pu réunir tant et de si précises observations que Cuvier en était émerveillé; — l'Anatomie dans les *Parties des animaux;* — enfin la Physiologie comparée dans ses traités de la *Locomotion* et de la *Respiration*... On trouve dans ces ouvrages des planches anatomiques très nombreuses, des exemples de vivisection, l'étude de l'œuf, etc. Aristote « a beaucoup disséqué, dit l'éminent traducteur de ses œuvres, et l'on doit s'étonner qu'il se soit trompé si rarement dans des matières aussi difficiles. » C'est lui qui a posé, le premier, la distinction des organes et des tissus : en anatomie et en physiologie, il n'est « guère moins grand » qu'en psychologie.

En résumé, si Aristote s'est plus d'une fois trouvé en défaut dans l'étude des infiniment petits aussi bien que dans celle des infiniment grands, il a pourtant, lui aussi, scruté les diverses parties de l'univers, classé les sciences qui ont pour objet le *Cosmos* et, sans le secours du microscope, parcouru la série du règne animal, en arrachant à la nature bien des secrets. Surtout, et c'est ce côté qui nous intéresse, le savant dans Aristote ne se sépare pas du philosophe : chez lui, les sciences sont ramenées à leur principe supérieur, la distinction spécifique des minéraux, des plantes et des animaux; et, s'il insinue l'impossibilité, grâce à la forme substantielle, de la transformation des espèces, il enseigne aussi l'évolution rythmique des substances de l'univers vers le plus parfait. — Il est juste d'ajouter qu'il a admis, cependant, la génération spontanée, et dans la vie fétale de l'homme, le passage de la vie végétative à la vie sensitive, puis à la vie rationnelle.

IV. La psychologie ou le περὶ ψυχῆς peut être regardé comme le couronnement de la physique et servir de transition à la métaphysique. Il trouve lui-même son complément dans neuf petits traités, appelés *Parva naturalia* : de la *Sensation* et des *Choses sensibles*, de la *Mémoire* et de la *Réminiscence*, du *Sommeil* et de la *Veille*, des *Rêves*, etc. Ainsi parachevé, le περὶ ψυχῆς est une œuvre considérable, la gloire du Stagirite. « A notre avis, dit Barthélemy Saint-Hilaire, le Traité de l'âme a fondé la psychologie. »

L'ouvrage entier est divisé en trois livres.

Le premier, conformément au procédé historico-critique d'Aristote, commence et se continue par une réfutation des systèmes erronés, relatifs à la nature de l'âme. C'est la partie polémique et elle est dominée par la célèbre définition, donnée au début du livre suivant : « L'âme est l'acte premier du corps organisé, » *actus primus corporis organici, potentia vitam habentis;* définition commune aux plantes, aux animaux et à l'homme, et, pour ce dernier, spécialisée dans la suivante : *Anima humana est id quo vivimus, sentimus et intelligimus primo*. A la lumière de cette définition, Aristote dissipe les erreurs de ses devanciers, et principalement de Platon : *a*) la préexistence des âmes humaines : acte du corps, l'âme, destinée à l'informer, n'existe pas avant lui; — *b*) l'union accidentelle de l'âme avec le corps : l'âme, en étant la forme substantielle, ne constitue, avec lui qu'une seule nature; — *c*) la multiplicité des âmes : les formes sont comme les nombres, l'âme humaine, forme supérieure, contient en soi l'âme végétative et sensitive; — *d*) le phénoménisme de Pythagore : communiquant au corps la subsistance, elle n'en peut être ni la simple harmonie, ni l'accident; — *e*) surtout le matérialisme d'Empédocle, de Démocrite et autres qui veulent que l'âme soit un atome, un corps, composé de quatre ou six éléments; — *f*) enfin la métempsycose : l'âme, trouvant son individualité dans le corps qu'elle informe, ne peut plus en informer un autre.

Dans les deux livres suivants, Aristote expose sa doctrine qui comprend deux groupes de questions, les unes relatives à la nature de l'âme, les autres relatives à ses facultés : c'est la division naturelle de la psychologie. Mais la nature de l'âme, après ce qui a été dit dans le livre premier, est suffisamment déterminée dans les quatre premiers chapitres du second livre et tout le reste de l'ouvrage a pour objet les puissances de l'âme.

Elles sont au nombre de cinq : les puissances végétative, sensitive, intellective, appétitive et motrice, distinctes entre elles et distinctes aussi de l'essence de l'âme. — Les unes sont organiques, c'est-à-dire liées

à un organe dont elles sont l'acte informateur; telles sont les facultés végétatives, qui ont pour objet d'engendrer, de nourrir et de faire croître le corps; les sens externes, qui sont au nombre de cinq, ni plus ni moins; les quatre sens internes : le sens commun, l'imagination, l'estimative et la mémoire; l'appétit sensitif avec les passions de l'irascibilité et de la concupiscence, dont le cœur est le siège; enfin les facultés motrices. Leur étude, faite à la lumière de l'expérience accompagnée de détails physiologiques sur le corps, les organes des sens, est vraiment scientifique, irréprochable dans ses principes, et si précise sur certains points, par exemple, la mémoire et la réminiscence, que « les travaux d'Aristote peuvent encore aujourd'hui, après plus de vingt-deux siècles, être regardés comme les plus complets et les plus exacts. » — Au-dessus des facultés du composé, il y a les facultés inorganiques, l'intellect et l'appétit rationnel et libre. C'est là l'esprit, le νοῦς, et le νοῦς est distinct du corps : ὁ δὲ νοῦς χωριστός. Il ne vient pas du corps, comme les autres âmes de la plante et de l'animal, mais du dehors : θύραθεν ἔοικεν. Il est indépendant du corps dans ses pensées, qui, ne pouvant être le produit de la matière, sont spirituelles. Enfin le νοῦς survit au corps. — Cependant il s'est trouvé des auteurs pour accuser Aristote de sensualisme et prétendre qu'il avait nié l'immortalité de l'âme. A. Farges, *Le cerveau*, p. 490, a vengé le Stagirite de cette accusation : « Il faut savoir beaucoup de gré à M. Farges, dit Barthélemy Saint-Hilaire, d'avoir mis en pleine lumière la pensée (le spiritualisme) d'Aristote; les passages qu'il cite avec complaisance sont parfaitement décisifs. »

Ainsi, origine immatérielle, spiritualité, immortalité de l'âme, ce sont là trois thèses, non pas exposées avec l'ampleur de Platon dans le *Phédon*, mais avec la concision ordinaire du Stagirite, en parfaite harmonie avec sa théorie de l'origine des idées et sa conception éthico-théologique dont nous allons parler.

V. La métaphysique. — Philosophie première, tel est, avec celui de sagesse, le nom qu'Aristote donnait à la science des choses supérieures aux choses physiques, qui se présentent après ces dernières à l'examen du philosophe. Mais ses éditeurs intitulèrent « περὶ τῶν μετὰ τὰ φυσικά » le recueil des quatorze livres ou opuscules dans lesquels ces questions sont exposées. De là le nom de métaphysique.

1° Les douze premiers livres roulent autour de quatre questions principales, l'être, les propriétés de l'être, les divisions et les causes de l'être.

L'être n'est ni le néant ni le pur possible. L'essence le détermine, mais l'existence le réalise, en le faisant passer de la puissance à l'acte; et, à cette occasion, est exposée la célèbre théorie de l'acte et de la puissance. C'est pour l'avoir ignorée que les prédécesseurs d'Aristote s'embarrassent dans toutes sortes de difficultés, les uns proclamant le perpétuel devenir avec Héraclite, les autres avec Parménide l'immobilité absolue de l'être.

Les propriétés de l'être, l'unité, la vérité, la bonté — avec les notions connexes comme l'infini, ou opposées comme la fausseté, le mal — toutes sont analysées avec précision. Il n'y manque ni l'idée du beau, ni même des vues pratiques sur l'art : l'artiste doit imiter la nature « en l'idéalisant » : l'expression est d'Aristote.

Les dix catégories ont une portée ontologique plus encore qu'une portée logique. On n'est donc pas surpris de les voir revenir en métaphysique et diviser les êtres, avant de diviser les notions premières de l'esprit.

Enfin la définition des mots : principe, cause, nature, éléments, conduit à la célèbre division des causes. Plus exact que Platon, Aristote ramène l'idée à la cause formelle et réduit les causes à quatre : les causes matérielle, formelle, efficiente et finale, montrant par beaucoup d'exemples l'exactitude de sa classification.

Telle est la métaphysique péripatéticienne : elle est complète, mieux que cela, riche de sa propre histoire, car elle débute et se continue par une critique des systèmes philosophiques qui ont précédé celui d'Aristote. Histoire doublement précieuse : elle supplée ici aux documents qui font défaut sur les temps anciens, et reste une invitation permanente à faire en chaque science l'étude scrupuleuse du passé. Aristote en métaphysique caractérise si bien les ioniens, les pythagoriciens, les éléates, les sophistes et Platon, qu'ici encore il a créé une science nouvelle et mérité le nom de premier historien de la philosophie.

2° Arrivé au XII^e^ livre de sa *Métaphysique*, Aristote revient sur la notion de substance, et établit que, parmi les substances, il y en a une, éternelle et immuable, c'est Dieu. La philosophie première peut donc s'appeler aussi *théologie*, puisqu'elle est la science du divin, c'est-à-dire de l'existence et de la nature de Dieu.

Dieu existe; le mouvement et l'ordre de la nature en sont la preuve. — Rien n'est manifeste comme le mouvement dans le monde, soit le mouvement (inaltérable) des cieux, soit les générations des substances sensibles. D'où vient ce mouvement? Leucippe n'en dit rien; faut-il avec Platon l'attribuer à l'âme du monde, mobile elle-même? Non, dit Aristote, le mouvement ne peut venir que d'un principe, capable non seulement de le produire, mais qui le produise effectivement; ce principe ne sera donc pas en puissance à se mouvoir, mais en acte uniquement et toujours; car, dans la série des mouvements subordonnés, on ne saurait remonter à l'infini. Le principe qui donne le mouvement aux autres êtres doit donc le produire sans le subir, c'est-à-dire être immobile : telle est la célèbre preuve du premier moteur. — L'ordre du monde, pour être moins apparent que le mouvement, ne pouvait échapper au regard sagace et exercé d'Aristote. Aussi, pour le philosophe, tout dans la nature le frappe d'admiration, car tout y a une fin. Il proclame et répète sous toutes les formes que « la nature ne fait rien en vain. » Il n'a que du mépris pour ces anciens théologues, qui attribuaient l'origine des choses à la nuit, au chaos, au néant, au hasard. « Il y a un pourquoi, une fin à toutes les choses qui existent dans la nature, et partant, il est clair qu'il y a une cause de même ordre. » Et c'est avec enthousiasme qu'il exalte cette grande parole d'Anaxagore, déclarant, au milieu de ses contemporains en délire, que le monde est régi par une intelligence.

L'essence de Dieu, moteur immobile et intelligent, c'est d'être un acte pur ou la pensée de la pensée. « Nous nommons Dieu un vivant éternel et parfait, parce que la vie continue, éternelle, est en lui, » et cette vie, c'est la pensée en soi : νόησις νοήσεως νόησις. Infiniment parfait, Dieu est un : « Le premier moteur est un et numériquement et formellement, » dit-il, en rappelant le vers d'Homère : « La multiplicité des chefs ne vaut rien : qu'un seul gouverne. »

Après cela, on s'étonne de ne pas l'entendre proclamer bien haut l'existence de la divine Providence. Il reste et on peut affirmer que la Providence est dans l'esprit général de sa philosophie; elle ressort de sa doctrine sur le hasard, qu'il proscrit sans rémission, et de l'ordre qu'il voit partout dans l'univers.

VI. — Morale et politique. — La *Morale à Nicomaque* et la *Politique* d'Aristote sont deux chefs-d'œuvre, deux d'entre les plus beaux livres de l'antiquité et même de tous les temps.

1° La *Morale* comprend, outre les principes généraux, les devoirs particuliers de l'individu et, en dix livres, nous offre un traité à peu près complet d'éthique naturelle.

a) La fin de l'homme est le bonheur : c'est la pensée commune de Socrate, de Platon et d'Aristote. Or le bonheur n'est pas une simple qualité, car l'homme endormi serait heureux, il consiste dans une opération, dans l'exercice de notre activité, dans l'acte bon lui-même, εὐπραξία, et l'acte bon, en tant qu'il nous perfectionne, c'est notre béatitude, εὐδαιμονία. Celle-ci, d'ailleurs, pour Aristote, ne va pas sans jouissance, même ici-bas, mais le plaisir, ἡδονή, n'est qu'un complément, un « épiphénomène » et, comme dans la plante, la fleur ou le fruit de nos actes bons. S'il en est ainsi, le bonheur parfait, la félicité, consistera dans l'exercice de nos facultés les plus élevées : la contemplation de l'esprit, telle est la fin de l'homme.

b) Le bien moral n'est donc ni la vie, qui est commune à l'homme et aux plantes, ni la sensibilité, qu'il partage avec les animaux; c'est ce qui convient à l'homme en tant qu'homme. La morale d'Aristote tend précisément tout entière à la pratique de ce bien de l'homme comme tel. Ce n'est pas la morale de l'intérêt, comme on l'a prétendu quelquefois; elle vise plus haut, le bien honnête lui-même.

c) La recherche habituelle du bien moral est la vertu. Or la vertu ne consiste pas dans la science : elle dépend de notre liberté. C'est une habitude acquise qui nous porte à choisir le milieu entre les extrêmes, d'après les règles de la prudence. Remarquons qu'Aristote ne dit pas, comme on le lui prête, qu'il faille rester dans la médiocrité : il dit que le bien moral doit être fixé par la raison et qu'ordinairement elle le trouve dans un juste milieu.

d) Il y a quatre vertus, la prudence, la tempérance, la force et la justice. Aristote en fait une analyse complète depuis le livre III^e^ jusqu'au livre VI^e^. Les deux livres suivants nous donnent la théorie de l'amitié : nulle part Aristote ne se montre plus aimable. L'amitié avec la justice résume les devoirs de l'homme vis-à-vis de ses semblables.

e) Le dernier livre revient sur la suprême félicité de l'homme et l'excite au bien par la pensée du bonheur. Est-il éternel? Aristote ne le dit pas explicitement. Mais cette éternité est la sanction désirable et elle est au moins indiquée par Aristote. Écoutons ces belles paroles : « C'est chose divine que la pensée, ce serait là le bonheur parfait en y ajoutant toutefois la durée parfaite de la vie. Il ne faut (donc) pas n'avoir, étant homme, que des pensées humaines, et mortel, que des pensées mortelles : il faut, autant qu'il est en nous, atteindre l'immortalité, » en pensant à des choses qui ne périssent pas.

2° La *Politique* d'Aristote a un grave défaut : comme Platon, le Stagirite accorde trop à l'État, spécialement dans l'éducation, et lui sacrifie l'individu : c'est, en germe, le socialisme d'État. Il va même jusqu'à permettre de sacrifier les enfants mal conformés. Enfin il déclare naturel l'esclavage en ce sens, du moins, qu'il y a des hommes si dépourvus des dons de la nature qu'ils ne sont faits que pour obéir.

A ces énormités près, tout est à louer dans la *Politique* d'Aristote : la méthode et les principes. — Dès le I^er^ livre, on s'aperçoit qu'il n'a pas conçu ses vues *a priori* et qu'il ne tend pas à un idéal chimérique, comme Platon; il avait réuni les constitutions de 158 États, malheureusement perdues pour la plupart. Le second livre est une polémique contre le communisme de Socrate, et un examen des lois de Phaléas de Chalcédoine, d'Hippodame de Milet, de Lycurgue et de Solon. Ainsi, c'est sur les faits qu'il appuie ses conclusions.

Voici les principales : la société est nécessaire à l'homme : à moins qu'il ne devienne un dieu et tant qu'il ne sera pas une brute, il y est tenu par la loi naturelle. — La propriété et la famille sont les deux bases de la société : Aristote condamne sévèrement le communisme. — La fin de l'État est de rendre l'homme vertueux en faisant régner la justice : sans elle, la société ne peut durer, car l'homme est le premier et le plus méchant de tous les animaux. — Il y a trois formes de gouvernement, la royauté, l'oligarchie et la démocratie : la royauté, tempérée de démocratie et d'aristocratie, est la meilleure en soi; mais les circonstances peuvent amener à choisir aussi l'une des deux autres, qui sont bonnes et peuvent même, en fait, quelquefois, être meilleures que la première. Quelle sagesse dans les conseils donnés pour la conservation de chacune de ces formes! D'après lui, c'est l'inégalité des classes, dont les unes possèdent tout et les autres rien, qui amène les séditions. — Il ne manque même pa à la *Politique* d'Aristote un essai de droit international, et la guerre injuste y est condamnée.

Nous ne pouvons que signaler ici la *Poétique* et la *Rhétorique :* la pensée, d'après Aristote, est toujours *spéculative, pratique* ou *poétique.*

VII. Caractères de la philosophie d'Aristote. — « En terminant ce prodigieux tableau, dirai-je avec Barthélemy Saint-Hilaire, je ne puis trouver de mots pour égaler et rendre le sentiment d'admiration qui me pénètre. Je répète avec Leibnitz : *profundissimus Aristoteles.* » Il a creusé l'essence de bien des choses, découvert des aspects nouveaux, et grande est la somme d'idées originales qu'il a léguées à la postérité sur tous les sujets : génie universel et vraiment encyclopédique, il a mené de front toutes les sciences, les distinguant les unes des autres et organisant en un vaste système l'ensemble des connaissances humaines. — Mais nécessairement, il faut pour des idées neuves une langue nouvelle; de là ces mots de syllogisme, d'acte et de puissance, de matière et de forme, de catégories, d'acte pur, toute une terminologie, enfin, dont la concision n'a d'égales que la limpidité, la justesse et la fécondité. « Aristote, dit Bossuet, a parlé divinement. Il a créé la langue scientifique, parce qu'il a créé la science : la philosophie avec ses diverses parties, la logique, la métaphysique, l'histoire de la philosophie, l'histoire naturelle, la rhétorique et la poétique réveillent le nom de celui que les siècles ont appelé par antonomase le Philosophe ». Saluons en lui : « le législateur de l'esprit humain »; « les étiquettes de ses livres sont restées, pendant près de deux mille ans, les divisions de la science elle-même » (Renan). Son principal titre de gloire, c'est peut-être d'avoir doté l'intelligence d'une logique presque infaillible, d'une méthode exacte et sûre, d'un art, enfin, qui a été l'origine de tant et de si beaux ouvrages.

Aussi, malgré certaines lacunes sur l'origine et l'immortalité de l'âme et sur la Providence, selon nous, Aristote est supérieur à Platon : s'il n'est pas aussi poétique, il est aussi hardi et il est plus profond, plus précis, plus didactique et plus sûr. A la forme dialoguée, il a substitué l'exposition claire et raisonnée; à la méthode *a priori*, la méthode expérimentale : deux gains définitifs pour la philosophie. C'est grâce à sa méthode qu'il a échappé à l'idéalisme sans tomber dans le sensualisme et maintenu la spiritualité de l'âme sans verser dans l'ultra-spiritualisme. Sans doute Platon a des intuitions presque divines : mais chez lui la philosophie est subordonnée à la morale, la science au bien : c'est un moraliste et un mystique. Aristote observe, raisonne, aime la vérité pour elle-même : c'est un savant, un penseur, un philosophe. Tous les deux ont des erreurs communes, par exemple la matière incréée, l'esclavage, le socialisme. Mais Aristote n'a pas de ces vices de méthode et de principes qui ont leur retentissement dans tout le reste de la science.

La philosophie d'Aristote sera plus facile à épurer

que celle de Platon, elle contient plus d'éléments propres à constituer la philosophie chrétienne.

Opera omnia Aristotelis, græce et latine, Paris, 1848-1869, 5 vol. in-4°; *Œuvres d'Aristote traduites* par Barthélemy Saint-Hilaire, Paris, 1837-1892, 35 vol.; Saint Thomas, *Commentaria in Arist.*, Paris, 1875; Salvatore Talamo, *L'aristotélisme de la scolastique*, trad. franç., Paris, 1876; Clod. Piat, *Aristote*, Paris, 1903, coll. des « Grands Philosophes ».

D. Barbedette.

ARMAND (lat. *Armandus, Ormondus, Auremondus*)— D'après une théorie de dom Chamard, dans son *Histoire ecclésiastique du Poitou*, II, 171, ce nom de saint serait une déformation d'*Ormond* (alias *Ruremond*), les Poitevins de la campagne donnant souvent le son de *a* à la voyelle *o*.

Ormond, encore enfant, fut présenté par une pauvre femme à saint Junien, fondateur de l'abbaye de Mairé en Poitou. L'enfant fut baptisé, élevé dans l'abbaye, y devint moine, et, à la mort du fondateur, ses frères en religion, édifiés de ses vertus et de ses exemples, le choisirent pour abbé. Ormond gouverna avec sagesse et fut vénéré comme un saint après sa mort survenue vers 597.

J. Baudot.

ARMÉE DU SALUT.— Fondée à Londres par le Rév. William Booth en 1865, cette institution ne s'est désignée que plus tard sous le nom qu'elle porte aujourd'hui. L'Armée du Salut a une organisation toute militaire. Son fondateur et la femme de celui-ci portaient les titres de « général » et de « maréchale ». Il y a toujours un « général » à la tête de l'armée; les membres sont des « soldats »; les chefs, des « officiers » de divers grades. On ne parle que de « quartier général international », de « quartier général territorial », de « postes », d' « école militaire »; on fait usage du tambour, on revêt un « uniforme », etc. Mais l'Armée du Salut n'entend combattre que le péché, le mal sous son double aspect matériel et moral, comme elle ne veut étendre que le règne de Dieu Dans la jolie « salle centrale » qu'elle possède à Paris, 42, rue de Provence, au dessus de belles peintures représentant l'Enfant prodigue et son père qui lui pardonne, se lisent, en grosses lettres, ces paroles du *Pater* : « Notre Père qui es aux cieux, que ton règne arrive. » Il y a des « officières » aussi bien que des « officiers » et le rôle, l'influence des premières ne le cède en rien à l'influence, au rôle des seconds. Dans les réunions, elles parlent et agissent de la même façon et avec la même autorité.

Ces réunions, — où le public est souvent admis et où il se rend parfois dans l'intention de s'amuser de la réclame tapageuse des salutistes et des naïfs « témoignages » ou confessions publiques des pécheurs que saisit l'Esprit de Dieu et qui proclament leur foi au pardon mérité par le Christ, — comportent le chant de cantiques faciles, la prière, quelque allocution bien sentie et les « témoignages » dont on vient de parler. Il n'est pas rare de voir un converti ou une convertie se détacher de l'assistance et venir s'agenouiller au « banc des pénitents », pour recevoir ensuite, s'il est besoin, les conseils et les encouragements de l'officier ou de l'officière en service. Ni cène ni baptême ne se pratiquent dans les réunions de l'Armée du Salut. C'est que, comme l'écrit M Salomon Reinach, *Orpheus*, 7e édit., Paris, 1909, p. 585, « issue du méthodisme, elle a peu à peu perdu son caractère confessionnel, pour concentrer ses efforts sur la moralisation des basses classes; l'esprit qui l'inspire aujourd'hui est presque celui des unitaires. » Un salutiste de marque me déclarait naguère que les diverses confessions chrétiennes, d'accord sur le *fond*, ne se distinguent que par la *forme* et que celle-ci n'a qu'une importance relative et secondaire : l'Armée du Salut ne s'attache qu'au fond du christianisme, ajoutait-il, au sentiment du péché, au repentir et à la foi au Christ qui nous vaut le pardon de Dieu.

Le drapeau de l'Armée du Salut, déclare un document officiel, flotte sur soixante-seize pays et colonies. Elle ne compte pas moins de 1 300 institutions sociales, que dirigent près de 4 000 officiers. Ses hôpitaux et maternités, ses crèches et orphelinats, ses asiles de nuit et ses hôtelleries, ses chantiers pour sans-travail, ses écoles, etc., se chiffrent par centaines. Partout, surtout en Angleterre, elle mène une active campagne contre l'alcoolisme. On ne peut nier qu'elle ait fait et qu'elle fasse encore du bien dans les bas-fonds de Londres ou de New-York et d'ailleurs.

L'Armée du Salut française, dirigée par un lieutenant-commissaire et sa femme, s'est constituée en association selon la loi du 1er juillet 1901. Elle est admise en France au nombre des sociétés qui peuvent recevoir, dans leurs maisons de réforme, des mineures de moins de dix-huit ans.

J. Bricout.

ARMÉNIE. — Ce pays forme un quadrilatère entre les deux mers Noire et Caspienne, le Taurus et le Caucase. « Les Arméniens, même schismatiques, sont fiers que leur pays ait reçu la foi chrétienne de saint Grégoire l'Illuminateur. » Léon XIII, *Paterna caritas*, 25 juillet 1888. Plusieurs ont fait précéder saint Grégoire par saint Thomas, saint Barthélemy, saint Thaddée, et surtout par le roi Abgar. Tour à tour, Perses, Arabes, Mongols ont persécuté ce peuple, qui a partiellement dévié au monophysisme. Divers essais d'union avec les grecs, surtout au temps de Manuel Commène, n'aboutirent pas. Les relations avec Rome sont aussi intermittentes ; plus fréquentes au XIVe siècle, lors de l'effort des *unitores*, qui se rattachaient aux dominicains, mais dont les incontestables vertus étaient desservies par un zèle trop étroit et latinisant. Benoît XII enquêta sur un certain nombre d'erreurs attribuées aux Arméniens. Ils vinrent à Eugène IV, « priant le chef de compatir à ses membres, le pasteur de rassembler son troupeau, le fondement de l'Église de les soutenir. Et montrant leur symbole et leur foi, ils demandaient : s'il y a quelque erreur, instruisez-nous. » Léon XIII, *loc. cit.* La Constitution conciliaire, *Exultate Deo* (22 nov. 1439), leur fut donnée. Le projet de Grégoire XIII d'appeler à Rome de jeunes Arméniens fut réalisé partiellement par Urbain VIII, mais plus grandement par le Collège arménien de Léon XIII. Le patriarche Jacques IV meurt sur la route de Rome (1680) en laissant une profession de foi parfaitement catholique; peu après, le patriarche Alexandre Ier († 1709) s'était également uni à Rome. A la même époque, Pierre Mékitar, de Sébaste, converti, fonde une congrégation arménienne, qui se rattache aux bénédictins, et qui se fractionne en deux branches : l'une à Venise, l'autre à Vienne. Le patriarcat catholique arménien date du patriarche Abraham reconnu à Rome par Benoît XIV (1742). En face du patriarche civil, chef des catholiques, — laïque ou prêtre, — institué par les Turcs à Constantinople, Pie VIII créa pour les Arméniens catholiques de Constantinople un archevêque-primat. Sous Pie IX, la dignité civile, le patriarcat du Liban, l'archevêché de Constantinople sont réunis entre les mains de Mgr Hassoun. Bulle *Reversurus*, 1867. Pendant le concile du Vatican, un schisme s'éleva, qui ne fut terminé qu'en 1879, par la soumission de Kupilian. Les Arméniens catholiques relevaient de quatre archevêchés : Constantinople (patriarcat), Alep, Mardin, Sivas et Jokat, de douze évêchés, et neuf vicariats patriarcaux. Il y avait depuis Urbain VIII (1635) un patriarche arménien catholique à Lemberg, pour les Arméniens de Pologne et des pays voisins.

Des patriarches mon physites se trouvent : 1° à Etschniadzin, pour les pays russes; 2° à Sis, pour les pays de Cilicie, Syrie, Palestine et Égypte; 3° à Agthamar, pour l'île de Van; 4° à Constantinople (depuis Mahomet II); celui-ci avait l'autorité civile sur la nation arménienne de l'empire turc.

Sur une population de 3 millions environ, on évaluait avant la guerre le nombre des catholiques à 50 ou 60 000, les protestants à 40 ou 50 000; le reste est arménien non uni.

Les missions sont réparties entre dominicains, à Mossoul; capucins, à Diarbékir; jésuites, en Petite-Arménie, et lazaristes. Apostolat laborieux, à raison de la fourberie des indigènes, et rendu plus difficile à l'avènement des Jeunes Turcs.

On sait la recrudescence des massacres d'Arménie au cours des trente dernières années. Ce que Léon XIII disait en 1895 : « C'est un spectacle terrible et douloureux, que celui de ces villages ensanglantés, de ces villes et de ces régions dévastées par le fer et le feu, » *Alloc. aux cardinaux*, 20 novembre, a été reproduit aux massacres d'Adana en 1909 où les Jeunes Turcs avaient un dessein formel d'extermination. V. le discours de M. Frédéric Masson, à l'Académie française, le 8 décembre 1910. Prix de vertu accordés au consul et aux missionnaires. Les massacres qui ont eu lieu pendant la guerre, en 1915, ont probablement coûté la vie à un million d'arméniens. Les évêques, grégoriens et catholique, étaient tués sur l'ordre du gouvernement jeune turc. La période qui a suivi la révolution russe n'a pas été moins trouble; les traités signés en Europe n'assuraient guère la paix; le pacte signé à Kars (octobre 1921) entre la Turquie et les Républiques bolcheviques d'Arménie, Géorgie, etc., aboutit à consommer la destruction des missions d'Arménie.

L. Petit, *Arménie*, dans *Dict. de théol. cath.*, t. I, col. 1888-1968 ; Tournebize, *Histoire de l'Arménie ; Catholic encyclopedia;* Lettre de Mgr Chauri, dans les *Nouvelles religieuses*, 1918, 30.

J. DUTILLEUL.

ARNAULD. — Antoine Arnauld, le célèbre avocat qui, en 1594, plaida, au nom de l'Université, contre les jésuites, eut vingt enfants. Dix seulement d'entre eux survécurent assez pour être mêlés aux affaires du jansénisme : quatre fils et six filles. L'aîné fut cet Arnauld d'Andilly qui introduisit dans la famille l'abbé de Saint-Cyran; le dernier venu des vingt enfants, né en 1612, fut Antoine Arnauld, ou, comme disaient déjà ses contemporains, le grand Arnauld. Des six sœurs, qui furent toutes religieuses à Port-Royal, la plus fameuse est la deuxième, Jacqueline, connue sous le nom de Mère Angélique, abbesse et réformatrice de Maubuisson et de Port-Royal.

Antoine Arnauld fils s'était « converti » sous l'influence de l'abbé de Saint-Cyran, alors emprisonné au donjon de Vincennes. Ce docteur en Sorbonne et prêtre qui était, selon le mot d'un contemporain, « un petit homme noir et laid, » fut tout ensemble un orateur, un écrivain, un polémiste et un organisateur de grand mérite.

« L'occasion de son premier livre, qui devait le rendre célèbre tout à coup, écrit M. Ferrand Mourret, *Histoire générale de l'Église*, t. VI, Paris, 1920, p. 372-374, se trouva dans un vulgaire cas de conscience débattu entre deux amies de Port-Royal, la marquise de Sablé et la princesse de Rohan-Guéméné. Ces deux dames, ayant été invitées à aller au bal un jour où elles devaient communier, consultèrent leurs confesseurs respectifs. Mme de Guéméné, précédemment dirigée par les jésuites, venait de prendre comme directeur de sa conscience M. de Saint-Cyran, et consultait aussi M. Singlin (l'orateur du parti janséniste). Mme de Sablé, quoique déjà très attachée à Port-Royal, s'adressait encore, pour la conduite de son âme, à un Père de la Compagnie de Jésus, le P. de Sesmaisons. La première, alléguant le règlement de vie qu'elle tenait de son directeur janséniste, s'excusa de ne point accepter l'invitation à danser; la seconde, se conformant à la direction spirituelle du père jésuite, se rendit au bal, et, le lendemain, soumit le cas de conscience au P. de Sesmaisons, à qui elle communiqua le règlement de vie imposé à son amie. » Celui-ci, aidé de deux confrères, entreprit de combattre les principes de Port-Royal dans un petit livre intitulé : *Question s'il est meilleur de communier souvent que rarement.* Antoine Arnauld eut connaissance de ce qui se préparait. Comment osait-on admettre à la communion ceux « qui sont remplis de l'amour d'eux-mêmes et attachés au monde » ? Comment, encore, osait-on invoquer « comme la meilleure règle de regarder ce qui est conforme aux anciennes coutumes de l'Église »? Mais toute l'antiquité était contraire à la thèse de ses adversaires!

De la fréquente communion, outre de nombreuses lettres d'approbation d'évêques ou de docteurs et un très long avertissement, comprenait trois parties, où se mêlaient, à doses inégales, la théologie positive, la morale et l'ascétique. On y insistait sur les dispositions que, d'après les Pères, il faut apporter à la communion; on s'efforçait d'y démontrer que la communion doit être précédée de la pénitence; on y étudiait les meilleurs moyens à prendre pour communier utilement. Cela formait un gros in-4° et portait en sous-titre ces mots : *Où les sentiments des Pères, des papes et des conciles touchant l'usage des sacrements de pénitence et d'eucharistie sont fidèlement exposés.*

« L'ouvrage, dit encore M. Mourret, méthodiquement ordonné, écrit d'un style froid, mais clair, parsemé de très belles citations des Pères, eut un immense succès. Depuis l'*Introduction à la vie dévote*, qui avait paru une quarantaine d'années auparavant, aucun ouvrage de spiritualité n'avait obtenu une pareille vogue. Le livre fut mis en vente à la fin de l'été 1643. La princesse Marie de Gonzague, qui prenait les eaux de Forges, en fit ses délices. Des lettrés, comme le docteur Pallu, le dévorèrent. « Ce livre, dit Sainte-Beuve, fit éclat au milieu de ce beau monde des eaux, comme ferait de nos jours quelque roman à la mode. »

Le savant jésuite Denis Petau ne tarda pas à montrer qu'Antoine Arnauld interprétait mal certains textes et en omettait d'autres; mais son travail, pesamment écrit, au dire de Racine, « demeura chez le libraire. » Néanmoins, un revirement d'opinion se produisit bientôt. Arnauld se décida donc à soumettre son ouvrage au jugement du pape. Dans un décret, publié le 24 janvier 1647, Innocent X se borna à déclarer hérétique une phrase sur saint Pierre et saint Paul qui semblait « supposer une égalité complète entre ces deux apôtres. » Plus tard, en 1690, cinq propositions extraites presque textuellement de la *Fréquente* figuraient parmi les trente et une propositions condamnées par Alexandre VIII.

Les sages et les saints n'attendirent pas pour se séparer de Port-Royal. Tel Olier, curé de Saint-Sulpice. Tel aussi saint Vincent de Paul. Celui-ci avait été l'ami de Saint-Cyran; mais le mal produit par le livre d'Arnauld le détacha pleinement de la secte. « Il est vrai, écrivait-il dans une lettre du 20 septembre 1648, qu'il n'y a que trop de gens qui abusent de ce divin sacrement, et moi, misérable, plus que tous les hommes du monde. Mais la lecture de ce livre, au lieu d'affectionner les hommes à la fréquente communion, en retire plutôt... Saint-Sulpice a trois mille communiants de moins que les années passées... Il peut être ce que vous dites, que quelques personnes ont pu profiter de ce livre en France et en Italie; mais d'une

centaine qui en ont peut-être profité à Paris, en les rendant plus respectueux à l'usage des sacrements, il y en a pour le moins dix mille à qui il a nui tout à fait. » Saint-Lazare et Saint-Sulpice prêtaient ainsi main-forte à la Compagnie de Jésus. Malheureusement, en dépit de leurs efforts, bientôt soutenus par la Sorbonne, l'épiscopat, la royauté et le Saint-Siège, le livre d'Arnauld ne cessa pas de ravager plus ou moins les âmes. Quel mal il a fait depuis bientôt trois cents ans! On ne le lit plus guère, mais son esprit, qui si longtemps, dans une certaine mesure, a animé trop de prêtres et de fidèles, n'a pas encore pleinement disparu. Il y a tout lieu d'espérer, néanmoins, que le salutaire décret de Pie X sur la communion fréquente et quotidienne finira par en avoir entièrement raison.

Sur le rôle d'Arnauld dans la composition des *Provinciales*, voir PASCAL.

Le grand Arnauld, en un temps où la paix semblait être revenue dans l'Église de France, avait reçu du nonce le conseil d' « employer sa plume d'or à la défense de l'Église. » Lui et ses amis se montrèrent dociles à cette si honorable invitation. « Ils firent, lisons-nous dans Mourret, *op. cit.*, p. 394, 395, de cette période de paix une période féconde en œuvres d'apologétique, d'édification et d'érudition. *La perpétuité de la foi de l'Église catholique touchant l'eucharistie* fut la plus importante de leurs publications. » Les premier, second et troisième volumes parurent de 1669 à 1676; ils étaient l'œuvre d'Arnauld et surtout de Nicole. Les deux derniers, dus à Renaudot, ne virent le jour qu'en 1711 et 1713. La *Perpétuité* obtint un grand succès, en dépit des ministres protestants Claude et Jurieu qui essayèrent vainement d'y répondre. Et elle le méritait. Car, ainsi que le déclarait Bossuet, dans l'approbation qu'il en donna, « ce livre est très conforme à la foi catholique, et très propre à y ramener ceux qui s'en sont écartés. »

Je n'insisterai pas davantage ici sur le rôle que joua Antoine Arnauld dans l'histoire du jansénisme de son temps; on y reviendra dans d'autres articles : JANSÉNISME, etc. Il passa les quinze dernières années de sa vie sur la terre étrangère : pour assurer sa liberté, qu'il croyait menacée, il avait volontairement quitté la France. Il mourut à Bruxelles, en 1694, âgé de quatre-vingt-deux ans. Après lui, c'est son ami l'oratorien Pasquier Quesnel qui prit la direction du parti janséniste.

J. BRICOUT.

ARNOBE, surnommé l'Ancien (pour le distinguer d'un Arnobe le Jeune qui vécut au v^e^ siècle), le maître de Lactance, professait avec succès la rhétorique à Sicca, ville de la Numidie proconsulaire, sous le règne de Dioclétien (284-305). D'abord païen dévot et convaincu, il embrassa le christianisme vers 295-296, et, pour rassurer l'évêque qui doutait de la sincérité de sa conversion, écrivit les deux premiers livres d'une apologie *Contre les gentils* (*Adversus nationes*) à laquelle plus tard (vers 300-303) il ajouta cinq autres livres. Après cela on ne sait guère plus rien de lui. Sa mort doit se mettre probablement en 327. — L'apologie *Contre les gentils* peut se diviser en deux parties. Les deux premiers livres justifient le christianisme contre le reproche d'être la cause de toutes les calamités qui accablent l'Empire. Les cinq derniers sont un réquisitoire virulent contre le paganisme, dont ils dénoncent les erreurs, l'immoralité, le culte déraisonnable et ridicule. La philosophie n'est guère mieux traitée.

Arnobe est un auteur loyal, très érudit, qui connaît à fond le paganisme : c'est un écrivain habile, plein de verve et d'entrain, pas toujours correct, volontiers moqueur et caustique, d'une lecture intéressante. Mais sa philosophie et sa théologie laissent beaucoup à désirer. Son christianisme n'est presque qu'un simple monothéisme spiritualiste. En philosophie, il est pessimiste, ne croit ni à la création de l'âme par Dieu, ni à son immortalité naturelle, ni à la valeur de la raison. Il déprime à l'excès l'homme et la société qu'il a fondée. A ce point de vue, c'est un précurseur de Pascal. Un des passages les plus curieux de son ouvrage, II, 4, est précisément celui où il expose l'argument du *pari*, que Pascal devait immortaliser, *Pensées*, art. X. « Dans le détail du style comme dans l'ensemble, l'ouvrage prête à toutes sortes de critiques, mais il vaut par une puissante et curieuse personnalité. » Monceaux.

Texte dans Migne, *P. L.*, t. V, Trav. franç.; Freppel, *Commodien, Arnobe, Lactance*, Paris, 1893; P. Monceaux, *Hist. littér. de l'Afrique chrétienne*, Paris, 1905, t. III.

J. TIXERONT.

1. ARNOUL ou **ARNOULD** (lat. *Arnulfus* ou *Arnulphus*). — Arnoul, de noble famille, fut élevé à la cour du roi d'Austrasie et y exerça les hautes fonctions de conseiller ou familier du roi. En 614, il joignit à ces fonctions la charge d'évêque de Metz, pendant que son épouse prenait le voile à Trèves. Il assista au concile de Clichy en 627. Peu de temps après, malgré les instances de Clotaire II pour le retenir, il se retira dans une solitude des Vosges, près de Remiremont, où il mourut le 18 juillet 641. Le nouveau propre de Metz a inscrit sa fête au 19 août.

J. BAUDOT.

2. ARNOUL ou **ARNOUX** (lat. *Arnulfus* ou *Arnulphus*). — Fils d'un riche seigneur du Brabant, Arnoul se distingua d'abord dans l'état militaire, tout en menant une vie pieuse et édifiante sous les rois de France Robert et Henri I^er^. Il entra ensuite chez les bénédictins à Saint-Médard de Soissons, mena pendant plusieurs années la vie de reclus, jusqu'à son élévation sur le siège épiscopal de Soissons en 1082. Après plusieurs années d'épiscopat, il se retira dans l'abbaye de Saint-Pierre d'Aldembourg (ou Ouderbourg), près Bruges. Il y mourut saintement, le 15 août 1087. Dans le nouveau propre de Soissons, sa fête est fixée au 19 août.

J. BAUDOT.

ARSÈNE (lat. *Arsenius*). — Arsène, d'une famille distinguée de Rome, naquit vers 354. Agrégé au clergé romain, il fut ordonné diacre par le pape saint Damase. Sa réputation d'homme savant parvint jusqu'à Théodose le Grand qui le fit venir à Constantinople pour lui confier l'éducation de ses enfants. Arsène arriva à la cour vers 383 et y fut élevé à la dignité de sénateur. Onze ans plus tard, trouvant que les honneurs étaient un fardeau, il y renonça, quitta tout et se rendit au désert de Scété, pour y vivre loin de tout commerce avec les hommes. Sa vie de prière, de mortification et de larmes fut un objet d'admiration pour les ermites eux-mêmes. Après avoir passé cinquante-trois ans au désert, Arsène y mourut à 95 ans, vers 450, dans des sentiments d'humilité et de confusion. Ses disciples ont mis par écrit un certain nombre de ses maximes, que l'on trouve dans la vie des Pères du désert.

J. BAUDOT.

ART. — I. Nature et Inspiration. II. Technique. III. Histoire. IV. Facilités d'étude.

I. NATURE ET INSPIRATION. — Le mot *Art*, pris dans son sens général, indique toujours un ouvrage exécuté selon certaines règles pour obtenir un résultat prémédité : il embrasse tout ce qui nécessite la mise en jeu de la main, de l'esprit ou de la volonté de l'homme. Mais on l'emploie surtout dans l'ordre du sentiment et de l'idée; et l'on appelle plus particulièrement *beaux-arts* ou *arts plastiques* ceux qui s'adressent à nous par l'intermédiaire des yeux : architecture, peinture, sculpture et leurs dérivés.

La délimitation entre les beaux-arts et les *arts décoratifs* ou *arts mineurs* est toute conventionnelle et souvent difficile à établir. Ces deux branches de l'activité artistique se compénètrent, en effet, se reproduisent et se développent parallèlement chez les races les plus primitives. On groupe généralement sous le nom d'arts mineurs ceux qui ressortissent à l'industrie et contribuent à la décoration de l'habitation, à l'ameublement, au vêtement : peinture décorative, ébénisterie, céramique, verrerie, émaillerie, tapisserie, ciselure, orfèvrerie.

« L'art, dit Aristote, est la joie supérieure des hommes libres, » et nous avons accoutumé de considérer comme de brillants et inutiles papillons, des êtres de luxe échappant aux règles de notre vie, les hommes dont l'existence est illuminée de cette joie. L'art serait-il donc un luxe réservé à quelques rares privilégiés quant à sa production et à sa jouissance? Ne résulte-t-il pas, au contraire, d'un concours de nécessités matérielles et morales sur lesquelles vient se greffer notre attrait pour un certain idéal de beauté en vue duquel nous nous sentons créés? L'homme des cavernes voulait s'entourer de la figuration des animaux de chasse parce qu'il croyait s'assurer ainsi l'abondance du gibier, mais il éprouvait le besoin de donner à cette figuration la plus grande perfection possible; le sauvage emploie les ornements peints ou tatoués pour effrayer ses ennemis, ou se conférer une vertu magique, mais il n'est pas insensible à un certain caractère, un certain goût dans leur disposition; nous recherchons l'utilité dans la plupart des objets dont nous nous entourons, mais nous aimons à les parer de beauté. Ajoutons que les nécessités de la vie civilisée, nous éloignant de la nature, nous privent de l'admirable spectacle disposé par le Créateur pour la joie de nos yeux : n'est-ce pas une inconsciente nostalgie de ces merveilles qui nous en fait chercher dans l'art une évocation ou un complément? L'homme le plus fruste est touché par la splendeur de l'univers et notre aspiration vers la beauté naturelle et la beauté surnaturelle est incontestable : l'Ordonnateur de toute chose y a pourvu dès l'origine. L'art est donc l'expression même de nos besoins et de notre nature; plus la part des besoins de l'intelligence et de l'âme l'emportera sur celle des besoins inférieurs dans l'inspiration d'une œuvre, plus s'affirmera la qualité artistique de celle-ci; et plus s'élèvera la noblesse même des facultés morales mises en jeu, plus s'élèvera le caractère de sa beauté. Nous sommes ainsi amenés à conclure, nos plus nobles sentiments étant ceux qui nous rapprochent de Dieu, que l'art trouvera en ses manifestations religieuses son épanouissement par excellence.

L'art des sociétés antiques apporte son appoint à la constatation de cette vérité. Bien qu'égarés par leur ignorance du vrai Dieu, c'est encore Lui, en effet, que cherchaient les anciens à travers leurs idoles : et ce sont leurs religions qui les inspirèrent dans leurs plus belles œuvres. Nous y voyons l'âme païenne tendue vers l'idéal trouver dans l'art son expression profonde et nous montrer à travers ses œuvres les déviations mêmes de cet idéal : chez les uns, divinisation de l'homme en sa chair et en son intelligence; chez les autres, sombre et mystérieuse épouvante... Qui leur apportera une âme?... qui leur apportera la paix? L'art, presque anéanti dans le tourbillon des invasions, restera plusieurs siècles avant de pouvoir répondre à cette question; mais une fois la civilisation chrétienne en possession de ses moyens techniques, quelle lumière ne trouverons-nous pas en la contemplation des fresques d'un Angelico, des statues de nos cathédrales! Le Christ règne : l'âme humaine a trouvé la conscience d'elle-même et la sérénité.

II. Importance de la technique. — « Une fois la civilisation chrétienne en possession de ses moyens techniques, » avons-nous dit : considérons, en effet, que c'est seulement par des moyens matériels, mis à notre disposition et perfectionnés par la science, que l'art peut atteindre à l'interprétation de nos sentiments. Chacune de ses branches aura donc une technique particulière nécessitant une étude approfondie, et constituera en quelque sorte un véritable langage, avec ses règles et sa syntaxe souvent difficile et compliquée. On voit combien est fausse la conception qui représente l'artiste comme un oisif et un inutile : il doit joindre à des aptitudes particulières un travail incessant et ce n'est que par une âpre lutte contre la matière qu'il peut faire de celle-ci l'interprète de sa pensée. Quelle que soit l'inspiration, pas d'éloquence possible dans une langue mal connue de l'orateur : pas d'œuvre d'art possible à l'artiste ignorant les moyens de son art, quelque sublime que soit son âme. La seule émotion ou l'intelligence humaine, servies par une technique appropriée, trouvent parfois des accents qui touchent profondément le cœur et l'intelligence à qui elles s'adressent; tandis qu'un sentiment d'essence supérieure, ayant en Dieu lui-même et sa source et son but, ne saura animer que de pâles ébauches si les moyens techniques lui font défaut.

III. Histoire. — On peut observer chez l'homme primitif le sentiment artistique contenu en germe dans le goût de la symétrie qui répond au rythme de la musique et de la poésie; puis vient le goût de la couleur qui rejouit les yeux; celui des combinaisons de lignes et d'ornements, des reproductions d'animaux, de figures humaines, de végétaux. Cependant les conditions extérieures interviennent dans le développement de ces différentes phases et les peuples comme les individus sont doués inégalement et différemment dans le domaine artistique : les Esquimaux, par exemple, sont assez bons dessinateurs, tandis que les Polynésiens, plus avancés sous d'autres rapports, empruntent aux combinaisons de lignes presque tous leurs éléments de décoration.

Si l'on veut surprendre dans l'histoire la première manifestation de l'art, il faut remonter à l'origine même de l'humanité. L'abbé Bourgeois a cru, en 1867, constater la trace d'un travail humain sur des silex tertiaires : mais nous n'avons de documents certains qu'à partir de l'époque quaternaire. On a retrouvé dans les cavernes des troglodytes de la Vézère, de la Dordogne, de la Vienne, des Pyrénées, de la Charente, d'Angleterre, de Belgique, etc., des monuments d'un art déjà sûr de lui, contemporain d'une époque où l'auroch, le mammouth et le renne vivaient sur notre sol. Des animaux, des hommes, des scènes de chasse sont gravés ou sculptés sur l'os ou sur la pierre; et si la figure humaine y est à l'état de grossière ébauche, une habileté étonnante s'y révèle dans la reproduction des animaux. Les parois des cavernes d'Altamira en Espagne, de Fond de Gaume dans la Dordogne, représentent des animaux extraordinaires de mouvement. Mais ces manifestations de l'instinct artistique disparaissent dans la période de la pierre polie et de l'âge de bronze, où l'ornementation consiste en différentes combinaisons de lignes droites ou courbes et en dessins géométriques.

On établit pour plus de commodité dans l'histoire de l'art des divisions générales nécessaires et nous avons vu que l'art est l'expression même de la civilisation qui l'a produit; mais il est d'une nature trop complexe pour que ses éléments puissent être décomposés avec une précision scientifique; et l'intervention d'un homme de génie ajoute sa marque souvent imprévue aux traditions et aux idées de sa race, de même que les conditions extérieures, les matériaux mis en œuvre présentent une importance capitale

dans la détermination du style. L'historien d'art devra tenir compte aussi de l'influence d'une civilisation sur une autre et considérer que la matière de son étude évolue et ne présente rien d'absolu dans la délimitation de divisions pourtant indispensables. Le premier groupe comprend l'antiquité jusqu'au triomphe du christianisme ; le second, le Moyen Age, qui se prolonge jusqu'au xv^e^ ou jusqu'au xvi^e^ siècle suivant les contrées; le troisième est la Renaissance, qui conduit à l'art classique; puis vient la période moderne. Il faut placer enfin dans un groupe spécial les arts orientaux.

1° *Antiquité.* — *a*) *Égypte.* — L'art de l'antiquité est inspiré par la religion et prend la forme qu'elle lui imprime : c'est ainsi que l'Égypte où dominent les idées sur l'autre vie et le culte des morts trouve dans les tombeaux et leur décoration la principale source d'activité de son art. L'âme d'un mort ne pouvait subsister dans l'autre monde sans le secours d'un double : c'est pourquoi les effigies du mort étaient multipliées dans son tombeau, aussi fidèles que possible jusque dans l'expression, les difformités mêmes qu'elles tentaient de reproduire. Les œuvres magistrales que sont le « Scribe accroupi », le « Cheik el beled » du musée du Louvre, nous sont, entre mille, des exemples de la puissance et de la sobriété de cet art. Le mort devant trouver la jouissance de tous les actes de la vie grâce à leur figuration, il en est entouré et les images d'une vie heureuse se déroulent aux murs des hypogées. Mais les dieux puissants et terribles se peignent à l'imagination de l'Égyptien comme de véritables monstres. Son art en porte l'empreinte : quelle terreur mystérieuse devait flotter sous les hautes salles hypostyles des temples de Thèbes et de Memphis! Cependant les statues élevées aux rois divinisés témoignent d'une observation aiguë de la vie en même temps que d'une puissante concentration du sentiment.

b) *Chaldée-Assyrie.* — Dominées par l'idée religieuse du culte des astres, la Chaldée et l'Assyrie élèvent leurs tours étagées qui seront à la fois des temples et des observatoires. L'homme est courbé sous la crainte des forces mauvaises; il se croit entouré de démons et cherche une protection; il fait garder la porte des palais par des génies à corps de taureau et à figure humaine chargés de neutraliser les influences néfastes. C'était là le rôle des beaux taureaux androcéphales du Louvre. Les grands personnages, les rois, se font représenter, comme les Égyptiens, dans une attitude d'adoration ou dans l'exercice d'une pieuse fonction dont ils espèrent ainsi recueillir éternellement le bénéfice. On a retrouvé dans les fouilles de l'antique Sirpourla en Chaldée une série de statues du patési Goudéa, presque toutes mutilées, il est vrai, mais susceptibles de faire apprécier un modelé large et simple malgré la minutie de certains détails. Les monuments de l'art assyrien sont l'image d'une société plus violente : le souvenir des conquérants cruels s'y exprime avec force. Les bas-reliefs plaqués sur de vastes murs de briques et représentant des scènes de chasse, de guerre ou de la vie d'un monarque accusent avec dureté les saillies des muscles et les types cruels des visages. Les édifices des Assyriens étaient somptueux; leur métallurgie, leur tapisserie, célèbres dans le monde antique. Ils eurent une influence considérable sur l'art des Perses, qui cependant se distingue du leur par un caractère général beaucoup moins cruel, portant la marque d'une religion plus pure et plus idéale.

c) *Grèce.* — Dès une haute antiquité les produits des civilisations égyptienne et assyro-chaldéenne étaient portés à travers le bassin de la Méditerranée par les Phéniciens. Peu artistes, mais essentiellement commerçants, ceux-ci trafiquaient des œuvres d'art et des images des dieux aussi bien que des étoffes ou des denrées de tout genre; fondaient à Chypre, en Crète, à Rhodes, en Argolide, sur les côtes d'Afrique, des comptoirs florissants qui devenaient les foyers d'une civilisation brillante. La Grèce s'assimila les règles des arts orientaux, mais en les pénétrant de son libre et vivant génie. Ses dieux n'étaient pas les forces terribles et farouches qui remplissaient d'épouvante l'âme orientale; l'aspect monstrueux, les attitudes figées ou menaçantes de celles-ci ne pouvaient leur convenir. Le culte rendu à l'adresse, à la vigueur, à la beauté amena les artistes à une observation attentive de la nature humaine et à l'idéalisation de ses formes. Dès le vi^e^ siècle avant notre ère, les sculptures de l'île de Chios représentent leurs Niké avec un mouvement rapide; bien mieux, ils leur donnent, chose non encore rencontrée dans l'art, le charme du sourire. Au début du v^e^ siècle, les sculptures du temple d'Égine témoignent d'un art maître de tous ses moyens. La souplesse du mouvement, la beauté des proportions, la noblesse, puis l'expression, la vie spirituelle, la grâce, seront les conquêtes successives de ce peuple. Les poètes fixent peu à peu le type de chaque divinité : l'art vient l'interpréter, servi par une puissance de vie et une noblesse naturelle, un sens incomparable du beau. Après Alexandre, l'art grec altéré perd en noblesse ce qu'il gagne en universalité, mais il anime encore les écoles de Pergame, Rhodes, Tralles, dans la période hellénistique: il vient se greffer sur l'art des Perses, il asservit à ses lois les Romains eux-mêmes, conquis par l'art et la civilisation de ceux qu'ils ont vaincus par les armes.

d) *Rome.* — Le génie des Romains, plus violent et sensuel qu'idéal, poussait ce peuple vers les travaux d'utilité publique plutôt que vers les arts. Incapable de s'assimiler l'art de la Grèce, il le dénatura. Aux formes pures et nobles des dieux et des déesses succédèrent les portraits d'un réalisme aigu. En sculpture, des œuvres remarquables révélant une observation précise et un métier savant nous sont restées de cette époque; mais l'art dans lequel excellèrent les Romains fut sans contredit l'architecture, où s'exprimait magnifiquement leur sentiment de la grandeur et de la force. Palais, temples, édifices publics ou arcs de triomphe furent construits pour défier les siècles, et, s'il est vrai que les transformations subies par les ordres grecs nuisirent à leur noble simplicité, la majesté des proportions se retrouve dans les ruines mêmes qui nous restent des monuments romains. La civilisation chrétienne, à ses débuts, devait normalement emprunter l'art des régions où elle se développait : aussi la voyons-nous mêler dans les catacombes les motifs païens aux symboles chrétiens, puis construire les premières églises sur le plan de la basilique romaine quand ce n'est pas la basilique elle-même qu'elle utilise, ou ses matériaux qu'elle emploie pour la nouvelle construction. L'art gréco-romain, en pleine décadence comme la société qui lui avait donné naissance, fut pendant plusieurs siècles l'art de la société nouvelle.

2° *Moyen Age.* — L'art grec, sinon celui de la grande époque des Phidias, des Polyclète ou des Praxitèle, du moins celui de la période hellénistique, était encore vivant et fécond au v^e^ siècle dans les cités d'Antioche et d'Alexandrie. Les peuples marins et commerçants de la Méditerranée faisaient connaître ses productions dans les pays occidentaux où les Barbares envahisseurs apportaient de leur côté un mélange de ses traditions, de l'art luxueux de la Perse et de leurs propres tendances. Quand les chrétientés d'Égypte et de Syrie furent démembrées, les deux grandes cités périclitèrent et laissèrent à Byzance le sceptre des arts. Celle-ci offrit aux artistes de tous les pays un terrain propice à leur activité et, tout en maintenant les traditions antiques, elle adopta des

orientaux, accourus pour travailler à ses palais et à ses églises, la gravité hiératique des attitudes et la somptuosité de la couleur. Son influence remplaça en Occident l'influence de Rome submergée sous le flot des invasions, tandis qu'à l'Orient et au Midi elle s'ajoutait à celle des Persans Sassanides pour former l'art arabe. Par la voie des grands pèlerinages de Palestine et d'Espagne, notamment par le pèlerinage si fréquenté de Saint-Jacques de Compostelle, et plus tard par les croisades, celui-ci s'infiltrait dans notre pays.

C'est à ces sources multiples que puisa le tempérament français. Quand il se fut assimilé ces éléments, qu'il eut peu à peu réinventé, pour ainsi dire, les moyens techniques des Romains oubliés pendant la tourmente, il put se créer un style : nous voyons le *roman* fleurir dans nos abbayes du XI^e^ siècle, encore très près, suivant les régions, de l'une ou l'autre de ses sources. Les motifs iconographiques qui proviennent de celles-ci sont chargés de représenter nos symboles chrétiens : leur faune ou leur flore, réelles ou fabuleuses, viennent se joindre aux nôtres, prendre part au concert de louanges que l'univers entier doit élever vers Dieu, dans son temple comme dans la nature.

L'Art est le serviteur de la religion. Il fait des murs de nos églises de véritables catéchismes en image, retrace l'histoire du Christ et des saints, illustrant la Bible et l'Apocalypse. Le système architectural de la voûte en berceau et de la voûte d'arête nécessite de vastes surfaces murales propres à recevoir d'importantes compositions, mais rares sont celles qui nous sont parvenues.

A mesure que la technique devient plus parfaite, le style s'assouplit : l'artiste, plus sûr de lui, délaisse ses modèles pour étudier directement la nature; l'invention d'un nouveau système de voûte permet plus de clarté et d'élégance dans les monuments; le style *français* — bien improprement depuis dénommé *gothique* — est né. Sévère et un peu plus lourd, l'art roman, avec ses monuments sombres et ses bas-reliefs aux lignes raides, avait été le style des abbayes. Nous savons quelle puissance il avait pu y atteindre. L'art gothique, plus léger, semble l'expression d'une religion plus libre, plus joyeuse, plus mêlée à la vie courante; c'est celle en tout cas d'un art plus maître de ses formules. On a beaucoup parlé des rapports à établir entre les deux styles. Nous venons de voir que le second est caractérisé par une interprétation directe de la nature; or sa naissance coïncide avec l'accession des laïcs aux professions artistiques : l'Église ayant patiemment employé son influence à pacifier le pays et à procurer au peuple la sécurité de l'existence, celui-ci peut s'instruire, s'occuper de travaux qu'une vie précaire lui interdisait jusqu'alors. Que l'artisan laïque, en contact journalier avec la nature vivante, soit plus porté que le moine à l'étudier et à l'imiter, il est possible, mais qu'il y ait, comme on l'a voulu dire, dans cette évolution de l'art une sorte d'antagonisme contre l'esprit religieux, une tendance « révolutionnaire », on peut bien, croyons-nous, en être moins certain.

Traversant des circonstances diverses, subissant, accueillant les influences du dehors, l'art *français* évolue, suivant une loi commune à tout ce qui vit. Sincère en sa piété, sincère en ses moyens, il se renouvelle d'époque en époque et de région en région et rayonne sur tout l'Occident d'un incomparable éclat. L'engouement de nos rois et des grands seigneurs de leur entourage pour les merveilles entrevues pendant les guerres d'Italie a pour effet de le sortir de sa voie, de lui substituer un art étranger qui ne répond ni au tempérament ni aux aspirations de nos artistes.

3° *Renaissance.* — L'Italie avait moins largement que les autres pays adopté le style français du Moyen Age, mais elle s'était comme nous mise à l'école de la nature et y avait réalisé conquêtes sur conquêtes; puis elle s'était tournée vers l'antiquité dont elle conservait tant de vestiges, et se trouvait sur cette voie en plein renouveau quand nos rois entreprirent sa conquête. Les monuments antiques apparurent à ceux-ci dans toute leur majesté; les interprétations qu'en faisaient alors les Italiens, dans tout leur éclat. L'admiration qu'ils en conçurent les amena à ne plus vouloir pour l'art français d'autre direction ni d'autres maîtres. Très en honneur au Moyen Age, l'antiquité n'avait jamais cessé d'être étudiée : elle fut dès lors étudiée d'une autre façon, puis copiée servilement; notre art, cherchant à imiter et non plus à créer, perdait tout naturel et toute spontanéité. Les tendances bien françaises subsistèrent cependant et les vieilles formes gothiques furent encore longtemps employées tandis qu'on appliquait au décor les principes italianisants, mais elles disparurent peu à peu. Après une longue période où l'on assiste à l'affaiblissement progressif du caractère national de l'art des écoles du Nord, les nouveaux principes s'adaptèrent au tempérament et aux besoins de celles-ci. C'est cet aboutissement de la Renaissance, ce *classicisme*, qui n'a cessé d'être l'essence même de la formation de nos artistes. Les modèles proposés aux élèves sont les statues de l'antiquité, les sujets sont choisis tantôt dans la Bible, l'Évangile et l'histoire des saints, tantôt dans la mythologie; et nombre de nos peintres n'arrivent plus à concevoir une œuvre religieuse ou profane, dans laquelle ne se retrouve un souvenir des divinités païennes. L'art solennel du temps de Louis XIV voit celles-ci à travers les grands tragiques ; l'art sensuel de Louis XV les cherche dans Ovide. La réaction contre cette voluptueuse tendance s'affirme au règne suivant sous le nom de *néo-classicisme* et cherche ses inspirations dans le culte des héros.

Il serait aussi injuste d'affirmer que cette culture d'origine antique et par conséquent païenne ait dû ôter toute expression pieuse à l'art occidental depuis la Renaissance, que de nier la transformation qu'elle entraîna à ce sujet. Il est cependant incontestable qu'elle introduisit chez nous le goût du paganisme et la recherche d'une beauté idéale étrangère à notre race. Il était fatal que la force de notre foi et la sincérité de notre art en fussent compromises au moins passagèrement.

4° *L'époque moderne.* — En plein art classique, le XIX^e^ siècle a connu le renouveau gothique du *romantisme*, fait, il est vrai, de plus de sentimentalité que d'esprit religieux, mais réagissant contre l'ignorance et le mépris où était tenu notre Moyen Age. Il a vu les efforts des *préraphaélites* anglais, des *nazaréniens* allemands, des *peintres catholiques* lyonnais et plus tard de la *Rose-Croix*. Si l'art catholique ne fut plus guère l'art officiel, il vécut; et non pas seulement dans ces groupements particuliers, mais chez des artistes se réclamant de l'une ou l'autre des nombreuses écoles existantes. Son affaiblissement n'en était pas moins certain.

Aussi suivons avec joie, au XX^e^ siècle, le renouveau qui nous permet de voir, aux salons annuels, des sections spéciales et très intéressantes d'art religieux. Souhaitons que les catholiques, trop prompts à désespérer de leurs propres forces, sachent reconnaître leurs frères dans les artistes chrétiens dont le noble rêve est de traduire, avec les moyens et l'esthétique de leur temps, la foi qui les anime.

IV. Facilités d'étude. — L'enseignement public des beaux-arts est de tradition en France : les écoles primaires à tous les degrés, les organisations post-scolaires, les lycées et collèges le dispensent constam-

ment à leurs élèves. Des écoles municipales et nationales de dessin, d'arts décoratifs, d'industries d'art et de beaux-arts ont été créées sur tout le territoire, les unes accessibles à tous, les autres par examen ou par concours. Citons les écoles des manufactures nationales de Sèvres, de Beauvais, des Gobelins, les écoles de dessin des chambres syndicales. A Paris, des écoles de dessin subventionnées par la Ville sont tenues en échange de recevoir gratuitement un certain nombre d'élèves et préparent aux carrières du dessin industriel, aux concours du professorat de dessin de l'État ou de la Ville; l'École normale de dessin perfectionne les artistes en vue des mêmes concours ; l'École des Arts décoratifs apporte à son enseignement technique un développement plus grand que ne le font les écoles municipales, mais se propose les mêmes fins.

L'École nationale supérieure des Beaux-Arts donne l'enseignement des arts du dessin, de la peinture, de la sculpture, de l'architecture, de la gravure en taille-douce, de la gravure sur médailles et sur pierres fines, de la gravure sur bois, de la gravure à l'eau-forte et de la lithographie.

Une nomenclature complète des écoles d'art dépasserait de trop loin notre cadre pour que nous la tentions ici : contentons-nous d'indiquer comme une source précieuse de renseignements en ce sens le compte rendu du 2e Congrès international de l'enseignement du dessin sous le titre : *L'Enseignement du dessin en France dans les établissements universitaires*, Berne, 1904.

L'enseignement de l'histoire de l'art, qui prend une importance de plus en plus considérable, est donné à la Faculté des Lettres, dans les établissements officiels d'enseignement supérieur comme le Collège de France, l'École des Chartes, l'École du Louvre, et dans les établissements libres d'enseignement supérieur comme l'Institut catholique de Paris.

Carletta Dubac.

L'artiste n'est pas tenu de prêcher la vertu, il a pour mission de créer le beau. Mais il ne peut pas, néanmoins, et sous le fallacieux prétexte de faire de « l'art pour l'art », s'affranchir des lois de la moralité. En un sens vrai, tout relève de la *morale*. On doit prendre garde, cependant, de se scandaliser de tout et il serait absurde de condamner l'artiste ou l'écrivain à ne travailler que pour des enfants, petits ou grands. D'autres articles de ce dictionnaire insisteront sur cette matière délicate.

Nous aurons aussi l'occasion de rappeler l'attitude de l'*Eglise* vis-à-vis des arts. Il est incontestable que, dans l'ensemble, les autorités ecclésiastiques ont protégé et encouragé tout ce qui paraît de nature à élever les âmes ou à les instruire des choses religieuses. Sans asservir indûment les artistes, elle leur a fourni d'heureux sujets et assuré un concours efficace.

J. Bricout.

1. ARTHUR (lat. *Arthurus*, *Arturus* ou *Artus*). — Sur ce roi, réel ou fabuleux, de Grande-Bretagne, les auteurs de légendes se sont donné libre carrière. Le plus ancien document dans lequel il est fait mention de lui est l'*Historia Britonum* attribuée à Nennius, écrite probablement au VIIIe siècle. Tout ce que l'on peut en dégager d'historique se réduit à quelques détails. Né vers la fin du Ve siècle, Arthur eut pour théâtre de ses exploits le sud de l'Angleterre : les Saxons qui en faisaient la conquête, en s'avançant vers l'Ouest, rencontrèrent des descendants des Romains, commandés par un nommé Ambroise Aurélien. Arthur, que l'on donne comme neveu de ce dernier, lui succéda vers 516 et continua la lutte. Nennius lui attribue douze victoires, notamment celle du Mont Badon (ce dont Gildas ne parle pas). C'est surtout dans la période qui suit cette bataille que les légendes accumulent les récits les plus extravagants. Arthur trouva la mort dans le combat de Camlan (*Cambula*) en Cornouaille. — D'après Girald le Cambrien, qui se donne comme témoin du fait, le tombeau d'Arthur fut découvert à Glastonbury, en 1191, sous le roi Henri II : on déposa avec honneur les ossements dans un sépulcre de marbre et Arthur fut vénéré comme patron de l'abbaye. En 1278, sous Édouard Ier, eut lieu une nouvelle reconnaissance des reliques.

Ces faits sont une preuve qu'Arthur fut vénéré comme un saint en Grande-Bretagne. Cependant les hagiographes ne le mentionnent pas; les bollandistes, par exemple, gardent sur lui le silence.

J. Baudot.

2. ARTHUR BELL, martyr de l'anglicanisme qui pourra être présenté un jour à la vénération des catholiques. Fils de parents catholiques, il naquit près de Worcester. A vingt-quatre ans il alla faire des études ecclésiastiques à Saint-Omer et à Valladolid, fut ordonné prêtre et entra chez les franciscains. Il travailla à la mission d'Angleterre durant neuf ans, de 1634 à 1643, fut arrêté sur un soupçon d'espionnage. Un apostat ayant déclaré qu'il avait entendu sa messe, il fut condamné à mort, exécuté à Tyburn le 11 décembre 1643. Léon XIII l'a déclaré vénérable en 1886.

J. Baudot.

ASCENSION. — Sur l'ascension de Notre-Seigneur, voir Fêtes, Jésus-Christ. On se bornera ici à mentionner un sermon de Bossuet, prêché à Metz, en 1654, au plus tard. *Œuvres oratoires de Bossuet*, édition Lebarq, revue par Urbain et Levesque, t. I, p. 523-547.

L'orateur entend exposer « la doctrine toute céleste que (saint Paul) étale avec une si divine éloquence dans l'incomparable Épître aux Hébreux. » « Le pontife, dit-il, est le député du peuple vers Dieu. En cette qualité, il a trois fonctions principales. Et premièrement il faut qu'il s'approche de Dieu au nom du peuple qui lui est commis; secondement, étant près de Dieu, il faut qu'il s'entremette et qu'il négocie pour son peuple; et enfin, en troisième lieu, parce qu'étant si proche de Dieu, il devient une personne sacrée, il faut qu'il consacre les autres en les bénissant... Or ces fonctions sont si excellentes, qu'aucune créature vivante n'est capable de les exercer dans leur perfection. C'est Jésus, c'est Jésus qui est l'unique et le véritable pontife; c'est lui seul qui approche de Dieu avec dignité, lui seul qui intercède avec fruit, lui seul qui bénit avec efficace. » Montrons qu' « il était nécessaire que notre Sauveur, pour faire sa charge de grand Pontife, allât prendre sa place auprès de son Père, à la droite de la majesté. »

Ces hautes considérations sur le sacerdoce éternel de Jésus-Christ, très goûtées au XVIIe siècle, ne le sont pas moins aujourd'hui des âmes pieuses, surtout de celles qui ont en grande estime notre « école française » de spiritualité.

« Que je suis ravi d'aise, s'écrie Bossuet en terminant, quand je considère Jésus-Christ, notre grand sacrificateur, officiant devant cet autel éternel où notre Dieu se fait adorer! Tantôt il se tourne à son Père pour lui parler de nos misères et de nos besoins; tantôt il se retourne sur nous, et il nous comble de grâces par son seul regard. Notre pontife n'est pas seulement près de Dieu pour lui porter nos vœux et nos oraisons, il y est pour épancher sur nous les trésors célestes; il a toujours les mains pleines des offrandes que la terre envoie dans le ciel, et des dons que le ciel verse sur la terre. »

Bossuet parlait à des religieuses, et tous ses développements ne seraient pas également du goût des auditoires, assez mêlés, de nos paroisses. Mais, à coup sûr, les idées maîtresses de son sermon, exposées avec sim-

plicité et clarté, plairaient toujours aux fidèles et les édifieraient fort.

J'ajoute que, au surplus, l'Ascension offre de beaux thèmes de méditation ou de prédication. *Quia vado parare vobis locum*, « Je vais vous préparer une place, » disait Jésus aux siens. Joa., XIV, 2. *Ut nos divinitatis suæ tribueret esse participes*; Jésus est monté aux cieux, déclare la préface de l'Ascension, « pour nous faire participer à sa divinité. » Accordez-nous, ô Seigneur, d' « habiter dès maintenant en esprit dans les régions célestes, » *ipsi quoque mente in cœlestibus habitemus*, demande le prêtre dans la collecte de la messe de ce jour. Tout cela suggère de grandes pensées, de nobles sentiments, de généreuses résolutions. Rien que ce mot d'*ascension* évoque l'image de radieux sommets : pour y atteindre, on peut bien se faire violence. Quelle bonne occasion, aussi, pour rappeler le beau vers du poète :

Même quand l'oiseau marche, on sent qu'il a des ailes,

ou cet autre, non moins applicable au chrétien :

Que la terre est petite à qui la voit des cieux!

J. Bricout.

ASCÉTIQUE ET MYSTIQUE. — L'ascétique et la mystique ont pour objet d'une façon générale la perfection chrétienne et les moyens d'y parvenir : des articles particuliers seront consacrés à la perfection et aux principaux de ces moyens. Nous nous contenterons ici : I. de préciser ce que sont l'ascétique et la mystique et quelle en est la méthode; II. d'exposer brièvement leur développement au cours de l'histoire de l'Église et les caractères propres des principales écoles spirituelles catholiques.

I. Nature et méthode de l'ascétique et de la mystique. — I. Ce que sont l'ascétique et la mystique. — 1° *Les deux mots ascétique et mystique*. L'histoire de ces deux mots nous aidera à comprendre leur sens et les discussions actuelles sur la manière de les entendre.

1. *Mystique*, en grec (de μύειν, fermer les yeux ou la bouche), s'appliquait à des cultes *religieux secrets*, comme les mystères d'Éleusis, et aux doctrines que se transmettaient les initiés de ces cultes. Chez les chrétiens, le mot de *mystère* fut dès le début employé pour désigner soit les rites symboliques et au sens caché que nous appelons en latin *Sacrements*, soit, chez saint Paul en particulier, la doctrine relative aux desseins cachés de la miséricorde divine pour le salut de tous les hommes. Plus tard, chez le pseudo-Denys, le mot de *Théologie mystique* désigne une *connaissance de Dieu* (théologie), plus intime, plus cachée, puisée dans l'union même avec Dieu, supérieure à celle que nous obtenons par le raisonnement ou la foi ordinaire. Cette expression passe avec les écrits dionysiens dans la langue latine, est très fréquente au Moyen Age et en vient à désigner la partie de la théologie qui traite de cette mystérieuse connaissance de Dieu puisée dans la prière et la contemplation. D'où la distinction entre théologie mystique *pratique* (cette connaissance de Dieu elle-même) et *spéculative* (l'étude théologique de cette connaissance et des questions qui s'y rapportent), chez Gerson par exemple, qui consacre un traité distinct à chacune d'elles. Enfin le sens s'élargit encore et la *théologie mystique* comprend toute la partie de la théologie qui traite de la vie spirituelle (ainsi souvent aux XVI^e^ et XVII^e^ siècles, et de nouveau aujourd'hui).

2. Chez les Grecs les mots ascèse, ascète, *ascétique* étaient fort employés pour signifier un *exercice* (exercice d'un art, d'une vertu parfois, surtout les exercices préparatoires aux concours athlétiques). Saint Paul employa le mot une fois (Act., XXIV, 16), mais surtout compara plusieurs fois les exercices de la vie chrétienne à ceux des athlètes. I Cor., IX, 24-27; Phil., III, 13-14; II Tim., IV, 7-8; cf. Prat dans *Rev. ascét. mystiq.*, 1921, p. 2-23. Aussi, dès les premiers siècles, on se servit communément du nom d'ascètes pour désigner ceux qui, par la profession publique de la chasteté parfaite, entreprenaient une lutte plus difficile contre la chair; d'où l'emploi d'ascèse, ascétique pour la vie et les exercices des moines. En latin le mot ne fut usité ni dans l'antiquité, ni au Moyen Age (sauf comme transcription du mot grec). Vers le XVI^e^ siècle il passe en latin et dans les langues modernes, et au XVII^e^ apparaît l'expression de *théologie ascétique* calquée sur celle de théologie mystique qui alors tendait à prendre un sens plus restreint (en 1658, *Theologia ascetica* du P. Schorrer, qui y traite de toute la vie spirituelle, y compris la mystique).

2° *Comment la théologie ascétique et mystique se distingue de la morale et de la pastorale*. — Jusqu'à la fin du Moyen Age la *théologie*, la science de Dieu et des choses divines puisée dans la révélation, était enseignée comme un seul tout, par exemple dans la *Somme* de saint Thomas; certains docteurs insistaient simplement davantage sur telle partie, sur la partie pratique, par exemple, comme G. Pérault ou saint Antonin. Plus tard, pour plus de commodité, on a commencé, dans es livres et dans l'enseignement, à séparer certaines parties : ainsi, à partir du XVII^e^ siècle, celles qui regardent la perfection et la vie spirituelle, et dont l'ensemble forme la théologie ascétique et mystique.

Celle-ci se distingue tout de suite par son but pratique de la théologie spéculative ou théologie dogmatique proprement dite; mais elle se distingue également de la *morale* et de la *pastorale*, pratiques elles aussi.

La distinction entre elle et la *morale* n'est pas comprise par tous de la même manière. Les uns, Tanquerey, *Précis de théol. asc. et myst.*, 1923, n. 8-9; P. Adolphe, O. M. C., *Compendium theol. asc.*, 1921, n. 8, etc., traitent dans la morale de ce qui est *obligatoire* et réservent à la théologie ascétique et mystique ce qui regarde la perfection, les conseils, tout ce qui va au delà des simples préceptes. Les autres, Vermeersch, *Theologia moralis*, 1922, I, 1-3, etc., pensent que la morale doit traiter de la règle des mœurs chrétiennes dans toute son étendue, donc des conseils aussi bien que des préceptes. La théologie ascétique et mystique aura pour objet, après avoir précisé la nature de la perfection chrétienne, d'enseigner comment, par quelle voie, avec quels moyens et quels secours l'homme peut, selon les principes révélés, arriver à cette perfection. Cette seconde manière de distinguer morale et spiritualité paraît mieux répondre à la manière dont se posent et se groupent réellement les diverses questions à traiter.

Bien qu'elle soit une science établissant ses conclusions propres d'une manière rigoureusement théologique, la spiritualité se rapproche en même temps des *arts*, en ce sens qu'elle nous forme à une certaine dextérité pratique dans l'application de ces conclusions aux cas concrets et dans l'emploi de ces moyens; on peut donc la qualifier à la fois de *doctrinale* et de *directive*.

La *théologie pastorale* enseigne aux ministres de l'Église comment, d'après les principes révélés, ils doivent aider à faire leur salut les âmes dont ils ont la charge; elle est donc, elle aussi, en partie un art et elle a même des parties communes avec la théologie ascétique et mystique, puisque l'un des devoirs du pasteur est de diriger les âmes ferventes dans le chemin de la perfection. On peut cependant distinguer les deux sciences, car la spiritualité fait de la perfection chrétienne son objet essentiel, et non partiel seulement; en outre elle étudie comment cette perfection peut être réalisée chez les autres sans doute, mais aussi et surtout en nous-mêmes.

3° *Distinction entre ascétique et mystique.* — Plus divers encore sont les avis sur la matière dont il convient de distinguer entre les deux parties de la spiritualité, *ascétique* et *mystique*. Les variations que nous avons signalées dans l'emploi de ces deux mots aux siècles passés, et les préférences diverses pour l'usage de telle ou telle époque, font que, même entre les auteurs les plus récents, l'accord est loin de régner sur le sens à leur donner.

M. Tanquerey, *op. cit.*, n. 10-11, définit la théologie ascétique : « cette partie de la science spirituelle qui a pour objet propre la théorie et la pratique de la perfection chrétienne depuis ses débuts jusqu'au seuil de la contemplation infuse, » et la mystique : « cette partie de la science spirituelle qui a pour objet propre la théorie et la pratique de la vie contemplative, depuis la première nuit des sens et la quiétude jusqu'au mariage spirituel. » Pour le P. Meynard, O. P., *Traité de la vie intérieure*, Clermont, 1899, p. VIII, l'ascétique « enseigne comment une âme parvient à la perfection et à l'union à Dieu avec le secours *ordinaire* de la grâce » (voies purgative, illuminative et unitive); la mystique « proprement dite... comprend les actes et les phénomènes *extraordinaires* de la vie intérieure » (union fruitive et contemplation extraordinaire). Mgr Zahn (*Christliche Mystik*, Paderborn, 1922, n. 27-28) attribue à l'ascétique les voies purgative et illuminative et réserve à la mystique tout ce qui touche à la voie unitive. Le P. Garrigou-Lagrange, O. P., caractérise la vie ascétique par l'exercice prédominant des vertus selon le mode d'agir humain et la vie mystique par la prédominance des dons du Saint-Esprit et de leur mode suprahumain. *Perfection chrétienne et contemplation*, Saint-Maximin, 1923, t. I, p. 27. Selon le P. Feuling, O.S.B., *Benedikt. Monatschrift*, 1922, p. 260, est objet de l'ascétique la tendance à la perfection par nos efforts et nos exercices, et sont objet de la mystique les dons par lesquels Dieu nous attire dès le début d'une façon plus ou moins *passive* à cette perfection.

On voit par ces quelques exemples que tout le monde est d'accord pour rattacher d'une façon générale à l'ascétique et à la mystique deux aspects différents de la vie spirituelle : nous tendons à la perfection par notre activité en réformant notre vie, en la conformant aux préceptes, aux conseils, aux exemples du Christ et des saints, en recourant dans ce but aux méthodes et aux exercices divers traditionnels dans l'Église, et c'est l'aspect ascétique; mais la perfection est en nous par-dessus tout l'œuvre de Dieu, qui, par l'action de sa grâce, par ses dons si variés, nous transforme et nous unit à lui, et c'est l'aspect mystique. Si on veut aller plus loin et donner aux deux mots un sens bien précis, marquer une séparation nette entre les deux domaines ascétique et mystique, l'accord cesse. Aussi beaucoup d'auteurs préfèrent-ils considérer la théologie ascétique et mystique comme un tout, sans s'attarder à discuter dans laquelle des deux parties doivent rentrer les diverses questions qui forment ce tout; et même, pour désigner d'un seul mot cet ensemble de questions, certains se servent, non seulement du mot, pas très heureux bien que fort employé, de *spiritualité*, mais aussi de celui de *science spirituelle*, M. Tanquerey, *loc. cit.*, ou de *théologie spirituelle*, Mgr Hedley, O.S.B., *Lex levitarum*, c. V, trad. « Pax », 1922, p. 95-98 : cette dernière expression me paraît la plus heureusement choisie pour marquer en même temps, et que la science de la vie spirituelle est une partie de la théologie, intimement liée avec les autres, et que, malgré leur distinction, ascétique et mystique ne forment qu'un seul tout dont le centre est l'idée de perfection spirituelle.

On peut donc définir la *théologie spirituelle* une science qui, s'appuyant sur les vérités révélées et sur les conclusions de la théologie dogmatique et morale, enseigne en quoi consiste la perfection de la vie spirituelle et comment l'homme peut y arriver ici-bas. Elle sera appelée *ascétique* en tant qu'elle enseigne à l'homme par quels exercices il peut, aidé de la grâce, tendre activement à cette perfection; *mystique*, d'une façon générale, en tant qu'elle enseigne comment, par quels dons et quelles grâces, Dieu attire l'homme à lui, se l'unit et le fait ainsi arriver à la perfection; ou, si l'on veut, dans un sens plus strict, en tant qu'elle traite des grâces plus hautes qui constituent la contemplation infuse ou qui l'accompagnent.

II. Méthode et sources de la théologie ascétique et mystique. — 1° *Méthode : déduction théologique et expérience.* — La théologie spirituelle étant à la fois une science théologique, une science étudiant des faits observables et un art, elle devra employer une méthode à la fois déductive, strictement théologique, et inductive, appuyée sur les données de l'expérience.

C'est par la révélation seule que nous connaissons avec certitude l'existence, la nature, les causes de la vie surnaturelle : c'est donc à la théologie dogmatique que nous devrons emprunter les conclusions destinées à devenir les principes fondamentaux de la théologie spirituelle. Celle-ci en tirera à son tour les conséquences et les applications relatives à son objet propre, la perfection, contrôlant et complétant ses déductions par l'étude constante des enseignements de la tradition vivante de l'Église. Tel sera le fondement solide qui permettra d'interpréter et d'utiliser les données de l'expérience, soit recueillies directement par nous-mêmes, soit reçues par le témoignage des maîtres spirituels ou des biographes. Cette expérience nous fera connaître comment, en fait, sont parvenues à la perfection les âmes saintes ou vraiment ferventes, quels moyens elles ont employés, par quelles étapes, quelles épreuves, Dieu les a fait passer; elle permettra de constater quelle est, en fait, l'efficacité de telle méthode, de tel moyen de sanctification, quels sont les inconvénients ou les dangers que peut en pratique présenter leur emploi.

Mais ni l'expérience seule, ni la déduction seule ne peuvent suffire à fonder une solide théologie spirituelle. L'*expérience seule*, appuyée sur quelques notions générales et du bon sens, pourra former des empiriques, capables, ici comme pour la médecine corporelle, de rendre des services, voire même d'opérer des guérisons; mais les directeurs ainsi formés seront, comme tous les empiriques, exposés à nombre d'erreurs, surtout dans les cas nouveaux pour eux, qu'ils voudront à toute force faire rentrer dans les cadres auxquels ils sont habitués; ils seront prisonniers de tous les préjugés qu'ils tiennent de leur formation, de leurs lectures, unilatérales ou faites sans aucune critique, de leur propre caractère et des conditions de leur vie intérieure personnelle; dans leurs idées ce sera le règne de l'à-peu-près, des notions théologiques confuses et incertaines; les rapprochements purement verbaux ou les métaphores prendront la place des raisons solides et des vraies données de la révélation.

La *pure déduction* théologique ne suffira pas davantage : parmi les conclusions qui intéressent directement la vie spirituelle, un grand nombre sont l'aboutissant de raisonnements longs et complexes, elles s'appuient sur des principes et sur des enseignements traditionnels délicats à préciser, pleins de nuances, où les éléments dogmatiques sont parfois difficiles à démêler des idées d'école ou des vues personnelles: dès lors, beaucoup de ces raisonnements aboutiront à de hautes probabilités, à des convenances, à des règles de prudence, mais non à des certitudes absolues, rigoureusement établies. Il sera donc nécessaire,

sous peine de présomption, de confronter ces conclusions avec les enseignements de l'expérience qui viendront en augmenter la certitude, ou au contraire nous en feront découvrir les points faibles. En outre c'est l'expérience, et elle seule, qui nous apprendra l'art d'appliquer aux cas individuels les conclusions générales de la théologie, en tenant compte de toutes les différences que comportent ces cas, en sachant *doser*, selon les exigences de chacun et selon les mouvements divers de la grâce, la part à faire aux éléments variés qui peuvent occuper des places très inégales dans la vie spirituelle. La théologie spirituelle enfin ne saurait se contenter d'être une théorie : comme tout art, elle a pour objet essentiel d'enseigner comment on peut aboutir à faire passer dans la pratique, à exécuter en fait, les œuvres dont elle donne les principes; enseignement d'autant plus nécessaire ici, qu'en matière de perfection la difficulté est en général moins de savoir ce qu'il faut demander aux âmes que d'arriver à obtenir qu'elles le fassent réellement. Or c'est l'expérience, et l'expérience seule, qui nous apprendra cet art de seconder efficacement l'action de la grâce dans les âmes.

2° *Sources de la théologie spirituelle.* — Parmi les sources où la théologie ascétique et mystique puise ses doctrines, il faudra donc distinguer deux catégories fort différentes : les sources d'ordre théologique et les sources d'ordre expérimental; ou, plus exactement, il y aura deux catégories de renseignements qui pourront parfois se trouver réunis dans la même source : un écrit comme l'*Introduction à la vie dévote* constitue en même temps un document de la tradition catholique, nous transmettant la vérité révélée sur la vie spirituelle, donc un document théologique; et une relation des conclusions tirées par saint François de Sales de sa longue expérience d'homme intérieur et de directeur, donc une relation expérimentale.

1. Comme science théologique, la théologie spirituelle recourt aux mêmes sources ou *lieux théologiques* que la dogmatique ou la morale : Écriture Sainte, tradition; quelques remarques suffiront donc ici pour compléter les principes généraux sur l'emploi de ces sources.

Les Livres inspirés offrent d'abord la doctrine spéculative sur Dieu et sur l'homme qui est à la base de la vie spirituelle : dans l'Ancien Testament (Psaumes, Prophètes, Sapientiaux surtout), Dieu comme Créateur, sa puissance, sa justice, sa miséricorde, sa Providence... Dans le Nouveau Testament, la Trinité, toute la doctrine de l'Incarnation et de la Rédemption, de l'incorporation au Christ et de la vie surnaturelle (surtout dans saint Paul et saint Jean). A côté des préceptes on trouvera, dans le Nouveau Testament surtout, les conseils proposés comme moyens plus efficaces d'arriver à la pratique parfaite du précepte de la charité, à la perfection (discours sur la montagne et paraboles dans les Synoptiques, partie morale des Épîtres de saint Paul, Épîtres catholiques). Enfin les livres historiques nous montrent des modèles de sainteté à imiter, par-dessus tout les exemples du Christ et de ses apôtres, et nous trouvons dans toutes les parties de la Bible des modèles et des formules de prière (psaumes, cantiques et prières des prophètes, oraison dominicale, doxologies de saint Paul et de l'Apocalypse...) On devra tenir compte cependant du progrès de la vie spirituelle à travers l'Ancien Testament jusqu'à Jésus-Christ : dans les exemples et les prières plus d'un trait ou d'un passage se ressentira des imperfections de la Loi, et ne sera plus au niveau de la perfection évangélique.

Dans la Tradition ecclésiastique, on trouvera peu de documents authentiques du magistère proposant d'une façon positive la doctrine spirituelle; la plupart des actes de l'autorité enseignante ont été en cette matière des condamnations de propositions erronées (messaliens et manichéens, Bégards et Eckart, Molinos et Fénelon, etc.). Un enseignement plus positif est donné sous forme pratique dans certains documents disciplinaires, comme les canons du code relatifs à la formation spirituelle des clercs et des religieux (par exemple, can. 125, 595, relatifs à l'oraison mentale); ou encore lorsque, en approuvant un ordre religieux, l'Église nous déclare implicitement que cette forme de vie est, non la plus apte, ni plus efficace que d'autres, mais du moins *une* forme de vie apte à conduire les âmes à une vraie perfection de la vie spirituelle. Dans la canonisation des saints, l'Église n'engage la plénitude de son autorité que sur un point : ils sont au ciel et méritent donc les prières et les hommages de tous les fidèles. Mais en même temps, par un acte de son magistère ordinaire, elle nous les propose comme modèles de vie chrétienne : cela ressort et de la manière dont elle conduit les procès préparatoires, et des termes mêmes des bulles de canonisation. Toutefois cette garantie ne porte que sur l'ensemble de la vie, et non sur la valeur des actes particuliers, bien moins encore sur leur imitabilité ou leur valeur comme normes générales de vie spirituelle. Dans ces limites, la théologie spirituelle trouvera une abondante source de doctrine traditionnelle dans les documents authentiques des béatifications et canonisations.

Les écrits des Pères et des théologiens seront à utiliser ici suivant les mêmes principes que dans le reste de la théologie : ils nous aideront à discerner quels ont été à une époque l'enseignement et la foi de l'Église; certains écrits spirituels auront une autorité spéciale comme provenant de membres de l'Église enseignante, ou comme ayant reçu une approbation particulière des souverains pontifes (par exemple ceux de sainte Thérèse ou de saint François de Sales, les *Exercices* de saint Ignace...), ou du moins comme ayant été consacrés par un long et universel usage (par exemple l'*Imitation de Jésus-Christ*). Une autorité théologique plus grande est-elle conférée à ces écrits par la canonisation de leurs auteurs? Sans doute l'Église procède toujours, au cours des procès de béatification, à un examen attentif des écrits du serviteur de Dieu qu'on veut élever sur les autels : mais le rôle de cet examen est purement négatif, il s'agit de savoir si ces écrits ne contiennent pas d'erreur qui puisse faire douter de la sainteté du serviteur de Dieu, ou du moins ne permettent pas de le proposer comme modèle aux fidèles. Cet examen n'exclut donc pas, même en matière spirituelle, des erreurs formelles, du moment que celles-ci ne sont le fait d'aucune imprudence ou légèreté. Pour les révélations en particulier qu'auraient reçues ces âmes, l'Église ne garantit nullement leur réalité, ni la fidélité avec laquelle elles ont été rapportées : le P. Poulain a pu dresser une liste d'erreurs relevées dans les écrits et révélations de saints canonisés. *Grâces d'Oraison*, 10e édit., 1922, c. xxi, n. 4 sq. On ne saurait le nier toutefois : à défaut d'une valeur proprement théologique, le fait de la canonisation confère aux écrits d'un auteur spirituel cette autorité particulière que tout voyageur a pour nous parler d'un pays qu'il a longuement habité et parcouru en tous sens, et plus encore constitue la garantie qu'ils ont été composés par une âme toute pleine de l'Esprit de Dieu et parfaitement docile à ses inspirations.

2. L'*expérience* fournit à la théologie spirituelle plusieurs séries de données inégales en valeur et en importance.

L'observation et l'expérimentation *psychologiques générales*, dont les résultats sont groupés dans les traités de psychologie expérimentale, procureront une connaissance plus précise des conditions dans

lesquelles se produisent les actes d'intelligence et de volonté dont se compose essentiellement la vie spirituelle; des secours et des obstacles que cette vie rencontrera dans l'imagination et la sensibilité, dans les diverses formes de l'activité organique. De la sorte s'éclairera la nature vraie de certains phénomènes de la vie intérieure, l'origine exacte de certaines difficultés; des moyens d'action, des méthodes de formation ou de médication psychologiques pourront être empruntés aux résultats de ces expériences. Assurément tout ne sera pas neuf, pour un directeur familier avec la littérature spirituelle, dans les observations et les conseils des psychologues : un Cassien ou un saint François de Sales contiennent, sous une forme sans prétention, des notations de premier ordre; cependant, là comme ailleurs, l'observation organisée et méthodique, aidée parfois de l'expérimentation, permet d'arriver à certaines précisions que n'atteindra jamais la simple observation occasionnelle et spontanée. La spiritualité peut donc puiser de fort précieux éléments pour ses enseignements propres dans ceux de la psychologie expérimentale.

Les recherches particulières de *psychologie religieuse*, prises sous leur forme la plus ample, comme étude des phénomènes religieux les plus généraux communs aux diverses religions (prière vocale ou mentale, sacrifice, pratiques ascétiques, associations de vie parfaite...), si précieuses à tant d'autres titres, fourniront, je crois, assez peu d'éléments directement utilisables par la théologie spirituelle envisagée, comme nous le faisons ici, en tant que science pratique de la perfection. Elles permettront cependant de mieux comprendre et utiliser certains témoignages de notre tradition catholique, de mieux connaître certains faits complexes de la vie spirituelle comme la contemplation, etc.

Au contraire, les recherches de *psychologie religieuse chrétienne*, catholique, seront la grande source où la spiritualité ira puiser ses informations d'ordre expérimental : tandis que hors de l'Église véritable, et surtout hors du christianisme, nous ne pouvons que faire des conjectures incertaines sur la valeur surnaturelle des phénomènes de vie intérieure que nous étudions, nous nous trouvons ici sur un terrain ferme. Si le doute subsiste encore souvent pour les cas individuels, il n'est plus possible pour les ensembles et pour certains cas, les saints canonisés, garantis par l'Église. Nous pouvons donc ici constater comment, en fait, les âmes arrivent à la perfection spirituelle, quelle a été, en fait, la valeur et l'efficacité pratique des principes que nous enseignons. Il y a là, distincte de la tradition dogmatique bien que souvent mêlée à elle dans les leçons des maîtres spirituels, une vraie *tradition expérimentale*, dont les documents forment une des sources principales de notre enseignement spirituel; documents n'ayant en général aucune forme scientifique, mais dont une étude patiente et méthodique arrivera à dégager des données claires et précises, aptes à entrer dans un corps de doctrine systématiquement ordonné.

A ces données d'expérience qui nous viennent du dehors par les diverses catégories de témoignages, vient s'ajouter l'apport de notre *expérience personnelle* de la vie intérieure. Cette expérience personnelle ne pourra être remplacée par rien. C'est elle seule qui nous permettra de comprendre pleinement les témoignages qui nous rapporteront celle des autres : les grossières erreurs d'interprétation des psychologues incroyants les plus éminents, quand ils abordent ce domaine, en sont la preuve péremptoire. Notre habitude de la vie spirituelle nous donnera l'intelligence des écrits et des conseils des saints et des docteurs de cette vie, même quand ils parleront d'états ou de voies qui ne seront pas les nôtres : nous saurons du moins leur langue et nous aurons voyagé dans le pays dont ils nous décrivent des chemins non encore parcourus de nous. Il reste vrai cependant que cette expérience personnelle, nous l'avons déjà rappelé, peut être une source d'erreur si nous nous appuyons trop exclusivement et trop aveuglément sur elle : elle risque alors de nous rendre inintelligents des besoins et des difficultés des autres, tyranniques mêmes dans notre insistance à vouloir conduire tout le monde par les voies que nous suivons nous-mêmes. Elle n'aura sa pleine valeur que complétée par une étude attentive des autres sources de la doctrine spirituelle.

II. Principales écoles spirituelles catholiques. — Des articles spéciaux seront consacrés dans ce dictionnaire à chacun des maîtres de la vie spirituelle : nous nous contenterons, dans cet article général sur l'ascétique et la mystique, d'un coup d'œil d'ensemble sur le développement de la doctrine spirituelle et sur la formation, les caractères plus saillants, des principales écoles. On pourra ainsi facilement replacer les articles spéciaux dans un cadre général, et en même temps trouver dans cette rapide revue une première orientation pour se tracer un programme complet de lectures spirituelles.

I. Les écoles spirituelles. — Il suffit en effet de parcourir les uns après les autres les écrits d'un certain nombre d'auteurs spirituels de la même époque, par exemple le P. Faber, Mgr Gay, dom Guéranger, le P. Lacordaire, le P. Olivaint, le vénérable P. Libermann, pour se rendre compte aussitôt qu'il existe, dans l'unité du plus pur catholicisme, des écoles spirituelles nettement distinctes. Car si ces contemporains ont des traits fort différents, nous nous apercevrons vite, en poursuivant nos lectures, que la plupart d'entre eux ont au contraire un air de famille nettement accusé avec d'autres écrivains. Sans parler des liens extérieurs qui unissent les membres d'une même école (vie religieuse dans le même ordre, dépendance d'un même maître, groupement dans une même région ou à une même époque...), il y a entre eux communauté de méthodes, de préférence donnée à telle forme de vie intérieure ou de vie apostolique, à tel aspect, à tel mystère de la foi en particulier, prépondérance donnée à tel principe unificateur de la vie spirituelle, à tel motif ou à telle dévotion, etc. Tous les éléments essentiels de la vie spirituelle se retrouvent chez tous, et c'est le fonds commun qui leur vient de l'Évangile, mais le dosage de ces éléments, la manière de les combiner et d'en faire pratiquement un tout harmonieux et vivant, sont différents d'une école à l'autre.

Il importe de se rendre compte de cette diversité, pour ne pas l'exagérer et la transformer en opposition; pour ne pas laisser l'amour légitime et la préférence personnelle que nous avons pour telle école se changer en un étroit exclusivisme, refusant de regarder les autres comme aussi catholiques et aussi bienfaisantes; pour comprendre en outre qu'il y aurait un dangereux éclectisme à vouloir mêler en un tout bâtard les principes et les traits distinctifs de ces diverses écoles. Chacune, en effet, forme un tout complet et équilibré; si nous séparons les parties de ce tout, elles perdent leur valeur, et tel élément, excellent dans ce tout, pourra devenir même nuisible si on le transporte tel quel dans le milieu d'une autre école.

Notre attitude devra donc être autre vis-à-vis de ces écoles diverses suivant qu'il s'agit de notre sanctification personnelle ou de nos devoirs de directeurs des âmes. Pour travailler à notre propre perfection, nous devons nous attacher principalement à une école déterminée de spiritualité : le choix sera souvent déterminé par la vocation où Dieu nous a placé, ou par la formation spirituelle que nous avons reçue, parfois aussi par un trait particulier de la grâce ou par les

nécessités de notre caractère; il arrivera même qu'une âme formée à telle école sera amenée au cours de sa vie à trouver plus de secours dans une autre (la vie de Mgr d'Hulst en offre un exemple très net) et le cas n'aura rien d'anormal lorsque cette âme n'est pas liée à la première par les liens d'une vocation spéciale. Mais il sera toujours dommageable pour quelqu'un de se laisser entraîner, par inconstance ou curiosité, à papillonner, sans se fixer à aucune forme déterminée de vie spirituelle. Ce qui ne veut évidemment pas dire que l'on devra ne nourrir son âme que d'une seule catégorie d'auteurs, à l'exclusion de tous autres : il n'est pas de chrétien, quelle que soit sa vocation, qui ne puisse tirer grand fruit des œuvres d'une sainte Thérèse ou d'un saint Vincent de Paul; il n'en est pas moins vrai que la spiritualité de la première est une spiritualité de vie contemplative, et celle du second une spiritualité de vie apostolique; suivant les besoins de notre âme, nous nous mettrons pleinement à l'école d'une spiritualité et nous nous contenterons d'emprunter aux autres ce qui est assimilable à celle-ci.

Dans la direction des âmes, il sera inévitable que nous gardions partout d'une certaine manière la marque de l'école qui est la nôtre et qui donnera sa physionomie propre à notre direction, aussi bien qu'à notre vie intérieure personnelle. Néanmoins nous devrons respecter soigneusement les vocations, les attraits et même les formations différentes de la nôtre. A quoi bon, en effet, lorsque nous rencontrons une âme déjà spirituellement formée à une autre école et qui se trouve bien de cette formation, vouloir, pour la rapprocher de nous, lui imposer un changement que rien ne justifie et qui pourra n'être pas sans inconvénient? A plus forte raison si le choix de cette école lui a été inspiré par un attrait manifeste de la grâce ou imposé par sa vocation particulière. Il importe donc que les directeurs aient une connaissance suffisante des diverses grandes écoles spirituelles pour pouvoir guider les diverses âmes chacune suivant sa voie propre.

II. Coup d'œil historique. — 1. Aux *origines de l'Église*, en plus des nombreux conseils relatifs à la vie spirituelle contenus dans beaucoup des écrits généraux s'adressant à la communauté chrétienne, comme ceux de saint Ignace, de saint Clément ou de saint Cyprien, nous trouvons déjà un vrai corps de doctrine spirituelle ébauché dans le *Pasteur* d'Hermas et dans les nombreux ouvrages sur la virginité (Tertullien, saint Cyprien, saint Méthode, Ps. Clément et plus tard saint Ambroise, saint Chrysostome, etc.) dont l'ensemble peut être regardé comme formant la première école de spiritualité chrétienne. Une autre école de haute vie intérieure, éprise de spéculation, naît à Alexandrie avec Clément et Origène, véritable école mystique dont la tradition rejoindra, par saint Grégoire de Nysse au IVe siècle, les écrits publiés à la fin du Ve par le pseudo-aréopagite, Denys le Mystique : en s'inspirant de la philosophie néoplatonicienne pour proposer une théorie de la contemplation chrétienne, celui-ci continue les tentatives du IIIe siècle et aboutit à une synthèse doctrinale destinée à avoir sur les écoles mystiques du Moyen Age l'influence immense que l'on sait; influence depuis lors moins exclusive parce que reposant sur une autorité moins incontestée, considérable cependant encore, surtout par ce qui a passé de lui dans les maîtres les plus grands comme saint Thomas d'Aquin.

2. On peut dire cependant que la première école spirituelle catholique, au sens le plus strict, a été celle des *Pères du désert*. En Égypte, en Palestine, en Asie, puis en Afrique, en Asie, en Italie, en Gaule, se répand l'institution monastique, sous sa double forme anachorétique et cénobitique : un des traits les plus constants de cette vie, c'est qu'elle débute par une période plus ou moins longue de formation et d'enseignement; le moine commence toujours, sauf rares exceptions, par être le disciple d'un *ancien* qui devient son *père* dans la vie spirituelle. De la sorte se constitue rapidement une doctrine complète ascétique et mystique, qui se transmettra de génération en génération et de pays en pays. Cette doctrine nous a été conservée avant tout sous forme de recueils d'apophthegmes, de conférences, de traits typiques et d'exemples, destinés à conserver sous leur forme originale ces enseignements des anciens : ainsi la *Vie de saint Antoine* par saint Athanase, plus tard les *Conférences* et les *Institutions* de Cassien, l'*Histoire lausiaque* de Palladius, les collections d'*Apophthegmes*, le *Pré spirituel*, et les autres écrits dont l'ensemble est allé former le recueil des *Vitæ Patrum* par lequel toute cette doctrine a été transmise au Moyen Age. Il faut y ajouter les *Règles* monastiques, surtout celles de Pacôme et de Basile, mêlant aux prescriptions pratiques de nombreux principes de vie spirituelle. Puis paraissent des exposés systématiques plus ou moins complets, des traités particuliers, comme ceux de Diadoque de Photicé, d'Evagre le Pontique, de saint Basile, saint Nil, saint Jean Climaque, saint Dorothée, saint Maxime le Confesseur, et en Occident Julien Pomère. Dans le monde latin les deux grands maîtres furent alors saint Jérôme et saint Augustin, le premier formé à l'école des moines orientaux et leur empruntant beaucoup, encore que de façon très indépendante, le second de formation très personnelle, et qui, s'il n'a pas été le point de départ d'une école proprement dite en spiritualité comme il l'a été en théologie, n'en a pas moins exercé autant d'influence sur la vie spirituelle que sur la pensée spéculative.

Venant les premiers pour ouvrir école de perfection au milieu du paganisme encore vivant, les Pères du désert enseigneront par-dessus tout à purifier l'âme par un ascétisme sévère, une pénitence rigoureuse, une pratique héroïque de l'abnégation, de l'obéissance et de l'humilité; ils donneront à des hommes encore rudes et tout charnels les premières leçons d'oraison et de vie intérieure. Ce que leur doctrine spirituelle a parfois de dur et de tendu disparaîtra dans leur héritier en Occident, saint Benoît.

3. La *Règle* du Patriarche et les écrits de saint Grégoire le Grand, qui sont le point de départ de l'*école bénédictine*, ont ce cachet commun de haute et sereine sagesse surnaturelle, de paix recueillie et intime, capable de dominer les plus lourdes occupations sans se laisser troubler par elles, qui resteront jusqu'à nous, à travers treize siècles, les caractères distinctifs des grands spirituels bénédictins. Au XIIe siècle, après les siècles de dures luttes qui avaient précédé, saint Anselme, saint Bernard et leurs disciples (Guillaume de Saint-Thierry, Aelred de Rieval, etc.) inaugurent la spiritualité médiévale en donnant une nouvelle vie à la piété bénédictine, et y introduisant un élément nouveau de tendresse personnelle pour le Christ qui annonce déjà la dévotion franciscaine. A la même époque commence la série des grandes moniales mystiques dont les œuvres s'échelonnent tout le long de l'histoire, sainte Hildegarde, sainte Élisabeth de Schoenau, sainte Gertrude, sainte Mechtilde, en attendant les grandes abbesses réformatrices du XVIIe siècle. Aux diverses réformes et restaurations de la vie monastique aux XVe, XVIIe, XIXe siècles correspondent des renouveaux spirituels dont l'écho se trouve dans les œuvres de Jean de Kastl, Cisneros, Louis de Blois; de Haeften, Bénard, Rancé, Bona, Baker; de dom Guéranger et dom Volter, de la Mère Cécile et tout près de nous dom Marmion.

C'est aussi une école de spiritualité monastique que celle des *chartreux*, mais de spiritualité anachorétique, toute recueillie dans la *cellule* dont elle a chanté les

louanges et répandu un amour qui inspirera tant de pages de l'*Imitation* : les deux Guigues au XII^e^ siècle, Ludolphe de Saxe au XIV^e^, Denys le Chartreux au XV^e^, Lansperge et Surius au XVI^e^, Molina et Le Masson au XVII^e^, marquent les étapes principales de cette école, qui à certains moments décisifs exerça sur le développement de la vie spirituelle une influence aussi profonde que discrète.

4. Le début du XIII^e^ siècle, avec la fondation des ordres mendiants, moines et apôtres en même temps de par leur vocation, voit naître deux puissants foyers de vie parfaite.

Dans la vie spirituelle comme dans toute son activité, l'*ordre dominicain* a toujours été et reste toujours par-dessus tout un ordre de docteurs, voués à la contemplation et à l'enseignement des plus hautes spéculations théologiques. Non que les auteurs spirituels d'allure et de préoccupations plus pratiques lui aient jamais manqué : il suffit de rappeler Guillaume Péraud et Humbert de Romans, à ses débuts, et plus tard saint Vincent Ferrier, saint Antonin, Louis de Grenade. Mais l'école dominicaine reste par excellence l'école de la spiritualité doctrinale et de la spéculation mystique : elle avait été précédée dans cette voie par les essais de l'école de Saint-Victor (Richard et Hugues de Saint-Victor au XII^e^ siècle) ; mais c'est saint Thomas qui devait construire la synthèse doctrinale de la vie spirituelle destinée à devenir la base de tout le développement ultérieur de la théologie spirituelle. Au XIV^e^ siècle, c'est en Allemagne et en Italie une incomparable floraison d'écrits mystiques : Tauler, Suso, Marguerite et Christine Ebner, les annales de Toess, Adelhausen, Unterlinden (Colmar), etc. ; sainte Catherine de Sienne et Raymond de Capoue, la bienheureuse Osanna de Mantoue... Puis ce sont les larges exposés doctrinaux de Jean de Saint-Thomas et de Vallgornera, de Contenson et de Massoulié, auxquels font écho plus près de nous le P. Meynard, le P. Arintero, et le P. Garrigou-Lagrange ; Del Nente, Chardon, Piny, Rousseau présentent la même doctrine sous une forme moins didactique.

5. Le trait caractéristique de saint François est son amour passionné pour Notre-Seigneur, avec comme conséquence le retour à l'Évangile vécu « avec une touchante simplicité et une héroïque intransigeance ; » de là cette ardeur à chercher en tout le conformité au Christ et cet attachement jaloux à la pauvreté, sa compagne la plus fidèle. Toute la *spiritualité franciscaine* n'est que le fidèle commentaire de la vie et des écrits du stigmatisé de l'Alverne. Dès le début saint Bonaventure et David d'Augsbourg marquent la double direction de ce développement : mystique ardente et ascétisme solide, méthodique : effusions et confidences des contemplatifs les plus élevés, comme Angèle de Foligno, Catherine de Bologne, Baptista Varani, Véronique Giuliani, François d'Osuna, Jean des Anges, Charles da Sezze ; et en même temps traités, simples, affectifs, pratiques, dirigeant pas à pas les âmes dans les voies d'un renoncement très effectif et d'une union à Dieu très intime, tels les nombreux écrits groupés sous le nom de saint Bonaventure (*Méditations, Aiguillon d'amour, Sept chemins de l'éternité*, etc.) et plus tard, au XVII^e^ siècle en particulier, toute une floraison de petits volumes dont le traité de la *Paix intérieure* du P. Ambroise de Lombez (1757) est resté un des plus populaires. Les traités didactiques ne manquent pas cependant : Henri Harphius, qui fut pendant deux siècles un des grands classiques de la mystique, et plus tard, Pierre de Poitiers, le cardinal de Lauria...

6. Au XIV^e^ siècle, des centres de vie mystique existent de divers côtés, vraies écoles spirituelles groupées par régions et ayant chacune sa physionomie : nous avons cité celle dont les dominicains sont le centre en Allemagne et à laquelle se rattachent d'autres écrivains comme Henri de Langenstein ; il faut y ajouter les mystiques anglais, Richard Rolle de Hampole, Walter Hilton, Julienne de Norwich ; des groupes italiens comme celui qui se forme autour du bienheureux Jean Colombini ; tout particulièrement dans les Pays-Bas l'école qui, représentée au siècle précédent par la mystérieuse sœur Hadewige, se constitue alors autour du bienheureux Jean Ruysbroeck et de ses disciples.

Parmi ceux-ci se trouvent les initiateurs du mouvement qui, connu sous le nom de *dévotion moderne* et propagé par les Frères de la vie commune et les chanoines de Windesheim, devait, au XV^e^ siècle, exercer une influence considérable dans tous les pays rhénans et sur beaucoup de réformes monastiques : école s'inspirant à la fois du mysticisme de Ruysbroeck et, plus tard, de l'ascétisme plus positif de Gerson, empruntant beaucoup à la spiritualité franciscaine, et préparant les voies sur bien des points à celle des siècles suivants : école qui devait s'effacer après un siècle de vif éclat, mais dont l'action se perpétue encore dans l'Église par le livre de l'*Imitation de Jésus-Christ*, certainement inspiré par elle, et qu'on peut attribuer maintenant sans hésitation à son représentant le plus connu Thomas a Kempis.

7. Avec le mouvement de réforme catholique de la seconde moitié du XVI^e^ siècle et de tout le XVII^e^, on voit se multiplier les fondations religieuses et les foyers de vie intérieure. Ce sont, en Italie, saint Antoine Zaccaria et les Barnabites, saint Philippe Néri et l'Oratoire, saint Gaétan et les théatins parmi lesquels Laurent Scupoli compose le *Combat spirituel*. En Espagne, les mystiques trinitaires déchaussés avec le bienheureux Jean-Baptiste de la Conception et saint Michel des Saints. Ce sont les apôtres de la vie sacerdotale Jean d'Avila en Espagne, Nicolas Eschius en Belgique, Barthélemy Holzhauser en Allemagne. Trois grandes écoles cependant émergent dans ce mouvement si riche, en raison de leur influence plus étendue et de leur individualité plus marquée : école de la Compagnie de Jésus, école carmélitaine, école française du XVII^e^ siècle.

La *spiritualité de saint Ignace* doit beaucoup aux écoles précédentes, particulièrement aux franciscains (amour et imitation de Notre-Seigneur, manière de contempler sa vie) et à la « dévotion moderne » (emploi des méthodes qu'elle a simplifiées). Ses traits les plus originaux semblent être : *a*) la concentration de tous les efforts du chrétien sur les points pratiquement décisifs de la vie spirituelle, points qui une fois solidement acquis assureront tout le reste ; *b*) l'orientation de toute cette vie en vue d'obtenir l'union d'une activité apostolique intense et d'une vie intérieure très forte, les deux s'aidant réciproquement. Après les *Exercices* et les *Constitutions* du fondateur se développe, surtout à partir du début du XVII^e^ siècle, une production extrêmement riche d'écrits spirituels de tout genre : commentaires sur les *Exercices* de Gagliardi, La Palma, Judde, Roothan ; traités d'ensemble de Suarez, Rodriguez, Alvarez de Paz, Le Gaudier, Louis du Pont, Godinez-La Reguera ; écrits mystiques du bienheureux Le Fèvre, de saint Alphonse Rodriguez. Une mention spéciale doit être donnée ici au groupe de jésuites français qui, avec Lallemant, Surin, Caussade, Grou, a eu sa physionomie assez particulière.

8. L'*école carmélitaine* est l'école mystique par excellence, fidèle en cela à la fin essentiellement contemplative du Carmel, et fidèle surtout à l'esprit des deux grands réformateurs, sainte Thérèse et saint Jean de la Croix. Toute la vie spirituelle est dirigée vers la contemplation : sa nature, ses degrés, la manière de disposer l'âme à y être introduite par Dieu, de

correspondre aux grâces reçues, de coopérer fidèlement au travail purificateur qui préparera de nouvelles ascensions, c'est le fond de l'enseignement des maîtres carmélitains. Sous forme de relations et de descriptions, de conseils et avis pratiques d'une sagesse incomparable chez sainte Thérèse et après elle chez nombre de ses filles, de la bienheureuse Marie de l'Incarnation à la bienheureuse Thérèse de l'Enfant-Jésus; sous une forme plus spéculative, plus théologique, chez saint Jean de la Croix, et chez les grands théologiens carmes qui ont rempli tout le XVII^e siècle : Jean de Jésus-Marie, Thomas de Jésus, Joseph de Jésus-Marie, Philippe de la Sainte-Trinité, Dominique de la Sainte-Trinité, Honoré de Sainte-Marie, Joseph du Saint-Esprit.

9. Le renouveau de vie intérieure en France au début du XVII^e siècle fut dirigé et soutenu par deux grands saints : saint François de Sales, docteur de la dévotion aimable et forte, de l'amour de Dieu le plus tendre et le plus exigeant, dont l'esprit se continue à la Visitation avec sainte Jeanne de Chantal et sainte Marguerite-Marie, dont l'influence a été immense dans toute l'Église, autour de qui se constitue au XIX^e siècle une école spirituelle à la physionomie nettement caractérisée; — saint Vincent de Paul, formateur d'âmes sacerdotales puissant, à la doctrine remarquablement pleine sous sa forme simple et pratique, qui a été le vrai maître de toute la génération où s'est constituée l'*école française* proprement dite. Le chef doctrinal de celle-ci est, en effet, le cardinal de Bérulle, de qui elle tient le relief donné à la vertu de religion, le caractère éminemment théologique qui lui fait considérer en Notre-Seigneur avant tout le médiateur entre Dieu et les hommes, le premier-né et le chef de l'humanité et, en nous, les membres de ce chef. Continué par les successeurs et disciples de Bérulle à l'Oratoire, Condren et Bourgoing en particulier, cet enseignement a inspiré plusieurs autres fondateurs de familles religieuses et sacerdotales dans lesquelles il se perpétue aussi : M. Olier et M. Tronson l'ont transmis aux sulpiciens et par eux aux prêtres sans nombre formés dans leurs séminaires; le bienheureux Jean Eudes y a puisé sa dévotion aux Cœurs de Jésus et de Marie; le bienheureux Grignion de Montfort, sa spiritualité mariale; saint Jean-Baptiste de la Salle, sa doctrine sur l'oraison. Plus près de nous, c'est à cette même école que se rattachent le vénérable Libermann et Mgr Gay.

10. A la fin du XVII^e siècle éclate la crise quiétiste, avec les erreurs de Molinos condamnées en 1687, et celles de Fénelon en 1699 : cette double condamnation, celle de nombreux ouvrages suspects ou dangereux, les discussions qui les ont précédées et suivies, ont influé profondément sur le XVIII^e siècle en imposant une prudence justifiée et nécessaire, mais qui est allée parfois jusqu'à la timidité. Les contre-coups du jansénisme, du naturalisme philosophique, les bouleversements de la Révolution et des guerres napoléoniennes venant s'y ajouter, la doctrine spirituelle se trouve, au début du XIX^e siècle, languissante et sans vie. Aussi voyons-nous à travers tout ce siècle se succéder les renouveaux de vie spirituelle.

Dès le XVIII^e siècle, ces renouveaux avaient été préparés par de grands maîtres de la vie intérieure, particulièrement saint Paul de la Croix et ses passionistes, et saint Alphonse de Liguori, inspirateur parmi ses enfants les rédemptoristes d'une école spirituelle solide et pratique, toute pénétrée de la tendre dévotion et de la foi austère du fondateur.

S'il est difficile encore, dans l'abondante floraison de congrégations nouvelles, d'œuvres, de foyers de vie intérieure, qui occupe tout le XIX^e siècle, de distinguer les courants plus importants et plus originaux, certaines figures se dégagent cependant déjà, comme celles de vrais maîtres de la vie spirituelle, celles par exemple du P. Libermann, du P. Collin, du P. Champagnat, du P. Chevrier, de dom Bosco, du vénérable Claret; des groupes même se dessinent, comme celui des oratoriens anglais avec Newman, Faber, Dalgairns. Il est surtout plus facile de discerner, avec le retour à une vitalité nouvelle des anciennes écoles, bénédictins, dominicains, franciscains, jésuites ou carmes, avec le développement croissant des œuvres de formation sacerdotale (séminaires, associations de sanctification...), trois grands mouvements de rénovation dans la vie spirituelle depuis le milieu du XIX^e siècle : *a*) développement de la piété liturgique (place faite dans la vie intérieure à la participation aux cérémonies du culte public, aux formules de la prière officielle); *b*) généralisation de la pratique des retraites (retraites périodiques des prêtres et des religieux, retraites fermées des laïques); *c*) attrait des âmes pour la mystique (attrait pour la vie contemplative, désir de vie plus intérieure...) et pour une piété plus théologique (faveur rencontrée par les livres de spiritualité faisant une large part au dogme comme aliment de la vie intérieure). Ces trois grands courants semblent constituer l'aspect caractéristique de la théologie spirituelle *au moment présent;* en tout cas c'est dans ce triple ordre d'idées que les publications récentes de spiritualité offrent le plus d'originalité et de vie, chacune des diverses écoles apportant, suivant son tempérament propre, une contribution plus considérable dans l'une ou l'autre de ces directions.

I. — Schram, *Institutiones theologiæ mysticæ*, t. I, n. 1-8 (résumant La Regnera, *Praxis theologiæ mysticæ*, 1740, t. I, n. 1-299); E. Dublanchy, *Ascétique*, dans *Dict. théol. cath.*, t. I, col. 2037-2046; A. Poulain, *Grâces d'oraison*, 10^e édit., Paris, 1922, c. XXX; R. Garrigou-Lagrange, *Perfection chrétienne et contemplation*, Saint-Maximin, 1923, c. I et c. V, a. 1-2; J. de Guibert, *Les études de théologie ascétique et mystique*, dans la *Revue d'ascét. et de myst.*, 1920, p. 5-19; A. Tanquerey, *Précis de théol. ascétique et mystique*, Paris, 1923, t. I, n. 1-48; Giroux, *Enseignement de la théologie ascétique* (congrès de l'Alliance des grands séminaires, 1911, t. VI, p. 154-171).

II. — F. Martinez, *L'ascétisme chrétien pendant les trois premiers siècles*, Paris, 1913; P. Pourrat, *La spiritualité chrétienne*, Paris, 1919, t. I, *Des origines au Moyen Age;* Paris, 1921, t. II, *Le Moyen Age;* H. Bremond, *Histoire littéraire du sentiment religieux en France*, Paris, 1915-1923, t. I-VI. On trouvera une bonne liste des auteurs spirituels groupés par écoles en tête du *Précis* de M. Tanquerey.

J. DE GUIBERT.

ASCÉTISME. — Le mot *ascétisme* se trouve employé actuellement avec une triple signification : dans un sens très large, il est synonyme de *théologie ascétique* ou même de *théologie spirituelle;* dans un sens plus strict, plus étymologique, il désigne l'effort méthodique, l'emploi d'*exercices* spirituels divers, pour tendre à la perfection de la vie spirituelle; dans son acception la plus restreinte enfin, il est réservé aux exercices intérieurs et extérieurs ayant un caractère afflictif, pénitentiel, destinés à combattre et réprimer nos penchants déréglés. Chez beaucoup d'auteurs non catholiques, protestants surtout, cette dernière acception elle-même est entendue d'une façon encore plus étroite : négligeant complètement le caractère de simple moyen en vue de purifier l'âme que cet ascétisme a toujours pour les catholiques, ils en viennent à le considérer comme une sorte de recherche de la souffrance pour elle-même. Laissant ici de côté toute étude comparative des divers ascétismes, chrétiens et non chrétiens, toute étude historique sur les origines de l'ascétisme catholique et ses emprunts à l'ascétisme stoïcien par exemple; ne nous occupant pas non plus du premier sens indiqué (il en a été question à l'article ASCÉTIQUE ET MYSTIQUE) ni du troisième qui sera traité à l'article MORTIFICATION,

nous nous bornerons à quelques remarques d'ordre pratique sur le second sens de ce mot, exercices méthodiques en vue d'acquérir la perfection chrétienne.

Les *exercices* de la vie spirituelle peuvent se grouper en quatre grandes catégories : exercices de prière, tendant à unir notre âme à Dieu (prière vocale ou mentale, et exercices qui s'y rattachent comme celui de la présence de Dieu, etc.), — exercices de perfectionnement intérieur, correction des défauts et acquisition de vertus (examens, probations, etc.), — exercices afflictifs, pénitences intérieures et extérieures, avec but de correction, de purification ou de réparation, — enfin exercices qui, comme les lectures spirituelles, exhortations, retraites, ont pour but d'instruire l'âme des choses intérieures, de la former à la vie spirituelle et d'entretenir sa bonne volonté. Ces quatre catégories d'exercices peuvent être employées par l'âme soit de façon *spontanée*, suivant les lumières et les attraits de chaque moment, soit de façon *méthodique*, suivant un ordre fixé d'avance plus ou moins rigoureusement, à des heures, pendant un temps, d'une manière, eux aussi, plus ou moins déterminés. Ces *exercices* et ces *méthodes* représentent dans la vie spirituelle la part de collaboration humaine active, soutenue toujours et même provoquée par la grâce à qui appartient l'initiative de toute œuvre salutaire, mais qu'on peut et doit cependant distinguer de la part plus passive où cette initiative de la grâce est plus manifeste et où le rôle de l'homme se réduit beaucoup plus à un simple *laisser-faire Dieu*. Quelle part convient-il de faire, dans la poursuite de la perfection, à ces exercices et ces méthodes, à l'*ascétisme* en un mot ?

Le principe fondamental, c'est que ces méthodes, exercices, ascétisme, sont des *moyens*, de simples moyens par rapport au but unique qui est ici-bas la sanctification de l'âme, l'accroissement de la charité en elle et son avancement dans le service de Dieu; moyens dont le rôle sera d'autant plus secondaire par rapport à celui des moyens essentiels comme l'action de la grâce, que la part d'activité humaine y est plus grande. Dieu pourra donc suppléer à l'emploi de ces exercices, sanctifier des âmes sans leur aide, par cette seule action de la grâce en elles, unie aux secours ordinaires de l'Église et des sacrements. Ces moyens pourront donc aussi, dans certains cas, devenir inefficaces, ou même gênants, pour le progrès véritable de l'âme, et il pourra arriver que les inspirations divines les plus authentiques poussent l'âme à les laisser de côté, tous ou presque tous; ou encore que les circonstances providentiellement voulues de Dieu en rendent l'emploi impossible.

A plus forte raison s'ensuit-il que l'emploi de ces exercices et de ces méthodes sera fort divers d'une âme à l'autre : moyens, ils devront être utilisés dans la mesure, de la manière qui permettra d'atteindre plus efficacement le but. Suivant les tempéraments et les caractères, certaines personnes auront besoin d'une réglementation minutieuse de leur vie spirituelle qui, loin de gêner l'élan et la générosité de leur âme, les soutiendra au contraire, et sans laquelle ce serait pour elles la paresse et le gaspillage des forces spirituelles. Pour d'autres une pareille réglementation serait un joug insupportable qui paralyserait en elles toute énergie; elles laisseront donc une part beaucoup plus grande à la libre spontanéité. La grâce de son côté conduira certaines âmes d'une façon plus cachée et semblera leur laisser tout organiser elles-mêmes pour leur purification, pour le développement de leur vie intérieure; chez d'autres, elle fera éclater son action, ne leur laissant aucune apparence d'initiative, les purifiant, les guidant à travers obscurité ou lumière, impuissance ou élan, avec une souveraine indépendance, en dehors de toute méthode et de tout plan humain. Suivant les vocations diverses aussi, diverse sera la place faite à l'ascétisme méthodique : toutes choses égales d'ailleurs, il sera généralement plus nécessaire dans la vie active, au milieu d'occupations absorbantes que dans la calme paix d'un cloître. Enfin, pour une même âme, cette nécessité ne sera pas la même à toutes les étapes de sa vie spirituelle : elle sera ordinairement plus grande pour les débutants qui ont à corriger des défauts plus extérieurs, donc plus facilement attaquables d'une façon méthodique; qui ont à s'assimiler tout un ensemble de pensées, de principes, d'attitudes d'âme, destinés à nourrir et à favoriser leur vie intérieure naissante. Dans la suite, pour la plupart des hommes, cette vie intérieure ira s'assouplissant et se simplifiant à mesure qu'elle deviendra plus riche et plus profonde.

Enfin, restreint ou étendu, l'emploi des exercices et des méthodes reste toujours subordonné à la libre action de la grâce qu'il doit aider en nous sans jamais la gêner : il faut donc être toujours prêt à laisser ces moyens plus humains lorsque Dieu nous donne mieux : lorsqu'il nous fait goûter intimement quelque mystère ou touche notre cœur de son amour, nous devons, sans plus nous préoccuper de ce que nous avions prévu, profiter de la grâce qui nous est ainsi accordée; prêts à reprendre notre effort lorsque nous cesserons d'être ainsi portés et serons de nouveau laissés apparemment à nous-mêmes.

Il y aura néanmoins en pratique très peu d'âmes qui n'aient pas à faire une part relativement grande dans leur vie spirituelle à ces exercices méthodiques, ne fût-ce que sous forme de fidélité aux exercices imposés par une règle religieuse ou un règlement de vie. Cet ascétisme constitue, en effet, dans notre vie spirituelle, une part d'effort personnel, humble, austère, souvent aride, sans attrait, douloureux, dont Dieu dispense bien rarement les âmes qu'il veut attirer à lui et dont il fait ordinairement la condition préalable de grâces plus élevées; longtemps parfois il fera marcher des personnes très généreuses et très fidèles dans cette voie coûteuse et obscure. Voilà pourquoi des exercices méthodiques se retrouvent sous une forme ou l'autre, à toutes les époques de la spiritualité chrétienne depuis les Pères du désert; pourquoi aussi l'Église en a sanctionné un certain nombre par ses lois sur la vie religieuse et cléricale (l'oraison mentale quotidienne pendant un certain temps, par exemple); pourquoi encore, tout en évitant de faire une fin de ce qui n'est qu'un moyen, et un moyen subordonné, il importe d'avoir et d'inspirer une juste estime de ce moyen que trop d'âmes seront portées à laisser de côté sans autre vrai motif que son caractère humble et pénible; pourquoi enfin la courageuse fidélité aux exercices de la vie intérieure, en dépit de toutes les aridités et de tous les embarras extérieurs, sera pour un très grand nombre d'âmes, on pourrait dire pour la plupart, une des formes les plus ordinaires et, quand elle s'unit à une égale fidélité aux devoirs d'état, la forme la moins équivoque de la pleine fidélité à la grâce de Dieu.

E. Dublanchy, *Ascétisme*, dans *Dict. de théol. cathol.*, t. I, col. 2055-2077; A. Hamon, *Ascétisme*, dans *Dict. apologétique*, t. I, col. 293-317; H. Watrigant, *Des méthodes d'oraison dans notre vie apostolique* (collection *Biblioth. des exercices*, n. 45-47), 1913.

J. de Guibert.

ASSEMBLÉES DU CLERGÉ. — Il semble difficile, au premier abord, de définir avec précision les assemblées du clergé de France et de les caractériser par rapport aux assemblées canoniques, conciles et synodes, organes réguliers dans la constitution de l'Église.

Les auteurs du XVIIe siècle s'appliquent à faire la distinction : il y a, selon Patru, « une grande différence » : les conciles et les synodes « sont pour les matières de foi et de discipline, quelquefois par occsaion on y traite du temporel de l'Église; » les assemblées du clergé, au contraire, « sont pour le temporel de l'Église, et quelquefois par occasion on y traite des matières de foi et de discipline ecclésiastique. » Baluze remarque pareillement que les affaires temporelles « ont fait ouverture » pour tenir les assemblées et sont leur « principale application »; mais il prend soin d'établir leur pouvoir spirituel nié par les jansénistes contre qui il s'exerçait constamment sous le règne de Louis XIV. Comme les conciles nationaux étaient tombés en désuétude, il était naturel que le clergé profitât des occasions offertes périodiquement par les affaires temporelles, pour traiter aussi des affaires spirituelles.

Il y a diverses catégories d'assemblées du clergé : on peut distinguer les assemblées *générales* et les assemblées *particulières;* et parmi les assemblées *générales* on ne doit pas confondre les assemblées *ordinaires* et les assemblées *extraordinaires*.

Les assemblées *ordinaires*, caractérisées par leur quinquennalité, sont de deux sortes : 1° Les assemblées de *contrat* où l'on renouvelle tous les dix ans le contrat des rentes assignées sur le clergé; on les appelle aussi *grandes* assemblées parce que, à partir de 1625, chaque province (les provinces sont au nombre de *quinze*, et, par la création de la province d'Albi en 1678, au nombre de *seize*), chaque province y envoie quatre députés. Elles se réunissent dans les années dont le millésime se termine par le chiffre 5. 2° Les assemblées des *comptes*, où, cinq ans après le *contrat* (elles se réunissaient d'abord tous les deux ans), on examine les comptes des rentes payées : on les nomme aussi *petites* assemblées parce que chaque province n'y envoie que deux députés. Elles se réunissent dans les années dont le millésime se termine par le chiffre 0. En pratique les pouvoirs des deux assemblées sont équivalents : toutes deux peuvent voter et votent toujours sous Louis XIV des dons gratuits.

Les assemblées *extraordinaires* se placent en dehors de la série quinquennale. Convoquées dans des circonstances spéciales, elles n'ont pas le caractère mixte des assemblées ordinaires et ne doivent s'occuper que d'une affaire bien déterminée, soit spirituelle comme en 1682, soit temporelle comme en 1693, 1701, 1702, 1707, 1711; elles sont alors destinées à fournir au roi, dans cette période de détresse financière, des secours extraordinaires qui lui permettent d'attendre le prochain don gratuit : elles n'ont que deux députés par province, celle de 1682 en avait quatre.

Les assemblées *particulières*, qui se réunissent parfois dans l'intervalle des assemblées quinquennales, diffèrent des assemblées extraordinaires, en ce qu'elles ne sont pas générales : elles se composent seulement des prélats de passage à la cour, elles sont convoquées par les agents et non par le roi, elles ne représentent pas les diocèses ni les provinces, n'étant pas issues d'opérations électorales, et ne comprennent pas des députés du second ordre, mais quelques prélats, que le hasard a réunis, et qui, dans des cas urgents où on ne peut attendre la prochaine assemblée générale, ont jugé utile de se concerter sur des questions spirituelles ou temporelles; mais ils ne peuvent ni engager de dépenses, ni trancher définitivement des questions de dogme et de discipline, et tout ce qu'ils peuvent entreprendre est soumis, en théorie au moins, à la ratification de la prochaine assemblée générale. Une de ces assemblées particulières est restée célèbre, « la petite assemblée » de 1681 pour l'affaire de la régale : elle montra, selon l'épigramme de Racine, que cinquante-deux prélats ne résidaient pas, mais il n'est pas prouvé que tous ces évêques se trouvassent à Paris et à la cour accidentellement, le contraire est même vraisemblable. Ces assemblées étaient en réalité composées à sa guise par le roi qui pouvait, avant de les laisser se réunir, renvoyer tel évêque dans son diocèse et appeler tel autre à sa cour. Fénelon plus tard indiquait, à propos des affaires du jansénisme, le moyen de trier sur le volet une assemblée particulière, en lui conservant les apparences d'une réunion fortuite.

L'origine des assemblées du clergé est à remarquer. Jusqu'au XVIe siècle, le roi ne pouvait lever d'impôt sur le clergé sans l'autorisation du pape. Au Moyen Age, nul ne contestait au souverain pontife une sorte de haut domaine sur les biens de l'Église. Mais avec Philippe le Bel commence une lutte entre les prétentions de l'État et l'indépendance de l'Église en matière de finances. Et le roi de France finit par ne plus demander la bulle papale qui l'autorisait à lever un impôt sur le clergé. En 1516, François Ier, trouvant le trésor épuisé, établit comme un droit ordinaire, avec l'agrément du clergé, les subventions qui jusque-là n'étaient levées que de temps en temps; tous les bénéfices du royaume furent taxés, et ce droit prit alors le nom de décimes, quoique l'impôt ne correspondît pas toujours au dixième du revenu des bénéfices. Ce fut ce qu'on appela le « département de 1516 »; il réglait la quote-part proportionnelle de chaque diocèse dans la somme générale imposée à tout le clergé, et dans chaque diocèse celle de chacun des contribuables. Ces décimes étaient perçus par les officiers du roi. Le clergé n'avait donc que faire de s'assembler pour voter cet impôt ou pour entendre les comptes du receveur.

En 1561 (21 octobre), au temps du colloque de Poissy, autre système. Un « contrat » solennel fut passé entre le clergé d'une part et la monarchie française de l'autre, par lequel le clergé s'engageait à verser une somme déterminée, par cotisations de décimes et autrement, et le roi garantissait « les privilèges et immunités du clergé », prêt à « maintenir et conserver en son royaume la religion de l'Église catholique romaine. » La répartition et la levée de cet impôt annuel étaient enlevées aux officiers royaux et laissées au clergé et à ses procureurs. De là la nécessité pour le clergé de réunions périodiques, où se régleraient ces questions financières. De là ces assemblées qui se tiennent désormais à époques déterminées, l'assemblée dite du Contrat tous les dix ans, celle des Comptes, d'abord de deux ans en deux ans, et enfin tous les cinq ans.

Comment se forment ces assemblées ? Les assemblées du clergé sont issues, pour parler le langage moderne, d'élections à deux degrés avec suffrage universel à la base. Une première assemblée, composée de tous les bénéficiers du diocèse, l'assemblée diocésaine, désigne les électeurs qui, réunis en assemblée provinciale, choisiront les députés de la province à l'assemblée générale. L'assemblée provinciale se compose, pour chaque diocèse, de deux députés, dont l'un est nécessairement l'évêque. Ces délégués éliront à leur tour les députés à l'assemblée générale « en toute probité et conscience, sans avoir en aucune façon égard aux brigues ni aux recommandations d'aucunes personnes, de quelque qualité ou condition qu'ils soient, et ceux qui auront usé de quelque brigue seront déclarés indignes à jamais d'aucune députation. » On devine que cette règle ne fut pas toujours observée. Et maints députés à l'assemblée générale, notamment sous Louis XIV, ne durent leur charge qu'à la brigue ou à la recommandation. Un historien fait remarquer qu'on a tenu à l'écart toute une catégorie d'ecclésiastiques, éligibles en théorie, qui auraient pu rendre service aux assemblées, les curés. Les députés

de second ordre sont toujours, sous le grand roi, des abbés, prieurs, archidiacres, vicaires généraux, souvent aussi de simples « bénéficiers », jeunes gens de bonne famille qu'on destine à l'épiscopat ou aux grandes affaires : tel ce Colbert de Maulévrier, qui siégea à l'assemblée de 1690; élève de rhétorique au collège de Clermont et accompagné de son précepteur, il recevait encore le fouet. Les députés du premier ordre n'étaient pas toujours non plus des élus indépendants. Et il serait facile d'indiquer la part que le roi prit à l'élection d'un certain nombre et à l'exclusion de certains autres.

Les députés réunis en assemblée générale élisent leur bureau, qui comprend un président, un promoteur, un secrétaire et les membres des commissions. L'usage des assemblées avant Louis XIV était de nommer plusieurs présidents, deux, trois, six et même huit, qui se relayaient au fauteuil. Sous Louis XIV s'installa la présidence unique. Pour être président, il suffit en théorie d'être évêque : les dignités de prince du sang, cardinal, archevêque ne sont pas en elles-mêmes un titre à la présidence, pas plus que l'ancienneté d'âge ou de sacre, ou la dignité du siège. En principe l'assemblée choisit son président dans la plénitude de son indépendance, et ne tient compte que de ses talents et des services qu'il peut rendre au clergé : « Les présidents, disent les textes officiels, n'ont point cette place par droit attaché à leur siège, ni par délégation d'une autorité supérieure à celle de l'assemblée, mais par concession de l'assemblée même... Toute leur autorité émane de l'assemblée. » Dans la pratique d'autres considérations interviennent, et en somme, sous Louis XIV au moins, la véritable condition pour être président c'est la désignation, plus ou moins officielle, du roi; il suffit d'un simulacre d'élection pour sauver les apparences. En 1660, par exemple, Mazarin prie Colbert de voir l'archevêque de Rouen, Harlay, et de lui dire que la cour s'efforcera de le faire nommer président; il ajoute qu'il faut s'assurer des intentions de ce prélat, « qui doit se conformer aux volontés du roi. » En 1670 et en 1675, même tactique. Aussi Harlay a présidé toutes les assemblées de 1660 à 1695 (sauf celle de 1665). Jusqu'en 1680, d'autres prélats lui étaient adjoints pour la forme, mais la lecture des procès-verbaux montre qu'Harlay seul exerçait les fonctions avec une autorité incontestée. De 1680 à 1695, il a été président unique; et son successeur, Noailles, l'a été de même jusqu'en 1715.

La grande affaire des assemblées générales était la question financière. Aux décimes que le clergé payait au roi, il fallait ajouter un « don gratuit », dont la quotité n'était pas déterminée d'avance. Le clergé, s'appuyant sur son immunité traditionnelle, entendait bien que ce don fût vraiment bénévole et gratuit. Louis XIV et ses légistes avaient une autre conception du « don gratuit ». L'Église, disaient-ils, « est obligée de droit naturel, comme les autres membres de l'État, de contribuer à sa conservation. C'est une loi née avec les hommes, que ceux qui emploient leur vie et leurs soins à la conservation des autres doivent être assistés des biens et des facultés de ceux qui sont protégés; c'est un droit naturel et légitime qui a lieu parmi toutes les nations. » Le clergé était primitivement habitué à donner son secours à l'État lorsqu'il s'agissait de la protection contre les hérétiques. En défendant l'État, il se défendait lui-même. Mais il s'agit de bien autre chose. « Puisque les ecclésiastiques de France, disait un juriste, sont une partie, et la plus considérable, du corps politique, qu'ils sont le premier des ordres du royaume, qu'ils y possèdent de grands fonds et qu'ils jouissent du repos et de la tranquillité communes, il est bien vrai et juste qu'ils contribuent aux charges de l'État et qu'ils doivent quelque chose de plus que des prières. » Reste à déterminer ce « quelque chose ». Les assemblées sont un moyen de se renseigner sur la faculté de paiement du clergé. Le mot « don gratuit » ne signifie pas que le don est facultatif, mais que « le clergé prévient ordinairement par des offres volontaires les secours que le roi est en droit de lui demander pour les besoins de l'État. » En principe, le clergé et le roi ne s'entendirent jamais sur la nature de ce don. Mais en fait les assemblées consentirent toujours à l'État les sommes que celui-ci réclamait, ou à peu près. Le compromis fut d'abord difficilement obtenu. C'est ainsi qu'en 1660, le roi, qui demandait quatre millions, n'en obtint que deux. Mais peu à peu le chiffre fixé par le roi fut accordé sans récrimination. A partir de 1690, le don est voté par une acclamation unanime et immédiate suivie d'une délibération de pure forme. C'est ainsi qu'en 1690, le roi obtient douze millions bien plus aisément qu'il n'a pu en avoir deux en 1660, et il en est de même dans les années suivantes.

Bien qu'on ait prétendu (Taine) que le clergé sous l'Ancien Régime savait se défendre contre le fisc et ne fournissait guère de contributions à l'État, il est facile de prouver, à l'aide des procès-verbaux des assemblées, que de 1561 à 1786 la seule caisse générale du clergé a donné à l'État la somme de 1 700 000 000 de livres. C'est au XVIII^e^ siècle, de 1715 à 1789, époque dont parle Taine, que le clergé, devenu plus riche, fournit les contributions les plus fortes, si bien qu'à la veille de la Révolution il avait en soixante-quinze ans versé au Trésor plus de 500 millions, somme énorme pour le temps. Les assemblées générales, qui durèrent plus de deux siècles, ont donc alimenté largement les caisses de l'État.

Subsidiairement les assemblées du clergé s'occupèrent des questions de doctrine et de discipline ecclésiastique. Le protestantisme et le jansénisme attirèrent particulièrement son attention. M. Bourlon a consacré à ces questions deux volumes intéressants : *Les assemblées du clergé et le protestantisme; Les assemblées du clergé et le jansénisme.* Ce n'est pas le lieu de les analyser. Au sujet des protestants, nous remarquerons seulement que, si le clergé poursuivit sévèrement l'exécution des lois qui les regardaient, jamais il n'aggrava ces lois. Tandis que Louis XIV et ses ministres désiraient et préparaient par tous les moyens la suppression de l'édit de Nantes, jamais les assemblées ne proposèrent cette mesure. Elles ne furent pour rien non plus dans cette série de mesures sévères destinées à empêcher l'exode des protestants hors de France, à s'assurer de la sincérité des nouveaux convertis et à les empêcher de retourner au calvinisme.

Comme type d'assemblée particulière ou de petite assemblée, nous signalerons l'assemblée de 1681, réunie pour traiter l'affaire de la Régale et qui fut une ébauche de l'assemblée de 1682 Celle-ci comprenait dix archevêques et vingt-six évêques. On sait quelle part y prit Bossuet Dans son fameux discours sur l'*Unité de l'Église*, où perce le gallicanisme, il relève du moins magistralement l'autorité du Saint-Siège. Ce fut en grande partie grâce à lui que l'Église gallicane, tyrannisée par l'orgueil de Louis XIV, échappa au schisme Néanmoins la rédaction des fameux quatre Articles qui limitaient l'autorité papale, était une entorse à la saine doctrine. Bossuet eut beau entreprendre la défense de la déclaration gallicane, Innocent XI la condamna sévèrement. Bossuet lui-même comprit combien était vaine sa tentative de justification, et finit par le reconnaître, au moins implicitement, en écrivant le fameux *Abeat quo libuerit Declaratio.*

Bourlon, *Les assemblées du clergé sous l'Ancien Régime*, Paris; *Les assemblées du clergé et le protestantisme*, Paris;

Les assemblées du clergé et le jansénisme, Paris; Serbat, *Les assemblées du clergé, origines, organisation, développement* (1561-1615), Paris, 1906; A. Cans, *L'organisation financière du clergé de France à l'époque de Louis XIV*, Paris; Ch. Gérin, *Recherches historiques sur l'assemblée du clergé de France de 1682*, Paris.

E. VACANDARD.

ASSISE. — Assise, située dans l'Italie centrale au sud-est de Pérouse, est arrosée par le Topino, petit affluent du Tibre. Son origine remonte à une haute antiquité et Pline parle des assauts qu'elle dut soutenir contre les peuplades étrusques qui finirent par l'asservir. Les Romains voulurent plus tard gagner par la douceur la fidélité de ses fiers habitants et leur procurèrent un certain bien-être. On voit encore dans la ville le temple de Minerve transformé en église et les restes de l'amphithéâtre qu'ils construisirent. Lorsque Attila le Goth ravagea l'Italie, il brûla Assise; mais à force d'énergie, celle-ci parvint à renaître de ses cendres; puis Charlemagne s'en empara, la fortifia, en fit une des citadelles de ses marches et lui fit connaître une période de prospérité qui devait trop tôt prendre fin : les successeurs du grand empereur ne surent pas garder ses possessions; Assise fut abandonnée aux compétitions et aux troubles qui devaient l'agiter durant plusieurs siècles.

Accrochée parmi les oliviers au flanc du mont Subasio, la ville s'élève dans cette pittoresque et fertile campagne d'Ombrie que les poètes ont chantée. A un détour de la route de Pérouse à Foligno, elle nous apparaît soudain; une émotion religieuse nous envahit; quelques mots des *Fioretti* chantent dans notre mémoire : c'est le chapitre où saint François, cheminant avec frère Léon, lui exposa en quoi consiste vraiment la joie parfaite : « Un certain jour d'hiver, saint François se rendait de Pérouse à Sainte-Marie des Anges; et le frère Léon allait avec lui... »

C'est bien ici la route que suivait le doux Poverello; ce sont bien ces murs crénelés d'antique forteresse, cet horizon harmonieux aux souples ondulations, que fixait son regard. C'est dans cette ville aux massives constructions de pierre rouge, aux terrasses échelonnées devant ce paysage de sérénité et de joie, qu'il avait ouvert son cœur à la poésie du sol natal.

Nous approchons de la ville : à *Sainte-Marie des Anges*, une basilique du XVI^e^ siècle abrite sous sa coupole la petite chapelle de la Portioncule, où le saint fonda son ordre, où sainte Claire embrassa la vie religieuse, où fut accordée l'indulgence du Grand Pardon. Nous n'en étudierons ni la fresque d'Overbeck retraçant le « Miracle des Roses », ni l'autel à bas-reliefs d'Andrea della Robbia : agenouillons-nous et prions.

Près de la sacristie, voici le petit jardin où poussent les roses sans épines; puis la cellule de saint François et le petit oratoire construit par saint Bonaventure et décoré par le Spagna.

Mais nous quittons Sainte-Marie des Anges et nous arrivons à Assise.

Tout y rappelle le grand saint, la cité paraît vivre du reflet de sa gloire. Combien de lieux offerts à notre pèlerinage! C'est le couvent des franciscains, la basilique, l'église de Sainte-Claire, la Chiesa Nuova, la cathédrale, sans compter, hors les murs, les Carceri, l'église Saint-Pierre, Saint-Damien et les églises du mont Alverne.

Le *couvent des franciscains*, contruit de 1228 à 1230, c'est-à-dire peu après la mort de saint François, s'élève sur d'énormes soubassements au bord de la colline. Sécularisé en 1866, puis rendu en partie à ses légitimes possesseurs, il sert, pour l'autre partie, de maison d'éducation publique. La construction elle-même ne retient pas longtemps notre attention, mais les stalles de chœur magnifiquement sculptées et marquetées par Domenico da San Severino en 1501 méritent bien un moment d'examen : sur les parcloses sont les bustes des principaux franciscains, de Sixte IV, et du général de l'ordre Samson qui les fit exécuter.

Le monument le plus remarquable d'Assise au point de vue artistique est la *Basilique* composée de trois églises superposées qui forment comme une châsse superbe du saint qui y repose. C'est l'église souterraine qui contient le tombeau; elle fut construite en 1822 après qu'eurent été retrouvées les reliques du « petit pauvre de Dieu ». L'église du milieu et l'église supérieure, du XIII^e^ siècle, sont dans leur ensemble d'une si admirable beauté qu'on les cite comme le chef-d'œuvre de l'art gothique en Italie.

Pendant un voyage que fit saint François en 1224, le frère Elie fit commencer l'église moyenne. Agrandie ensuite, elle se composait d'une grande nef avec quatre énormes voûtes reposant sur de larges arcades en plein cintre, d'un transept ouest et d'une abside semi-circulaire. On y ajouta vers l'an 1300 des chapelles gothiques, puis on construisit le transept oriental et le portail méridional. C'est au XV^e^ siècle que le général de l'ordre, Samson, fit élever le porche Renaissance. Taine, dans son *Voyage en Italie*, parle de cette église avec une admiration que partagent tous ceux qui ont pu la voir. « Ce qu'on ne peut représenter avec des paroles, dit-il, c'est l'église moyenne, long soupirail bas, soutenu d'arceaux ronds qui se courbent dans une demi-ombre et dont l'écrasement volontaire fait plier les genoux. Un revêtement d'azur sombre et de bandes rougeâtres étoilées d'or, une merveilleuse broderie d'ornements, de torsades, d'enroulements délicats, de feuillages et de figurines peintes couvrent les arcs et les plafonds de leur multitude harmonieuse; le regard s'en emplit, un peuple de formes et de teintes vit sur ces voûtes; je donnerais pour ce caveau toutes les églises de Rome. »

L'église haute, communiquant avec l'église moyenne par un escalier intérieur et un escalier extérieur, est digne de couronner un tel édifice. Composée d'une nef large sans bas côtés ni chapelles, avec un transept et une abside formant chœur, elle montre des lignes architecturales admirables d'harmonie et de pureté; une galerie soutenue par de légères colonnettes, une voûte élevée qui semble ne pas reposer sur le sol, lui donnent quelque chose d'aérien, de radieux. La sobriété d'ornementation de son portail a été maintes fois adoptée pour églises franciscaines : nous y voyons seulement une rosace entourée des quatre symboles des évangélistes. A la base des colonnes, certains animaux d'un style encore rude sont très proches du roman.

Les deux églises, élevées par l'architecte franciscain Philippe de Campello, furent consacrées par le pape en 1253; mais la décoration intérieure se poursuivit pendant plusieurs siècles et constitue un magnifique monument du développement et de l'évolution des arts. La peinture la plus ancienne est un *Christ en Croix* de Giunta de Pise et date de 1236; puis viennent des scènes de la vie de saint François et de Notre-Seigneur, composées, de 1260 à 1280, par un maître anonyme que l'on désigne de nos jours sous le nom de « Maître de la vie de saint François ». Les fresques de Cimabue, exécutées après 1280, marquent un tel progrès sur les précédentes que l'on comprend l'enthousiasme suscité par ce maître : de grands fonds d'or, des personnages drapés avec une ampleur superbe donnent à ces œuvres un caractère décoratif grandiose auquel n'atteindra pas Giotto lui-même, lorsqu'il continuera — avec quel génie! — l'entreprise de son maître. Celui-ci, dans sa *Vierge entourée d'anges avec saint François*, communiquait déjà à l'art byzantin, dont les traditions étaient partout suivies, un mou-

vement et une vie inaccoutumés ; Giotto abandonne complètement ces traditions. S'inspirant naïvement des narrations exquises qui circulent alors de bouche en bouche et que nous transmettent les *Fioretti*, il interprète en peintre la légende délicieuse de celui qui conversait avec les oiseaux et s'adresse, comme lui, à la nature vivante. Sur les murs de l'église supérieure, il retrace en vingt-huit compositions l'épopée franciscaine. Les groupes sont ordonnés avec simplicité, mais avec un sens admirable de l'effet dramatique ou pittoresque; les foules sont animées, les personnages pleins de vie, expressifs sans emphase. Notons le *Frère Sylvestre chassant les démons d'Arezzo*, la fresque charmante de la *Noël à Greccio*, les *Adieux de sainte Claire*, pathétique et puissante composition.

Quelques parties des murs de l'église moyenne ont aussi reçu des fresques de Giotto ou de ses élèves; mais l'œuvre du maître la plus célèbre est ici la quadruple composition qui orne la voûte au-dessus du maître-autel érigé au lieu même où devait être le tombeau. C'est *Saint François recevant du Christ la pauvreté pour épouse;* c'est la *Chasteté*, assise dans sa tour et recevant bannière et bouclier de la Pureté et de la Bravoure pendant que les anges combattent les démons de la Volupté; c'est l'*Obéissance* entre la Prudence et l'Humilité ; c'est enfin l'*Apothéose du Saint* qui trône au milieu d'un concert céleste. Giottino, élève et continuateur de Giotto, le siennois Simone Martini, puis Pietro Lorenzetti, le Spagna contribuèrent à la décoration de la basilique par des fresques dont chacune mériterait d'être analysée.

Sortons de la basilique et gagnons la via Principe di Napoli : l'*hôpital civil*, avec ses fresques de Mezzastris de Foligno et de Matteo da Gualdo, nous montre les miracles de saint Antoine et de saint Jacques le Majeur. Plus loin, nous passons devant un portique à colonnes du XIII^e^ siècle, l'ancien *Monte Frumentario*. A côté de l'ancien forum remplacé par une piazza, les six colonnes corinthiennes de *S. Maria della Minerva;* puis l'église de la *Chiesa Nuova*, construite en 1615 dans le style byzantin sur l'emplacement de la maison natale de saint François. *La Cathédrale* dédiée à saint Rufin, premier évêque d'Assise, date du XII^e^ et du XIII^e^ siècle : elle nous retient surtout par sa façade sobre, ornée d'une galerie et de trois belles rosaces; par la fresque de Nicolas da Foligno représentant la Vierge avec quatre saints et par les belles stalles de chœurs sculptées par Giovanni da San Severino.

L'église gothique de *Sainte-Claire* eut probablement pour architecte l'auteur même de la basilique, Filippo da Campello. La façade unie, presque nue, a cependant une belle rosace; des contreforts énormes ont été ajoutés postérieurement à la construction, mais l'ensemble reste d'une simplicité qu'eût aimée la pure abbesse qui y repose et qui s'appelait elle-même la « petite plante du bienheureux P. François ». Cette simplicité et la paix harmonieuse qui s'en dégage ont souvent inspiré les poètes et les artistes : c'est ainsi que la *Revue de l'art ancien et moderne* publiait en mai 1910 la reproduction d'une pointe sèche de M. E. Lequeux qui sait en rendre merveilleusement le vague et doux mystère...

Dès le début de son apostolat, saint François se retirait souvent avec quelques frères dans un lieu situé derrière la ville et que l'on nomme *Carceri*. On y montre encore la pierre qui lui servait de lit; et une petite église dominant le ravin boisé a remplacé les cellules faites de branches assemblées.

Voici *Saint-Damien*, la première église réparée par saint François : c'est une petite chapelle oblongue, couverte d'une voûte pointue à sa partie antérieure et cintrée dans le fond, terminée par une abside ronde. Des espaces quadrangulaires à voûte cintrée s'ouvrent à droite du chœur tandis qu'au milieu du mur s'ouvre une chapelle ogivale. D'un côté, la chapelle de Saint-Jérôme, consacrée en 1516, est ornée de fresques de Tiberio d'Assise; de l'autre, une petite cour aboutit au couvent bâti par sainte Claire et ses sœurs, mais presque entièrement renouvelé depuis.

Sur le mont Alverne, un couvent s'élève à l'endroit où saint François eut la vision du séraphin qui le marqua des stigmates. Après une montée au cours de laquelle des paysages magnifiques se révèlent à chaque instant à nos yeux, nous y pénétrons et nous voyons la petite *église des Anges*, construite par le comte Orlando d'après les indications de saint François et peut-être avec son assistance. C'est la partie la plus ancienne du couvent ; nous y remarquons la voûte d'ogives si généralement employée pour les constructions franciscaines et des œuvres de l'école des Della Robbia : une *Nativité*, une *Pieta*, une *Vierge à la ceinture* faite par André lui-même. Un long corridor unit l'église des Anges à celle des *Stigmates;* au milieu de cette dernière, un relief représentant le miracle indique le lieu même où il s'accomplit. Au mur de l'autel, une magnifique céramique d'Andrea della Robbia montre le Christ en Croix entre la Vierge, saint Jean, saint François et saint Jérôme.

Une troisième église forme le centre de cet ensemble de constructions, Commencée en 1348, achevée au XV^e^ siècle, elle possède aussi de belles œuvres des grands sculpteurs céramistes : une *Nativité*, une *Annonciation*, une *Ascension*, une *Vierge assise*, sont d'André qui sculpta également les statues des deux grands franciscains, le père de l'ordre et saint Antoine de Padoue: la *Pieta* est de Jean della Robbia.

On voit que les églises d'Assise présentent un intérêt artistique exceptionnel : non seulement elles nous font connaître le style architectural des premiers monuments franciscains, mais elles nous le montrent arrivé du premier coup à la plus pure beauté, dans l'admirable basilique. Elles réunissent dans leur décoration, à des noms d'artistes nombreux qui sont parmi les plus éminents de la première Renaissance italienne, celui du grand Cimabue qu'on appela longtemps le « père de la peinture », et celui de Giotto, dont les œuvres suffiraient à faire de la ville un pèlerinage d'art, en même temps qu'elle est le pieux pèlerinage des âmes touchées des vertus du doux Poverello.

Carletta DUBAC.

ASSISTANCE JUDICIAIRE.—L'assistance judiciaire a pour but de permettre à ceux qui n'ont pas les ressources nécessaires de faire valoir leurs droits en justice sans être tenus d'avancer aucuns frais. Elle peut être accordée, en tout état de cause, à toutes personnes, ainsi qu'à tous établissements publics ou d'utilité publique, et aux associations privées ayant pour objet une œuvre d'assistance et jouissant de la personnalité civile, lorsque, en raison de l'insuffisance de leurs ressources, ces personnes, établissements et associations se trouvent dans l'impossibilité d'exercer leurs droits en justice, soit en demandant, soit en défendant. Elle est applicable : 1° à tous les litiges portés devant les tribunaux civils, les juges des référés, la chambre du conseil, les tribunaux de commerce, les juges de paix, les cours d'appel, la Cour de Cassation, les conseils de préfecture, le Conseil d'État, le tribunal des conflits et aux parties civiles devant les juridictions d'instruction et de répression; 2° en dehors de tout litige, aux actes de juridiction gracieuse et aux actes conservatoires (art. 1^er^, loi du 10 juillet 1901).

L'admission à l'assistance judiciaire est prononcée par un bureau dont la composition est fixée, pour chaque catégorie de tribunaux, par la loi du 22 janvier

1851 modifiée par les lois du 10 juillet 1901 et du 4 décembre 1907 (art. 3).

Toute personne qui réclame l'assistance judiciaire adresse sa demande, écrite sur papier libre ou verbale, au procureur de la République du tribunal de son domicile. Elle peut également adresser cette demande au maire de son domicile qui la transmet immédiatement au procureur de la République, avec les pièces justificatives. Ce magistrat en fait la remise au bureau de son tribunal, qui statue dans le plus bref délai. Si ce bureau n'est pas en même temps celui établi près de la juridiction compétente pour statuer sur le litige, il se borne à recueillir des renseignements, tant sur l'insuffisance des ressources que sur le fond de l'affaire. Il peut entendre les parties. Si elles ne sont pas accordées, il transmet, par l'intermédiaire du procureur de la République, la demande, le résultat de ses informations et les pièces au bureau établi près de la juridiction compétente (a. 8, l. 1901).

Quiconque demande à être admis à l'assistance judiciaire doit fournir : 1° un extrait du rôle de ses contributions ou un certificat du percepteur de son domicile constatant qu'il n'est pas imposé; 2° une déclaration constatant qu'il est, à cause de l'insuffisance de ses ressources, dans l'impossibilité d'exercer ses droits en justice, et contenant l'énumération détaillée de ses moyens d'existence, quels qu'ils soient. Le réclamant affirme la sincérité de sa déclaration devant le maire de la commune de son domicile, qui lui en donne acte au bas de sa déclaration (a. 10, l. 1901).

Le bureau, après avoir pris toutes les informations nécessaires, invité la partie adverse à se présenter devant lui, et tenté, en cas de comparution de cette dernière, un arrangement amiable, prend une décision qui n'est susceptible d'aucun recours de la part des parties. Mais le procureur de la République peut déférer cette décision au bureau établi près la cour d'appel du ressort, pour y être réformée, s'il y a lieu. Auprès de la Chancellerie siège un bureau supérieur auquel peuvent être déférées les décisions des bureaux d'assistance près le Conseil d'État et le tribunal du conflit, près la Cour de Cassation et près les cours d'appel, hors le cas où ces derniers auraient statué comme juridiction d'appel (a. 2, l. du 4 décembre 1907).

L'assistance judiciaire assure à l'assisté le concours des auxiliaires de la justice, et, sans l'exonérer d'une manière définitive des frais de justice, le dispense provisoirement de tout débours : pour l'étendue de cette dispense, pour la liquidation des dépens ou la taxe des frais par le juge, il faut se référer aux articles 14 et suivants de la loi de 1901.

Le bénéfice de l'assistance judiciaire peut être retiré en tout état de cause, même après la fin des instances et procédures pour lesquelles elle a été accordée : 1° s'il survient à l'assisté des ressources reconnues suffisantes; 2° s'il a surpris la décision du bureau par une déclaration frauduleuse (a. 21, l. de 1901). Le retrait de l'assistance a pour objet de rendre immédiatement exigibles les droits, honoraires, émoluments et avances de toute nature dont l'assisté avait été dispensé (art. 24, l. du 22 janvier 1851).

L'assistance judiciaire en matière correctionnelle et criminelle est assurée par les dispositions des articles 28-31 de la loi de 1851.

Cluzel, *Commentaire des lois du 10 juillet 1901 et du 4 décembre 1907* (*Bulletin-commentaire des lois nouvelles*, Paris, 1908, n. 7); Collier, *L'assistance judiciaire devant toutes les juridictions*, Paris, 1909.

Lucien Crouzil.

ASSISTANCE PAR LE TRAVAIL. — On lit dans *Paris charitable, bienfaisant et social*, Paris, 1921, p. 595 :

Le travail est le moyen de subsistance qui doit être donné au pauvre en état de travailler. Cette formule de La Rochefoucauld apparaît comme la devise de ce chapitre.

Dans la première section ont été groupées toutes les œuvres d'Assistance par le travail *à l'atelier*, leur but étant de substituer à une légère aumône, accordée au hasard des sollicitations, une aide véritable, salutaire, désirable, à celui qui la mérite par son travail. Ces œuvres contribuent à réprimer la mendicité, à lutter contre le vagabondage, en même temps qu'elles s'efforcent d'atténuer les lamentables conséquences du chômage.

Dans la deuxième section ont été réunies, sous la rubrique Assistance par le travail *à domicile*, toutes les œuvres destinées à secourir à leur foyer même celles qui réclament leur aide. Elles procurent aux mères de famille retenues auprès de leurs enfants, aux jeunes filles qui redoutent les dangers de l'atelier, aux femmes du monde tombées dans la misère, des travaux rémunérés aussi largement que possible.

De fait, parmi ces œuvres si nombreuses, fondées par des mairies, des prêtres, pasteurs ou rabbins, des hommes et femmes à l'intelligente charité, la plupart sont des plus recommandables. Ce sont des œuvres, et par conséquent les affreux inconvénients du *sweating system* ne sont pas à redouter. D'autre part, on cherche à procurer à chacun le genre de travail dont il est capable : facile le plus souvent, mais parfois plus relevé, artistique même.

Parmi les formes d'assistance par le travail, il en est une, sur laquelle on reviendra au mot *Jardins ouvriers*. Voici en quels termes le *Guide social* 1910 de l'Action populaire, p. 36, 37, en parlait sous le titre *Assistance par le jardin :*

L'expérience de Vasles, comme celle d'un grand nombre de villes, démontre que la concession d'un jardin est un excellent mode d'assistance, puisqu'elle devient un moyen de relèvement social et de reclassement. Tout le monde connaît et prône les avantages du jardin au point de vue de la lutte contre la tuberculose, de la lutte contre l'alcoolisme; on parle beaucoup moins de ses avantages au point de vue de la lutte contre le paupérisme.

Les conférences de Saint-Vincent de Paul commencent à faire usage de cette arme nouvelle.

La substitution *partielle* du jardin au secours en nature, qui se constate déjà un peu partout, témoigne d'une heureuse orientation de la charité. Avec ce mode d'assistance, on ne pourra faire de mauvaise besogne, puisqu'on ne risque plus d'encourager par des dons intempestifs les professionnels de la mendicité. Le jardin ne sera jamais apprécié d'un paresseux; il éliminera donc automatiquement les gens indignes de secours; il sera en outre pour le secours lui-même un coefficient qui arrivera jusqu'à le décupler. Les statistiques parisiennes prouvent que, *dès la première année*, les jardins qui ont coûté aux conférences la somme modique de 10 francs ont assuré aux plus intelligents jardiniers une récolte de 45 francs.

Depuis 1910, ce mode d'assistance par le jardin, qui est bien une forme de l'assistance par le travail, n'a pu que se développer. Il faut l'étendre davantage encore, tant ses bienfaits sont multiples et assurés. Sans doute, le secours en nature ne doit pas disparaître entièrement : aussi bien l'Action populaire ne parle-t-elle ici que d'une « substitution *partielle* » (c'est moi qui ai souligné), et il faut en dire autant du travail en général, sous quelque forme qu'il soit procuré à l'assisté. Mais, évidemment, on ne saurait trop user de l'assistance par le travail, sous ses modes multiples, partout où elle peut se pratiquer avec profit.

Ces modes, on le devine, sont extrêmement variés. L'Action populaire nous parlait de « l'expérience de Vasles ». Elle l'avait contée tout au long dans le *Guide social* 1908, p. 36, 37. Il n'y est pas question uniquement de jardin ouvrier.

Dans une commune rurale de l'ouest de la France, nous disait-on, une personne charitable avait à sa charge une cnquantaine de familles indigentes. Malgré les nombreux

secours pécuniaires que sa générosité leur distribuait, cette personne ne parvenait pas à tirer ces familles de la misère. Les aumônes en argent étaient bientôt dépensées et la situation des familles assistées n'était pas améliorée.

La bienfaitrice se décida à employer une autre méthode. Elle prit en location quelques hectares de terre, les partagea en lots de 4 à 20 ares qu'elle distribua gratuitement aux familles pauvres, à la seule condition que chacune de ces familles cultivât avec soin son coin de terre, y plantât non seulement les légumes nécessaires pour le ménage, mais aussi des plantes fourragères pour la nourriture de quelques animaux de production, tels que porcs, chèvres, etc. De plus, elle prêta sans intérêt à chacune de ces familles l'argent nécessaire pour acheter un ou deux porcs, une chèvre, parfois même une vache.

Avec la nourriture que produit le terrain cultivé, la famille engraisse l'animal et, lorsqu'elle le revend, elle doit rembourser le montant du prêt qui sert à l'achat d'un nouvel animal. Tous les bénéfices réalisés appartiennent à la famille indigente. Le capital d'achat des animaux indéfiniment conservé sert ainsi à produire — indéfiniment aussi — de nouveaux bénéfices au profit de la famille assistée.

... En 1905, 52 familles secourues ont toutes cultivé leur coin de terre, 139 animaux ont été achetés et revendus; les bénéfices réalisés, soit par la culture des légumes, soit par l'élevage des animaux, se sont élevés à environ 8 400 francs. En plus de ces résultats matériels, cette œuvre d'assistance a donné des résultats moraux non moins importants...

L'auteur de ce si intéressant article ne dit pas ce qui advient quand quelqu'une des bêtes vient à périr; mais peut-être la bienfaitrice les assure-t-elle.

On voit que, si l'on veut faire du bien d'une façon utile et intelligente, les moyens ne manquent pas. Et nous n'avons fait qu'en signaler quelques-uns : on pourra en imaginer d'autres, selon les circonstances, et qui ne seront pas moins fructueux. L'essentiel est, tout d'abord, de se bien persuader que, par le genre d'assistance dont il vient d'être question, les familles assistées contractent des habitudes de travail, de prévoyance, d'économie et d'ordre qui peut-être n'existaient pas chez elles; que, de misérablement mendiantes que d'aucunes se trouvaient être ou auraient pu devenir, elles sont ainsi transformées en familles de travailleurs. Après quoi, à la ville comme à la campagne, si l'on veut s'en donner la peine, on trouvera bien quelque mode d'assistance par le travail, qui, sans supprimer peut-être tout à fait les secours en argent ou en nature, réussiront à en multiplier la bienfaisance physique et morale.

J. Bricout.

ASSISTANCE PRIVÉE. — Aux mots Aumône, Charité, il sera traité du devoir qui incombe à tout homme qui le peut, à tout chrétien principalement, d'assister son prochain qui est dans le besoin. Il n'est question, ici, que de souligner ce fait, reconnu de tous les observateurs de bonne foi, que « l'assistance privée a sur l'assistance publique les avantages d'une plus grande souplesse, d'une plus grande variété de formes et surtout d'une meilleure utilisation des ressources. Quelles merveilles n'opérerait-elle pas si l'État, au lieu de lui marchander la liberté, afin de se substituer à elle, lui accordait, sans arrière-pensée, son appui! » Action populaire, *Manuel pratique d'action religieuse*, 1913, p. 708. Il n'est pas une misère, matérielle ou morale, pas un âge, pas une condition que l'assistance privée néglige. Pour s'en rendre compte, on n'a qu'à jeter un coup d'œil, soit sur le *Manuel des Œuvres*, Paris, de Gigord, soit sur *Paris charitable, bienfaisant et social*, publié par l'Office central des Œuvres de bienfaisance, Paris, 175, boulevard Saint-Germain.

Pour se fonder, une œuvre d'assistance privée n'a besoin d'aucune autorisation. Mais si elle veut posséder les immeubles nécessaires à son fonctionnement, elle devra se constituer sous forme d'association déclarée. Si elle n'emprunte pas la forme d'association, elle n'aura les avantages de la personnalité morale que si elle est reconnue d'utilité publique.

J. Bricout.

ASSISTANCE PUBLIQUE. — I. Sa nature. — Les mots « Assistance publique », pour quelques-uns, éveillent avant tout l'idée d'une vaste administration. A Paris, cette administration réunit les bureaux de bienfaisance de chaque arrondissement, les hôpitaux et les hospices, et elle a aussi la tutelle des aliénés, des enfants assistés et des orphelins. Le directeur général, qui est à la tête de cet important organisme parisien, est nommé par le ministre de l'Intérieur et assisté par un conseil de surveillance. Mais ce n'est pas de l'Assistance publique en tant qu'administration que nous avons à nous occuper ici d'une façon spéciale, soit pour en décrire les rouages multiples, soit pour la louer ou la critiquer. Comme tout grand organisme administratif, on l'accuse d'être compliqué à l'excès et de coûter fort cher...

Venons-en, sans tarder, non plus à l'administration de l'assistance publique, mais à l'assistance publique elle-même, c'est-à-dire à l'ensemble des institutions de bienfaisance régies par les pouvoirs publics, ou, plus simplement, à l'assistance que ces pouvoirs définissent et entendent appliquer. Nous parlons surtout de l'assistance publique telle qu'elle est conçue et pratiquée dans notre pays.

Une première remarque s'impose. Quand la troisième République entreprit d'organiser méthodiquement les secours publics, elle revint au principe, proclamé par la Révolution, du secours obligatoire. Mais, parce qu'elle ne voulait pas se contenter de voter, comme la Convention, de jolies lois inapplicables, elle limita nettement les catégories de personnes auxquelles ce secours serait dû. La Société de Saint-Vincent de Paul dit, à ce propos, dans l'introduction de son *Manuel pratique des lois sociales et ouvrières*, Paris, 1923 :

Par suite des graves changements politiques, qui se sont accomplis dans notre pays depuis quarante ans, nos codes se sont accrus d'une foule de lois nouvelles, souvent émanées de principes fort différents de ceux qui avaient inspiré leurs premiers rédacteurs. La manière même de concevoir l'assistance n'est plus la même. Le législateur considère que la collectivité a un devoir social à remplir vis-à-vis de ses membres les plus dénués de ressources, le principe et l'obligation a été introduit dans nos institutions publiques et en a profondément modifié le fonctionnement.

... Jusqu'en 1885, nous avons vécu en France sous le régime officiel de l'assistance facultative. Les bureaux de bienfaisance possédaient des ressources variables, provenant soit de leurs revenus propres, soit de subventions municipales, soit de dons; ils les employaient de leur mieux, mais personne ne pouvait réclamer contre la décision qui refusait un secours. Les commissions administratives des hôpitaux attribuaient dans les mêmes conditions les lits dont elles disposaient en faveur des malades ou des vieillards, indigents. Seuls, les enfants trouvés ou orphelins, en vertu du décret du 19 janvier 1811, et les aliénés, en vertu de la loi du 30 juin 1838, avaient droit à un secours obligatoire, à la charge des départements; des motifs d'ordre public justifiaient cette double dérogation au principe général posé par le législateur.

Quand le Conseil supérieur de l'Assistance publique fut institué, en 1887, il adopta, dès le début de ses travaux, le principe du secours obligatoire en le limitant à « tous ceux qui sont, temporairement ou définitivement, dans l'impossibilité *physique* de pourvoir aux nécessités de la vie. » Cette formule excluait les valides sans travail, dont le nombre indéfini avait été la principale cause de l'échec de la législation révolutionnaire; mais elle étendait le secours obligatoire, déjà assuré en ce qui touche les enfants trouvés (ou orphelins) et les aliénés, aux enfants délaissés ou moralement abandonnés, aux malades, aux vieillards et aux incurables. Une série de lois, inspirées par une volonté directrice persévérante, a successivement organisé l'assistance obligatoire pour ces diverses catégories de nécessiteux.

Deux lois récentes, inspirées par le souci d'enrayer la diminution de la natalité, ont même dépassé le programme de 1887 en étendant l'obligation du secours aux chefs de famille chargés d'enfants et aux femmes en couches.

Par conséquent, depuis 1913, tout enfant abandonné, tout aliéné, tout malade indigent, tout vieillard âgé de plus de soixante-dix ans, tout incurable, tout père de plus de trois enfants gagnant un salaire insuffisant pour l'entretien de sa famille, toute femme enceinte ou en couches, *a droit* à un secours prévu par la loi, pourvu qu'il soit Français et rentre dans les conditions fixées pour chaque catégorie, quelles que soient d'ailleurs ses opinions politiques ou religieuses. Il ne s'agit plus de savoir si les enfants vont à telle ou telle école, si les adultes vont ou ne vont pas à la messe, ni même si le bureau de bienfaisance possède les ressources nécessaires pour faire face aux dépenses qui lui incombent. Du moment où l'obligation est inscrite dans la loi, le secours *doit* être assuré à tous les ayants droit, sauf à la commune ou au département à recourir à l'impôt, s'il est nécessaire, pour faire face aux charges qui lui incombent.

Quelles sont les conditions fixées pour chaque catégorie de secourus ?

Mais, d'abord, qu'appelle-t-on indigent ? C'est toute personne qui a obtenu un certificat d'indigence (du commissaire de police ou, à son défaut, du maire), sur le vu d'un extrait du rôle des contributions, constatant qu'elle paie moins de dix francs, ou bien d'un certificat du percepteur, duquel il résulte qu'elle n'est pas imposée du tout. Ce certificat doit être visé et approuvé par le juge de paix.

Pour certains secours, l'indigence n'est pas requise, l'absence ou l'insuffisance de ressources suffit.

La gratuité presque complète est assurée aux indigents pour l'accomplissement des diverses formalités acquises pour contracter mariage.

Tout chef de famille qui a à sa charge plus de trois enfants légitimes ou reconnus âgés de moins de treize ans a droit à une allocation d'assistance, s'il possède des ressources insuffisantes pour les élever. Chaque conseil municipal fixe le montant des ressources qu'il juge « suffisantes » pour empêcher cette allocation. Mais cette quotité doit être uniformément appliquée à tous les postulants et, en cas d'admission ou de refus d'inscription abusif, un recours est ouvert aux intéressés et à tout contribuable de la commune.

L'assistance judiciaire (voir ce mot) doit être accordée à toute personne dépourvue de ressources suffisantes pour exercer une action en justice. Insuffisance de ressources ne veut pas dire indigence: elle dépend de la nature de l'affaire et varie pour chaque espèce.

L'assistance publique vient en aide aux ouvriers à faible salaire, particulièrement s'ils sont chargés d'enfants, qui sont dans l'impossibilité de payer tout leur loyer. Ces « secours de loyers » sont particulièrement appréciables à Paris.

Pour qu'un malade puisse participer aux secours médicaux, il n'est pas nécessaire qu'il soit indigent. Toute personne dont la situation est telle que, suivant toute probabilité, elle serait privée de ressources le jour où la maladie surviendrait, est admise au bénéfice de la loi.

On se montre également très large quand il s'agit d'une femme en couches. Pour avoir droit à l'allocation, il suffit qu'elle soit « privée de ressources suffisantes ». Peut-être même est-on porté à dépasser la mesure, çà et là, en ce temps où il importe de préserver les finances publiques de toute charge injustifiée.

Même condition est exigée pour l'allocation complémentaire d'allaitement maternel.

Non seulement l'école primaire publique est gratuite pour tous les élèves, mais encore la caisse des écoles distribue des secours aux élèves indigents des écoles publiques, et dans beaucoup de communes les enfants indigents, qui fréquentent les écoles, publiques ou privées, reçoivent des secours en nature ou en argent.

Nombreux sont les enfants assistés et les pupilles qui sont à la charge de l'assistance publique. Notons seulement qu'est dit « enfant secouru » (les enfants secourus ne sont qu'une catégorie des enfants assistés), celui que son père, sa mère ou les ascendants ne peuvent nourrir, ni élever, faute de ressources, et pour lequel est institué un secours temporaire. Ce secours est accordé à toute mère pauvre, et non plus seulement aux filles-mères.

Enfin, les vieillards, infirmes et incurables. Pour recevoir l'assistance organisée par la loi, il faut être privé de ressources et être de plus, soit âgé de soixante-dix ans, soit atteint d'une infirmité ou d'une maladie incurable entraînant l'incapacité de pourvoir, par le travail, aux nécessités de l'existence. On trouvera, dans le *Manuel*, déjà cité, de la Société de Saint-Vincent de Paul, toutes les précisions nécessaires en cette matière. Je me borne à noter, d'après ce *Manuel*, p. 393, 394, que « les personnes âgées de soixante-dix ans révolus n'ont pas à prouver qu'elles sont incapables de travailler : on ne peut refuser leur admission à l'assistance obligatoire, même en établissant qu'il leur serait possible de trouver dans le travail des moyens suffisants d'existence. Le montant de leur allocation ne peut pas être réduit des ressources qu'elles se procureraient par leur travail. Toutefois, si un septuagénaire gagnait d'une manière permanente, régulière et assurée, une somme supérieure à celle au delà de laquelle il n'est plus possible de participer à l'assistance obligatoire, le bénéfice de celle-ci ne pourrait plus être accordé. » Cette somme, équivalente à ce qui est reconnu indispensable à l'existence, varie selon les communes et aussi d'après le coût changeant de la vie.

II. Sa légitimité. — L'assistance publique, ainsi comprise, est-elle à approuver ? Je ne parle pas du détail des lois et règlements qui en commandent l'exercice, mais seulement de l'idée qui est à sa base et des principes qu'elle implique.

Il n'y a que les darwiniens fanatiques et impitoyables qui songent à blâmer toute assistance, privée ou publique ; encore ne le font-ils qu'avec quelque réserve. Aussi bien la grande majorité des hommes ne sont point disposés à prêter l'oreille à leurs raisonnements. On peut, en effet, assister ceux qui ont besoin sans encourager l'imprévoyance, sans affaiblir le ressort de la responsabilité individuelle, sans s'opposer à la « sélection humaine » et nuire à la société ou à l'espèce. Les chrétiens, au demeurant, savent que l'aumône, la charité, est pour eux un devoir strict.

C'est seulement lorsqu'il s'agit de l'assistance publique, surtout de l'assistance publique obligatoire, qu'il est possible d'éprouver quelque hésitation. Il semble bien pourtant que si la charité privée, même protégée et encouragée par les pouvoirs publics, ne suffit pas à secourir les malheureux qui ont réellement besoin, l'État ait un droit et un devoir de suppléance à remplir. Une société prétendûment civilisée qui laisserait mourir de faim ou faute de soins les enfants, les vieillards, les malades, les invalides serait condamnée par le fait même. En pareil cas, « le droit à l'assistance, écrivait le P. de Pascal, *Le pouvoir social et l'ordre économique*, Lyon, 1889, p. 137, se confond avec le *droit à l'existence*, qu'apporte tout homme en naissant, » et il appartient à la Société, à l'État, de faire en sorte que ce droit sacré ne soit pas un vain mot. Peut-être, en certains cas, l'assistance publique va-t-elle au delà de ce qu'exige un tel droit entendu strictement; mais saurions-nous lui faire un crime de dépasser la stricte justice pour s'élever, elle aussi, jusqu'à la charité ? De cette large bienfaisance le corps social tout entier finit par tirer profit.

Mgr Fuzet terminait sa *Lettre sur la coopération du clergé aux œuvres légales d'assistance sociale*, Paris, 1907, en ces termes : « Nous venons de parcourir un vaste ensemble de dispositions législatives. Toutes sont récentes, toutes semblent imbues du même esprit chrétien. Au moment même où la pensée moderne se détourne de l'Évangile, sa législation est inspirée par les principes de l'Évangile, qu'elle le veuille ou non, bien plus que par ceux de la science, dont elle se prétend la servante... L'Évangile commande de secourir les pauvres, parce que, enfants de Dieu, rachetés de Jésus-Christ, appelés ensemble à la vie éternelle, tous, riches et pauvres, sont nos frères. Sans en donner les mêmes motifs, la législation française nous impose la même obligation. »

Des chrétiens pourraient-ils se plaindre de la quasi-obligation où tous se trouvent de vivre, de quelque façon, conformément à l'Évangile ?

3° Son exercice. — Il est des règles que l'assistance publique doit s'appliquer à suivre dans son exercice. Trois surtout sont à mentionner.

D'abord, elle ne doit pas traiter la charité privée en ennemie. Le devoir de l'État, des départements, des communes est de favoriser les institutions ecclésiastiques, corporatives, privées, qui assistent les malheureux, de reconnaître leur pleine personnalité civile, de leur accorder des subventions grâce auxquelles elles atteindront leur fin plus efficacement. Ils seraient bien inspirés de recourir, soit pour les enquêtes nécessaires soit pour les distributions de secours, aux personnes et aux associations charitables, qui, à cet égard, feraient mieux, d'ordinaire, que des fonctionnaires indifférents, embarrassés et embarrassants. Or c'est tout le contraire que nous constatons communément dans notre pays. « En France, lit-on dans le *Cours d'économie sociale*, par Ch. Antoine, mis à jour par le P. du Passage, Paris, 1921, p. 714, la charité privée est grevée et traquée de mille manières. Faire la charité soi-même n'est pas encore un délit; mais si on veut la faire par d'autres, il faut, d'après la nouvelle doctrine administrative, s'adresser aux autorités. Nul autre que les mairies ou les bureaux de bienfaisance n'a compétence pour distribuer les aumônes d'autrui... » Les lois de 1901 et de 1920 sur les associations et sur les syndicats (voir ces mots) peuvent, il est vrai, faciliter en une certaine mesure l'organisation de la bienfaisance privée. Mais il faudrait, avant tout, que celle-ci cessât d'être suspecte aux pouvoirs publics.

En second lieu, l'assistance publique doit respecter scrupuleusement ces institutions essentielles à toute société qu'on appelle la famille et la religion. Généralement, elle le fait pour la famille : autant qu'il est possible, elle fait en sorte que, grâce à ses allocations, les enfants, les pauvres, les malades, les vieillards, les infirmes trouvent, au sein de la famille (la leur, s'il se peut), l'aide affectueuse dont ils ont besoin. Rien de mieux. Mais peut-on en dire autant de la religion ? La liberté des consciences est verbalement respectée dans les lois, les règlements; mais, en pratique, en réalité, n'est-elle pas violée fréquemment ? Les aumôniers des hospices et des hôpitaux, par exemple, peuvent-ils remplir leur ministère à la pleine satisfaction des croyants qui voudraient y faire appel ?

Enfin l'assistance publique devrait se rappeler constamment que les ressources dont elle dispose sont comme sacrées. C'est pour les malheureux que nous les lui confions : elle doit les ménager de telle sorte que la plus grosse part aille à eux, et ne se perde en frais d'administration, d'enquêtes, de distribution. Nous les lui donnons avec largesse et de bon cœur : qu'elle ne se croie pas autorisée, pour autant, à les distribuer aveuglément et là où de véritables besoins n'existent pas. Non moins que la charité privée, la bienfaisance publique doit être consciencieuse, intelligente et bien ordonnée.

Que notre assistance publique observe de mieux en mieux les trois règles qui viennent d'être rappelées, et les lois qui la régissent produiront d'heureux effets. Alors aussi toutes les défiances désarmeront. « Il appartient au prêtre qui est dans la société l'homme des services à rendre, lit-on dans les *Documents du ministère pastoral*, cf. Fuzet, *op. cit.*, p. 9, 10, de se faire l'auxiliaire des lois d'assistance et non leur antagoniste, d'aider à leur application normale, de travailler à atténuer les défauts qu'on leur connaît, de collaborer à leur perfectionnement par une action sacerdotale intelligente et dévouée. » Ce qu'on dit là du prêtre peut être dit, presque au même degré, de tout chrétien. Clercs ou laïques, nous ne demandons pas mieux que d'étudier et d'utiliser les lois françaises qui ont pour but d'assister nos frères malheureux. Mais, de grâce, que la manière même dont on les applique nous encourage et nous aide à accomplir de mieux en mieux notre devoir de charité.

J. Bricout.

ASSOCIATION CATHOLIQUE DE LA JEUNESSE FRANÇAISE. — L'A. C. J. F., 14, rue d'Assas, Paris (6e), a été fondée, en 1886, à l'instigation de l'illustre Albert de Mun, par Robert de Roquefeuil et six autres étudiants. A la veille de la guerre, elle comptait 4 000 groupes et 150 000 adhérents. C'est que, comme on l'a dit fort justement dans l'*Almanach catholique français*, 1920, p. 123, « un esprit, clairement et fortement religieux, militant, patriotique et social, alimenté par la piété, nourri d'étude, extériorisé dans l'action; une organisation solide et souple, qui, du Comité général aux groupes locaux, faisait circuler une vie intense par les unions régionales et diocésaines; un recrutement qui allait de Paris aux extrémités de la France, des intellectuels au peuple ouvrier et paysan, des hommes faits aux collégiens; une fraternité qui unissait cordialement ces éléments divers; un apostolat que Pie X appelait « voisin du sacerdoce », tout avait contribué à faire, de l'Association, une puissance catholique et française. » La guerre a fauché 15 000 de ses membres. Mais l'A. C. J. F. n'a rien perdu de son ardeur et de sa force. C'est vraiment, ainsi qu'on l'écrivait encore, « une armée prête au labeur du demain. » Nous devons en être fiers et l'aider de tout notre pouvoir.

Quelques détails ne seront pas superflus. Je les emprunte à l'Action populaire, *Manuel pratique d'action religieuse*, Paris, 1913, p. 611-619, qui, elle-même, les a puisés dans les brochures et les tracts qui sont en vente au secrétariat de l'A. C. J. F.

Les présidents successifs de l'Association, de Roquefeuil, Reverdy, Bazire, Jean Lerolle, Gerlier, Souriac, ont été ou sont des chrétiens de première valeur, hautement et justement estimés de tous pour leur foi, leur zèle et leur intelligence, bien capables de diriger les membres vers le but qu'on s'est proposé : « Grouper les jeunes catholiques de France, en vue de coopérer au rétablissement de l'ordre social chrétien. » En pleine soumission d'esprit et de cœur à l'Église et à ses chefs; on s'applique à la formation morale de cette jeunesse catholique française par la piété, à sa formation intellectuelle par l'étude, à sa formation apostolique par l'action. Tout cela s'entrepénètre si intimement que l'A. C. J. F. peut être considérée « à la fois comme une œuvre de défense et de conquête religieuse et un foyer d'action sociale. »

Pour que ces efforts soient couronnés de succès, il faut de l'union et de la discipline : on les obtient par l'organisation.

Le premier élément de l'Association, sa cellule vitale, c'est

le *groupe* : les membres isolés ne sont que l'exception. — Les groupes sont unis par diocèses : ils constituent les *unions diocésaines*. — Les unions diocésaines sont fédérées par *régions*. — Toutes ces unions entrent dans l'*Association nationale*.

Cette organisation a deux caractères principaux :

1° Elle est une fédération : ce n'est pas un groupe unique qui englobe tous les autres pour les couler tous dans le même moule et se les assimiler; les principes généraux une fois formulés, la ligne de conduite générale adoptée, à chacun de voir à s'organiser comme il l'entendra, pourvu qu'il s'inspire de ces principes et ne s'écarte pas de la ligne.

2° Elle est nationale, mais décentralisée : c'est-à-dire que, dans chaque diocèse, les applications des principes généraux établis pour l'ensemble du pays s'adaptent aux nécessités locales et suivent la direction du chef du diocèse.

Cette organisation est maintenue par le pouvoir central composé de :

Une assemblée périodique : le *conseil fédéral*, réunion des délégués de tous les groupes, qui fixe chaque année la marche à suivre;

Un comité permanent : le *comité général*, élu par le conseil fédéral, qui maintient l'union, sauvegarde la discipline en veillant à la stricte application des décisions du conseil fédéral.

Les organes de l'Association, mensuel ou hebdomadaire, visent, soit à donner les mots d'ordre et à faciliter la formation commune, soit à assurer la vulgarisation et la propagande.

Le groupe, avons-nous dit, est la cellule initiale. Pour le fonder, il suffit de quelques jeunes gens désireux de faire quelque chose pour la religion et pour la France, et capables de comprendre que, pour y réussir, il leur sera bon d'être unis à d'autres. Ces jeunes gens formeront un groupe, auquel ils donneront par l'élection un bureau et qui s'assurera la présence active d'un aumônier. « La présence du prêtre est indispensable dans un groupe de Jeunesse catholique : il représente la hiérarchie, il est le gardien de l'autorité doctrinale, enfin sans lui pas de formation sérieuse et durable. » On rédigera des statuts très simples et un règlement intérieur. Alors notre groupe s'attachera, dans sa vie, à réaliser le programme de la devise : Piété, Étude, Action.

Piété. — La piété du groupe est faite d'abord des efforts individuels de chacun de ses membres. L'A. C. J. F. demande donc à tous ceux qui lui donnent leur adhésion d'être fidèles aux exercices particuliers adoptés par eux d'accord avec leur directeur de conscience. Mais elle demande en plus, pour le groupe, une pratique collective, commune à tous les membres : messe, adoration, procession du Saint-Sacrement, etc.

Étude. — On s'effraie souvent de ce mot; c'est qu'on le comprend mal. Avant tout il faut rechercher : — la simplicité : une simple causerie, pas d'apparat; — la variété : éviter l'ennui, employer les réunions à des causeries sur des sujets les plus divers, terminer sur une note gaie; — les résultats : il faut que chaque membre emporte de la réunion des idées qu'il puisse répandre autour de lui. Qu'on aborde surtout les questions pratiques : il est facile en les traitant de remonter aux principes. Qu'on travaille enfin en vue d'un but à atteindre : campagne d'idées à soutenir, œuvre à créer, etc. : l'étude prépare l'action.

Action. — Le champ est immense. Il faut choisir ce qui fera le plus de bien. On pourra s'inspirer cependant des deux grands principes suivants : faire de la propagande d'idées : presse, conférences, tracts, affiches, bibliothèques, etc.; ou bien accomplir des actes, c'est-à-dire créer des œuvres : institutions, ligues, groupements, qui rentreront dans le but poursuivi. Souvent le groupe de Jeunesse catholique n'aura rien à créer par lui-même : il lui suffira de prêter son concours actif et dévoué à des œuvres existantes. — Ne pas oublier que le premier terrain sur lequel devra s'exercer cette action est le terrain *paroissial*, et il faut signaler ici l'aide que peut apporter au curé un groupe de Jeunesse catholique pour l'organisation du culte : chants, services de l'église, collaboration aux offices, etc.

Tout cela est fort bien compris et réalisable partout, dans tous les milieux : à la campagne comme à la ville, parmi les travailleurs manuels, employés, les ouvriers, les paysans comme parmi les étudiants, les collégiens et les lycéens; qu'ils soient républicains ou royalistes, peu importe. « Catholique avant tout, l'A. C. J. F. ne se mêle pas aux luttes des partis politiques, » si la question religieuse n'y est pas engagée : « elle n'exige d'aucun de ses membres une profession de foi politique quelconque; elle ne leur demande qu'une chose : ne pas compromettre la cause qu'elle entend servir avec les vicissitudes d'un parti quel qu'il soit. » Il est clair, néanmoins, qu'un jeune catholique ne pourrait pas afficher des opinions socialistes ou communistes, puisque l'Église les condamne expressément... Ajoutons que, quand dans une paroisse rurale les éléments sont insuffisants, on peut créer un groupe interparoissial.

Lorsque le groupe a fait ses preuves, il n'a plus qu'à demander son affiliation, en s'adressant au président de l'union diocésaine, ou, à défaut d'union diocésaine, au secrétariat général.

Nous souhaitons que ces demandes se multiplient de plus en plus, et que l'A. C. J. F. se développe encore davantage : le bon esprit qui l'a toujours animée et la sage organisation qui fait sa force nous sont un sûr garant de sa puissante et heureuse fécondité.

J. Bricout.

ASSOCIATIONS CULTUELLES. — La loi du 9 décembre 1905 n'avait prévu qu'un seul mode d'exercice public d'un culte, celui des associations cultuelles : « Les associations formées pour subvenir aux frais, à l'entretien et à l'exercice public d'un culte, dit l'article 18, *devront être* constituées conformément aux articles 5 et suivants de la loi du 1er juillet 1901. Elles seront, en outre, soumises aux prescriptions de la présente loi. » « Ces associations, ajoutait l'article 19, § 1er, devront avoir exclusivement pour objet l'exercice d'un culte... » La loi donnait ainsi compétence obligatoire aux associations cultuelles en une matière spirituelle et inaliénable, l'exercice d'un culte, sans compter que, pour l'administration temporelle, elle faisait abstraction de toute délégation des droits de l'évêque, pour lui substituer une organisation purement contractuelle, dépendant uniquement de la volonté des associés.

L'intention du législateur semble avoir été de subroger les associations cultuelles aux anciens établissements publics du culte (art. 4, l. de 1905), si bien qu'il eût été illégal d'exclure de la compétence d'une association cultuelle ce qui concerne l'exercice du culte proprement dit : « Il faut considérer comme rentrant dans les attributions exclusives des associations cultuelles, disait M. Briand dans une circulaire du 31 août 1906, non seulement la célébration du culte public sous toutes ses formes, mais encore la propagande religieuse, lorsqu'elle se manifeste publiquement par des pratiques cultuelles... » De son côté, un très haut fonctionnaire de la direction des Cultes écrivait dans la revue protestante *Foi et Vie* du 1er août 1905 : « Il ne serait pas légal de distinguer entre l'exercice du culte et son entretien et de se borner à conformer les seuls statuts relatifs aux biens aux règles établies par la loi de séparation, laissant hors de ce droit spécial tout ce qui concerne l'organisation purement ecclésiastique. Pour l'Église catholique, ce point est de grande importance. »

Nous verrons comment cette conception première a été fortement modifiée par la loi du 2 janvier 1907.

I. Associations cultuelles relevant de la loi de 1905. — 1° *Constitution de ces associations.* — Toute association formée pour subvenir aux frais, à l'entretien et à l'exercice public d'un culte, doit, si elle veut jouir des avantages accordés par la loi de 1905, faire une déclaration suivant les règles fixées par l'article 5

de la loi du 1er juillet 1901 et se soumettre à toutes les obligations imposées aux associations déclarées. Voir ASSOCIATIONS ET CONGRÉGATIONS. Mais les déclarations et les documents qui les accompagnent, ainsi que les récépissés qui en sont délivrés, sont exempts du droit et de la formalité du timbre; cette exemption s'applique à la déclaration initiale et aux déclarations ultérieures (circ. min. du 31 mars 1906). Toute cultuelle doit, de plus, se soumettre à quelques prescriptions spéciales. Les associations cultuelles doivent avoir exclusivement pour objet l'exercice d'un culte, elles doivent être composées au moins : dans les communes de moins de 1 000 habitants, de sept personnes; dans les communes de 1 000 à 20 000 habitants, de quinze personnes; dans les communes dont le nombre des habitants est supérieur à 20 000, de vingt-cinq personnes majeures domiciliées ou résidant dans la circonscription religieuse. La liste de ces membres doit être jointe à la déclaration (a. 30, décret 16 mars 1906). Chacun des membres peut se retirer en tout temps de l'association, après paiement des cotisations échues et de celle de l'année courante, nonobstant toute clause contraire. Nonobstant toute clause contraire, les actes de gestion financière et d'administration légale des biens accomplis par les directeurs ou administrateurs seront, chaque année au moins, présentés au contrôle de l'assemblée générale des membres de l'association et soumis à son approbation, art. 18, l. de 1905.

Doivent faire l'objet d'une déclaration complémentaire, dans le délai prévu par l'art. 5, § 4 de la loi de 1901, c'est-à-dire dans les trois mois, les modifications que l'association apporte aux limites territoriales de sa circonscription ainsi que les aliénations de tous biens, meubles ou immeubles attribués à l'association par suite de la liquidation du patrimoine des anciens établissements publics du culte. En cas d'acquisition d'immeubles, l'association est dispensée de joindre à sa déclaration complémentaire l'état descriptif visé à l'article 3 du règlement d'administration publique du 16 août 1901. Lorsque, par suite de démissions, de décès ou pour toute autre cause, le nombre des membres de l'association est descendu au-dessous du minimum fixé par l'article 19 de la loi, une déclaration effectuée dans les trois mois fait connaître, en même temps que les membres à retrancher de cette liste, ceux qui doivent y être ajoutés. Toute déclaration complémentaire est faite dans les mêmes formes que la déclaration initiale, art. 31, décret du 16 mars 1906.

Le défaut de déclaration pour une association cultuelle entraînerait la nullité de cette association, par l'application de l'art. 7 § 1er de la loi de 1901; il en serait de même en cas de déclaration irrégulière. Il faut noter, de plus, que, d'après l'art. 23 de la loi de 1905, « seront punis d'une amende de 16 à 200 francs, et, en cas de récidive, d'une amende double les directeurs ou administrateurs d'une association ou d'une union qui auront contrevenu aux art. 18, 19... »

2° *Capacité juridique.* — Les associations cultuelles peuvent recevoir, en outre des cotisations prévues par l'article 6 de la loi du 1er juillet 1901, le produit des quêtes et collectes pour les frais du culte, percevoir des *rétributions* pour les cérémonies et services religieux, même par fondation, pour la location des bancs et sièges, pour la fourniture des objets destinés au service des funérailles dans les édifices religieux et à la décoration de ces édifices. Il faut néanmoins observer qu'à l'heure actuelle, une association cultuelle ne pourrait percevoir une rétribution pour location des sièges ou pour fourniture du matériel provenant d'un ancien établissement public du culte, qu'à la condition d'en avoir obtenu la jouissance soit par l'effet de l'article 13 de la loi de 1905, soit par une concession faite conformément aux dispositions de l'art. 5, § 2 et suivants, de la loi du 2 janvier 1907.

Les associations cultuelles peuvent verser, sans donner lieu à perception de droits, le surplus de leurs recettes à d'autres associations constituées pour le même objet. Elles ne peuvent, sous quelque forme que ce soit, recevoir des subventions de l'État, des départements ou des communes, mais ne sont pas considérées comme subventions les sommes allouées pour réparations aux monuments classés.

Bien entendu, conformément à l'art. 6 de la loi de 1901, les associations cultuelles peuvent, sans autorisation spéciale, ester en justice, acquérir à titre onéreux, posséder et administrer le local destiné à l'administration de l'association et à la réunion de ses membres ainsi que les immeubles strictement nécessaires au but qu'elles se proposent. Sauf ce qui a été dit ci-dessus, toute acquisition à titre gratuit est interdite; cependant l'État, un département, une commune pourrait assurer un service d'aumônerie, là où l'article 2 de la loi de 1905 permet de le maintenir, par l'entremise d'une association cultuelle.

Tout acte contraire aux dispositions de la loi pe 1905, qui fixent la capacité des cultuelles, art. 19, est passible des sanctions de l'art. 23 : amende de 16 francs à 200 francs, et, en cas de récidive, amende double, sans compter la nullité qui, à mon avis, peut être prononcée, dans le cas où serait violé l'article 6 de la loi de 1901, par application de l'art. 17 de la même loi.

3° *Contrôle financier exercé par l'enregistrement et par l'inspection générale des finances.* — Les associations cultuelles et les unions — car les associations cultuelles peuvent, dans les formes déterminées par l'art. 7 du décret du 16 août 1901, constituer des unions ayant une administration ou direction centrale et soumises à l'art. 18 et aux cinq derniers paragraphes de l'art. 19 de la loi de 1905 — tiennent un état de leurs recettes et dépenses; elles dressent chaque année le compte financier de l'année écoulée et l'état inventorié de leurs biens meubles et immeubles. Le contrôle financier est exercé sur les associations et sur les unions par l'administration de l'enregistrement et par l'inspection générale des finances. Art. 20 et 21, l. de 1905.

L'état des recettes et des dépenses des associations cultuelles, avec l'indication de la cause et de l'objet de chacune des recettes et des dépenses, est tenu sur un livre-journal de caisse coté et paraphé par le directeur de l'enregistrement du département ou par son délégué. Ce livre est arrêté chaque année au 31 décembre.

Le compte financier porte sur la période écoulée du 1er janvier au 31 décembre de chaque année. Il présente, par nature, les recettes et les dépenses effectuées et il se termine par une balance récapitulative. Il indique les restes à recouvrer et à payer. L'excédent des recettes sur les dépenses doit être représenté par le solde en caisse au 31 décembre. Il est réservé, en premier lieu et jusqu'à due concurrence, à l'acquittement des restes à payer au 31 décembre et le surplus est affecté à la constitution des réserves prévues par l'art. 22 de la loi de 1905 ou à l'attribution de subventions à d'autres associations ayant le même objet.

Le compte financier est appuyé d'un extrait, certifié conforme par les directeurs ou administrateurs, du procès-verbal de l'assemblée générale de l'association portant approbation, par application de l'art. 19 de la loi de 1905, des actes de gestion financière et d'administration légale des biens accomplis par les directeurs ou administrateurs.

L'état inventorié indique distinctement : 1° les valeurs mobilières dont les revenus servent à l'acquit des fondations pour cérémonies et services religieux; 2° les valeurs mobilières qui constituent la réserve prévue par l'art. 22 § 1er de la loi de 1905; 3° le mon-

tant de la réserve spéciale prévue au 2e paragraphe du même article et placée à la Caisse des dépôts et consignations; 4° tous autres biens meubles et immeubles de l'association. Les biens portés sur l'état sont estimés article par article.

Le compte financier et l'état inventorié sont dressés, au plus tard, avant l'expiration du premier semestre de l'année qui suivra celle à laquelle ils s'appliquent. Le compte financier est établi en double et l'un des exemplaires doit être adressé, sur sa demande, au représentant de l'administration de l'enregistrement, qui en délivre récépissé. L'association conserve les comptes et états inventoriés s'appliquant aux cinq dernières années avec les pièces justificatives, registres et documents de comptabilité.

L'association est tenue de représenter aux agents de l'enregistrement et aux fonctionnaires de l'inspection générale des finances ses espèces, récépissés, titres, pièces de recettes et de dépenses ayant trait tant à l'année courante qu'à chacune des cinq années antérieures.

Si, à l'occasion de l'exercice de leur contrôle financier, les agents de l'administration de l'enregistrement constatent des infractions réprimées par l'art. 23 de la loi de 1905, ils en dressent procès-verbal. Ces infractions visent toute contravention aux art. 18, 19, 20, 21 et 22 de la loi; elles sont punies d'une amende de 16 à 200 francs et, en cas de récidive, d'une amende double; de plus le tribunal peut prononcer la dissolution de l'association ou de l'union. Les procès-verbaux sont transmis au procureur de la République de l'arrondissement dans lequel l'association a son siège; la nullité des actes constituant les infractions ci-dessus visées peut être demandée par toute partie intéressée ou par le ministère public.

Toutes les règles concernant le contrôle financier résultent des art. 37 à 46 du règlement d'administration publique du 16 août 1906.

4° *Constitution des réserves.* — Les associations et unions peuvent employer leurs ressources disponibles à la constitution d'un fonds de réserve suffisant pour assurer les frais et l'entretien du culte et ne pouvant, en aucun cas, recevoir une autre destination; le montant de cette réserve ne pourra jamais dépasser une somme égale, pour les unions et associations ayant plus de 5 000 francs de revenus, à trois fois, et, pour les autres associations, à six fois la moyenne annuelle des sommes dépensées par chacune d'elles pour les frais du culte pendant les cinq derniers exercices. (Art. 22, § 1, l. de 1905.) Dans le cas d'infraction à cette règle, les tribunaux pourront condamner l'association ou l'union à verser l'excédent constaté aux établissements communaux d'assistance ou de bienfaisance. art. 23, § 2, l. de 1905.

Le montant du revenu dont il est fait état pour fixer le maximum de cette réserve est déterminé en prenant la moyenne annuelle des recettes de toute nature pendant les cinq dernières années. Si le revenu ainsi calculé, après avoir été égal ou inférieur à 5 000 fr., vient à excéder cette somme, l'association a le droit de conserver la réserve qu'elle s'est constituée, alors même que cette réserve serait supérieure à trois fois la moyenne annuelle des dépenses. Aucune somme nouvelle ne peut être portée à la réserve tant que celle-ci n'a pas été ramenée au-dessous du maximum légal. A titre transitoire, et jusqu'à l'expiration de la cinquième année qui suivra celle où l'association s'est formée, la moyenne annuelle des revenus et celle des dépenses sont calculées d'après les années entières déjà écoulées. Art. 34, décret du 16 mars 1906.

Indépendamment de la réserve dont il vient d'être question et qui doit être placée en valeurs nominatives, les associations cultuelles peuvent constituer une réserve spéciale dont les fonds devront être déposés, en argent ou en titres nominatifs, à la Caisse des dépôts et consignations pour être exclusivement affectés, y compris les intérêts, à l'achat, à la construction, à la décoration ou à la réparation d'immeubles ou meubles destinés aux besoins de l'association ou de l'union. Art. 22, § 2, l. de 1905. Ces fonds et valeurs sont régis par les lois du 28 nivôse an XIII, du 28 juillet 1875 et du 26 juillet 1893. Les remboursements ou remises de valeurs sont effectués par la Caisse des dépôts dans le délai de dix jours, à la demande de l'association visée par le directeur de l'enregistrement et sur la simple quittance de la personne ayant qualité pour opérer les retraits. Sur la demande de l'association, la Caisse des dépôts et consignations fait procéder, dans les trois jours de l'enregistrement de cette demande au secrétariat de l'administration de la caisse, à l'emploi de tout ou partie des sommes disponibles, ainsi qu'à la réalisation des valeurs déposées et aux changements à apporter dans la composition de ces valeurs. Le visa dont il vient d'être question est donné par le directeur de l'enregistrement sur la seule production des décomptes, mémoires ou factures des entrepreneurs ou des fournisseurs et d'une copie de la délibération de l'association approuvant la dépense; ce visa intervient dans la quinzaine à partir de la production desdites pièces. Les pièces justificatives sont, après visa, renvoyées à l'association. Art. 25 et 36, décret du 16 mars 1906.

5° *Impôts.* — Les associations et unions ne sont, en aucun cas, assujetties à la taxe d'abonnement, ni à celle imposée aux cercles par l'art. 33 de la loi du 8 août 1890, pas plus qu'à l'impôt de 4 0/0 sur le revenu établi par les lois du 24 décembre 1880 et du 29 décembre 1884. Art. 24, § 3, l. de 1905. Mais les associations sont soumises aux mêmes impôts que les particuliers et à la taxe de mainmorte pour leurs immeubles passibles de l'impôt foncier.

6° *Dissolution des associations.* — En cas de dissolution volontaire, statutaire ou prononcée par justice, la dévolution des biens de l'association se fait conformément à l'art. 9 de la loi du 1er juillet 1901 et à l'art. 14 du décret du 16 août de la même année. Voir Associations. En aucun cas l'assemblée générale appelée à se prononcer sur la dévolution ne peut attribuer aux associés une part quelconque desdits biens. Art. 47, décret du 16 mars 1906

II. Associations cultuelles relevant de la loi du 1er juillet 1901. — A la suite d'événements que nous n'avons pas à retracer ici, la loi du 2 janvier 1907 apporta des modifications profondes au régime des cultes qu'avait établi la loi de 1905. Désormais le culte public peut être légalement exercé en France de trois autres manières : soit par des associations du droit commun, soit par le moyen de réunions publiques déclarées, soit par le moyen de réunions publiques non déclarées. Ce dernier régime, sous lequel nous sommes actuellement placés, a pour base la loi du 28 mars 1907, qui supprime la nécessité d'une déclaration pour les réunions publiques.

Les associations cultuelles régies par la loi du 1er juillet 1901 sont soumises aux art. 1 à 9, 12 et 17 de cette loi (art. 4, l. de 1907); elles peuvent donc être déclarées ou non déclarées, mais elles ne peuvent jamais obtenir la reconnaissance d'utilité publique. Nous renvoyons, pour ce qui concerne leur constitution, leur fonctionnement, leur dissolution, etc., à tout ce que nous dirons sur les associations déclarées ou non. Voir Associations et congrégations. Notons cependant que les associations qui nous occupent ne peuvent, en aucun cas, recevoir de subventions de l'État, des départements et des communes : il y aurait là une méconnaissance du principe de neutralité et

de laïcité de l'État, formulé par l'art. 2 de la loi de 1905. Tout au plus une association cultuelle pourrait-elle recevoir une subvention de l'État, d'un département ou d'une commune pour assurer un service d'aumônerie dans certains établissements publics, tels que lycées, collèges, grandes écoles, hospices, asiles et prisons.

R. de Moüy, *Nouvelle législation des cultes*, Paris, 1908; Dalloz, *Manuel des cultes*, Paris, 1911; P. Reutenauer, *Nouveau régime des cultes en France* (Paris, Bulletin-Commentaire des lois nouvelles), etc.

Lucien Crouzil.

ASSOCIATION DES IDÉES, ASSOCIATIONISME. — On entend par association des idées la propriètè qu'ont, non seulement les idées au sens strict, mais tous nos états psychiques : images, idées, souvenirs, émotions, de s'évoquer les uns les autres, soit simultanément soit successivement, dans le champ de la conscience, sans l'intervention de la volonté ou même malgré sa résistance. Un des meilleurs exemples d'association simultanée nous est fourni par le langage : la lecture d'un mot s'accompagne immédiatement de la perception du sens. Quant à l'association successive, en vertu de laquelle un état en évoque un autre, celui-ci un troisième, et ainsi de suite, c'est elle qui gouverne nos rêves et c'est elle encore qui, même à l'état de veille, donne le branle d'une manière générale au courant de la conscience, tant que celui-ci du moins n'est pas modifié par des perceptions nouvelles qui s'imposent à nous ou par les interventions de l'attention volontaire et réfléchie. Les perceptions nouvelles et les réflexions volontaires n'interrompront d'ailleurs le courant spontané des associations que pour s'y insérer elles-mêmes et devenir à leur tour évocatrices d'autres états.

Un double problème se pose à l'égard de cette fonction associative, dont ce que nous venons de dire permet déjà d'apprécier l'importance dans notre vie psychologique. 1° Quelles lois régissent les affinités des états psychiques les uns avec les autres et à quelles conditions sont-ils capables de s'associer entre eux ? 2° Quelles lois régissent l'évocation effective des états les uns par les autres ou, en d'autres termes, pourquoi, à tel moment, entre les états multiples qui conformément aux lois précédentes présentent des affinités associatives avec l'état inducteur, pourquoi tel état est-il évoqué en fait et non pas tel autre ?

1° Les psychologues anglais de l'école associationiste, de Hume à Bain, à James Mill et à Stuart Mill, répondent dans l'ensemble au premier problème, malgré quelques divergences, à peu près par les trois lois qu'Aristote indiquait déjà dans son traité *De la réminiscence*, pour expliquer le rappel des souvenirs. *Loi de contiguïté :* deux ou plusieurs états ont la propriété de s'évoquer dans la conscience lorsqu'ils y ont déjà été contigus, c'est-à-dire simultanés ou immédiatement successifs. *Loi de ressemblance :* toute ressemblance entre deux états qui n'ont cependant jamais été contigus dans la conscience les rend capables de s'évoquer l'un l'autre. Le visage d'un inconnu peut me faire songer à un ami qui lui ressemble ; une mélodie me suggérera des images ou des souvenirs imprégnés des mêmes sentiments de joie, de mélancolie. *Loi de contraste :* deux états qui contrastent tendent à s'évoquer l'un l'autre. C'est le principe de l'antithèse en littérature, comme la loi précédente était le principe de la rime et de la métaphore.

L'école écossaise, avec Hamilton et Dugald Stewart, a proposé du phénomène de l'association une interprétation basée sur une autre loi. Ils distinguent entre les éléments associés deux types de *rapports :* les uns, *essentiels* ou *rationnels* (cause à effet, moyen à fin, substance à qualité, genre à espèce, principe à conséquence); les autres *accidentels*, *empiriques* ou *conventionnels* (simultanéité et succession immédiate, contiguïté et juxtaposition dans l'espace, ressemblance et contraste, signe et chose signifiée). Tout état de conscience pourrait évoquer n'importe quel autre état de conscience avec lequel il soutiendrait l'un ou l'autre de ces rapports.

Enfin les psychologues contemporains ont surtout mis en relief dans leurs explications de l'association le rôle joué par la *parenté émotionnelle*, la *tonalité affective* entre des états de conscience qui peuvent être par ailleurs aussi disparates qu'un parfum et une mélodie, une couleur et un sentiment. C'est par là que s'expliqueraient les synesthésies ou associations spontanées de sensations qui paraissent très différentes, comme par exemple le cas particulier mais fréquent de la synopsie ou audition colorée qui fait que chez certaines personnes l'audition d'un son déterminé s'accompagne régulièrement de l'évocation imaginative d'une couleur. C'est par là aussi que s'expliqueraient dans le langage des expressions courantes telles que : couleurs chaudes, reproches amers, ton âpre...

On a cherché à ramener les trois lois proposées par l'école anglaise à la loi de contiguïté. Le contraste, a-t-on dit, se ramène à la ressemblance et à la contiguïté. En effet il n'y a contraste qu'entre des objets appartenant à un même genre, par exemple entre le noir et le blanc qui sont des couleurs, mais non entre une couleur et une odeur. Contraste suppose donc ressemblance. Il y a plus assurément dans le contraste que cette ressemblance, sinon le contraste n'existerait pas davantage entre le noir et le blanc qu'entre le noir et le vert; mais l'esprit, par une sorte de besoin naturel d'équilibre et de compensation, passe spontanément d'un extrême à l'autre et ce passage répété crée un lien de contiguïté spécial qui suffit avec la ressemblance à expliquer l'association. La ressemblance par ailleurs se ramène à la contiguïté; car deux choses ne sont semblables que si elles possèdent certains éléments communs. Les éléments disparates de deux états, ayant été contigus en fait avec leur élément commun, peuvent être les uns et les autres évoqués par lui. Les trois lois se ramèneraient donc en définitive à la loi de contiguïté.

On a critiqué d'autre part l'école écossaise en ce qui concerne les rapports rationnels, en disant qu'il était impossible de saisir de tels rapports à moins que les deux termes entre lesquels ils existent ne soient déjà présents à l'esprit. La perception du rapport suppose donc l'évocation des termes et ne l'explique pas. Mais peut-être l'objection n'est-elle pas absolument décisive. Sans doute, un rapport rationnel ne pourra être perçu entre deux termes que si les deux termes sont donnés; mais les termes ayant été une première fois donnés et le rapport une première fois perçu, cette perception et l'état intellectuel qui en résulte n'exercent-ils pas sur l'association des deux termes, au moins pour la renforcer, une influence originale qui ne se ramène pas toute à la contiguïté ? L'association ne sera-t-elle pas différente de ce qu'elle aurait été si tout s'était réduit à une simple contiguïté ? De même pour le contraste; on concède que l'esprit, par un besoin d'équilibre, de compensation, passe spontanément et en vertu d'une sorte de réaction naturelle d'un extrême à l'autre; mais n'y a-t-il pas là précisément, en dehors de la contiguïté, un facteur particulier et original d'association ?

Peut-être serait-il possible, somme toute, de ramener, sans forcer les choses, les lois de l'association aux deux suivantes : 1° Deux ou plusieurs états qui ont coexisté ou se sont immédiatement succédé dans la conscience ont une tendance à s'évoquer mutuellement. Comme le notait Hamilton (loi de réintégra-

tion) : « chaque image tend à reproduire l'état complet dont elle a fait partie; chaque membre de la série, la totalité de la série. » 2° Indépendamment de la contiguïté partielle ou totale, tout état tend à évoquer les autres états qui présentent avec lui des ressemblances ou des contrastes qualitatifs ou affectifs, ou même des rapports intellectuels, pourvu toutefois que ceux-ci aient été perçus.

2° Si le premier problème posé par l'association ne peut pas recevoir de solution tout à fait précise, il est plus difficile encore de résoudre le second. Les associations ne sont pas toutes également solides, ni douées de la même force évocatrice. L'évocation effective, à un moment donné, dépendra donc d'une multitude de circonstances parmi lesquelles on peut signaler : la vivacité de l'impression, le degré d'attention volontaire qu'on lui a prêtée, l'ancienneté de l'association, sa répétition, les conditions physiologiques du sujet telles que fatigue, âge, santé, maladie...; ses tendances instinctives et habituelles : un poète, un musicien, un agriculteur, un soldat n'auront pas les mêmes associations; enfin le contenu actuel de la conscience : idées, sentiments, préoccupations, passions, intérêts présents — et surtout la tonalité affective ou émotionnelle de ce contenu.

Associationisme. — Comme nous l'avons noté, le rôle de l'association dans notre vie psychologique est considérable. Aussi certains philosophes ont-ils prétendu faire de l'association le principe fondamental de tout le développement de la vie mentale. Hume, Hartley, James Mill au XVIII^e siècle, Stuart Mill, Alexandre Bain, Herbert Spencer au XIX^e siècle sont les principaux représentants de cette école, dite associationiste. Ces philosophes traitent les états mentaux comme des éléments primitifs distincts et expliquent toutes les opérations psychiques : pensée, jugement, raisonnement, par des synthèses associatives conçues sur le type des synthèses chimiques et fondées sur des affinités associatives comme les synthèses chimiques sont fondées sur les affinités chimiques. C'est ainsi que pour Hume l'idée générale s'explique par l'association d'un même vocable avec toute une série de représentations singulières semblables, en sorte que l'une quelconque de ces représentations évoque le mot et le mot lui-même tend à évoquer toute la série des représentations. Stuart Mill à sa suite explique les principes universels et nécessaires par des associations dont les termes ne se sont jamais présentés séparément dans l'expérience et sont par là même devenus inséparables pour nous. Ce serait là toute la nécessité du principe de causalité et même du principe de contradiction. Un empirisme aussi radical conduit logiquement à l'agnosticisme le plus complet; les sciences positives elles-mêmes perdent tout caractère rationnel pour n'être plus que des réussites sans justification. La plupart des psychologues contemporains reprochent de plus, et à bon droit, à cette doctrine le caractère artificiel de ce que l'on a appelé son atomisme psychologique, c'est-à-dire cette conception des états mentaux comme d'éléments primordiaux distincts et séparés avec lesquels il faut recomposer la vie de conscience; quand c'est au contraire bien plutôt celle-ci qui est d'abord donnée avec son dynamisme fondu, fluent, en perpétuelle transformation.

R. Vernay.

ASSOCIATIONS DIOCÉSAINES. — Le législateur de 1905 ne concevait pas l'*exercice du culte* sans associations cultuelles et nous avons vu (voir Associations cultuelles) qu'il leur avait donné compétence en cette matière spirituelle et inaliénable, comme le marque le canon 1184 du *Codex juris canonici : Consilium fabricæ... nullatenus sese ingerat in ea omnia quæ ad spirituale munus pertinent, præsertim:* 1° *in exercitium cultus in ecclesia...* Mais, devant la résistance unanime des catholiques et pour assurer la liberté de conscience et la liberté du culte qu'il avait solennellement promises, le législateur a dû voter deux textes nouveaux, celui de l'art. 5, § 1^er, de la loi du 2 janvier 1907 qui statue qu' « à défaut d'associations cultuelles, les édifices affectés à l'exercice du culte ainsi que les meubles les garnissant continueront... à être laissés à la disposition des fidèles et des ministres du culte pour la pratique de leur religion, » et celui de l'art. 1^er de la loi du 28 mars 1907 d'après lequel « les réunions publiques, quel qu'en soit l'objet, pourront être tenues sans déclaration préalable. »

Désormais l'exercice du culte a été possible sans qu'il fût besoin de recourir à la loi de 1905 et, pendant dix-sept ans, les catholiques ont usé de ce régime nouveau, qu'a précisé la jurisprudence et qui leur a donné une suffisante liberté.

Dans les conflits qui se sont élevés à propos de la jouissance des églises entre les catholiques « occupants de ces églises » et les prêtres rebelles à l'autorité épiscopale, ce furent toujours les curés régulièrement investis par l'évêque qui eurent finalement gain de cause. La jurisprudence a reconnu au curé légitime et aux fidèles le droit exclusif d'agir en justice, soit de concert, soit séparément, pour revendiquer ou garder la disposition de l'église, pour la conserver et la garantir contre les attaques ou les troubles venant de l'extérieur, ce qui est conforme (nous l'avons démontré ailleurs, article de la *Revue du droit public et de la science politique en France et à l'étranger*, juillet-septembre 1908) aux principes du droit canonique.

D'après ce droit, le curé et les fidèles ne sont pas, du reste, placés sur le même plan : le curé seul est chargé de maintenir le bon ordre, can. 1178 et 2182, d'administrer les offrandes pour l'entretien de l'église, les frais du culte et les œuvres paroissiales, can. 1182, de pourvoir à l'exercice du culte, can. 1184; seul il a le droit de faire sonner les cloches pour les cérémonies, de régler tout ce qui concerne les quêtes, les annonces, les places, l'usage de tels ou tels ornements, can. 1184; seul, en principe, il nomme les serviteurs de l'église, can. 1185.

Comme d'instinct, la jurisprudence s'est conformée à ces principes. Sans doute la Cour de Cassation, dans deux arrêts de la Chambre criminelle du 1^er décembre 1910 et du 12 janvier 1911, a dénié aux ministres du culte tout droit de police proprement dite, mais personne ne songe à assimiler les droits du curé avec ceux qui sont définis, par exemple, dans les art. 8 et suivants du Code d'instruction criminelle. La Cour de Cassation, et c'est là l'essentiel, a déclaré qu'il résultait des dispositions qui garantissent la liberté religieuse « que les ministres du culte possèdent tous les droits qui leur sont nécessaires pour assurer le libre exercice du culte dans les lieux où il est pratiqué; que, dans cette limite, et sous les réserves spécifiées par la loi dans l'intérêt de l'ordre public, ils exercent seuls le droit en question. »

En plein accord avec la Cour de Cassation, les tribunaux ont décidé que le curé peut réserver des places spéciales à un chœur de jeunes filles, Cour de Pau, 6 mars 1909; *Dalloz*, 1909-2-205; assigner telle ou telle place aux enfants des diverses écoles, trib. de Saint-Palais, 17 décembre 1909; *Dalloz*, 1911-2-279; inviter une femme à quitter telle place et la conduire, sans violence, à telle autre qu'elle doit occuper, trib. simple police de Vorey, 10 février 1913, *Dalloz*, 1913-5-62; déterminer les heures des offices et cérémonies, les heures d'ouverture et de fermeture de l'église, cour de Pau, 6 mars 1909 et 27 juin 1910; *Dalloz*, 1909-2-205; 1911-2-120; apposer sur les murs de l'église ou sur les portes tous les avis relatifs à

l'exercice du culte, trib. corr. de Béziers, 10 mars 1910 ; *Revue d'organisation*, 1910, p. 338; user des cloches pour tous les services religieux, sauf réglementation par arrêté municipal, Cour d'Amiens, 9 mars 1910, *Rev. d'org.*, 1910, p. 172; Cour de Montpellier, 25 juillet 1911; *Revue des Institutions cultuelles*, 1911, p. 169; nommer les serviteurs de l'église et, en particulier, le carillonneur, Cour de Pau, 30 juin 1909; *Revue d'org.*, 1909, p. 565. Comme signe de tous ces droits et des droits analogues, le Conseil d'État reconnaît au curé seul le droit d'avoir une clé de l'église, sauf dans le cas où l'entrée du clocher n'est pas indépendante de celle de l'église, arrêts du 24 février 1912, du 20 juin 1913, du 6 mars 1914; *Recueil Lebon*, 1912, p. 250; 1913, p. 401; 1914, p. 307.

C'est bien là le libre exercice du culte et sans l'entremise des associations cultuelles organisées par la loi de 1905. Désormais, ce régime demeurant en vigueur, des associations cultuelles pouvaient être créées qui n'auraient pour but que de pourvoir aux frais et à l'entretien du culte, matière pour laquelle l'Église peut céder de son droit et admettre une certaine collaboration des fidèles, sous l'autorité de la hiérarchie.

Des pourparlers, rendus plus faciles par l'union sacrée qui groupa toutes les forces nationales pendant la guerre et au lendemain de la guerre, et qui aboutit au rétablissement auprès du Vatican de notre ambassade française, furent entamés dans ce sens, d'abord par M. Doulcet et S. E. le cardinal Gasparri, puis, en étroite union avec ce dernier, par S. Exc. Mgr Cerretti, nonce apostolique, et par M. Jonnart, ambassadeur de France auprès du Saint-Siège. Le résultat de ces pourparlers fut un accord sur un texte de statuts d'associations diocésaines, statuts conformes à la fois au droit canonique et au droit français.

La canonicité de ces statuts a été affirmée par l'encyclique *Maximam gravissimamque* du 18 janvier 1924, dans laquelle le souverain pontife Pie XI déclarait que les garanties offertes lui apparaissaient comme suffisantes : « Ce ne sont pas celles que Nous avions proposées dès le commencement et auxquelles les chefs du gouvernement français avaient consenti. Cependant celles qui Nous ont été offertes sont de telle nature et s'appuient sur de telles raisons et de telles déclarations que Nous avons cru pouvoir les admettre pour le bien de la paix générale, d'autant plus qu'il ne Nous semblait pas possible d'en obtenir de meilleures et que celles qu'on Nous offrait pouvaient, toutes choses bien pesées, être considérées comme légales et sûres, telles que Pie X lui-même les exigeait. » Le saint-père, à propos des garanties qui n'ont pas été obtenues, fait ici allusion à une déclaration de légalité qui aurait été exprimée par un double vote de la Chambre et du Sénat, mais comme, dans notre système juridique français, ce vote aurait fort peu ajouté aux autres garanties de légalité, Rome a décidé de passer outre.

La légalité des statuts des associations diocésaines a été assurée par trois documents officiels : 1° par une consultation de trois jurisconsultes désignés par le gouvernement français : MM. Hébrard de Villeneuve, vice-président du Conseil d'État; Berthélemy, doyen de la Faculté de Droit de Paris; Beudant, doyen de la Faculté de Droit de Strasbourg; 2° par une seconde consultation des mêmes jurisconsultes donnée en réponse à une note de S. Em. le cardinal Andrieu; 3° par un avis du Conseil d'État, rendu toutes sections réunies le 13 décembre 1923. D'après cet avis, il résulte de l'examen du projet de statuts d'associations diocésaines « que les associations qui seraient régies par ces statuts seraient conformes aux dispositions générales de la loi, qu'elles auraient pour objet exclusif de subvenir aux frais et à l'entretien du culte catholique; qu'elles se conformeraient à la constitution de l'Église catholique... »

En conséquence le souverain pontife a permis, au moins à titre d'essai, la formation d'associations diocésaines et a même insisté pour que chaque évêque de France créât dans son diocèse une association régie par les statuts-modèles.

Les associations diocésaines sont vraiment des associations cultuelles en ce sens que c'est la loi du 9 décembre 1905, implicitement modifiée par la loi du 2 janvier 1907, qui les régit; à ce titre les associations diocésaines sont soumises à toutes les dispositions légales et réglementaires que nous avons énumérées à propos de la composition, de la constitution, de la capacité, de l'administration et du fonctionnement des associations cultuelles ordinaires.

Mais il faut reconnaître que les associations diocésaines ont une physionomie toute différente de celle qu'avait donnée aux associations cultuelles le législateur de 1905. Il entrait dans l'intention de celui-ci qu'on établît autant d'associations cultuelles qu'il y avait d'anciens établissements publics du culte; à chaque fabrique, à chaque mense curiale, notamment, devait succéder une association cultuelle où, presque toujours, l'influence des laïques eût prédominé. Nous avons déjà dit qu'aux yeux des principaux auteurs de la loi, entretien, frais et *exercice* du culte devaient nécessairement faire l'objet de chacun des organismes nouveaux. Installée enfin dans chaque église, toute association cultuelle paroissiale était civilement responsable de certains délits de parole commis par le curé, art. 36 de la loi de 1905, comme un patron est responsable pour son employé ou un maître pour son domestique. Or une responsabilité implique un pouvoir d'empêcher et l'on a pu dire justement qu'ici le principe hiérarchique n'est pas seulement méconnu, il est renversé. Loin d'être le chef de ses paroissiens, le curé en devenait le prisonnier.

Rien de tout cela n'apparaît plus dans les associations diocésaines.

En acceptant de perdre tout son patrimoine, l'Église a brisé les anciens cadres des établissements publics du culte. Aujourd'hui l'évêque apparaît avec des pouvoirs quasi-souverains dans les statuts des diocésaines. L'association diocésaine est constituée sous l'autorité de l'évêque, en communion avec le Saint-Siège et conformément aux dispositions du droit canonique. En cas de difficulté, le président aura soin d'en informer le Saint-Siège, art. 2 des statuts. L'évêque est président de droit du conseil d'administration, de l'assemblée générale et de l'association tout entière, art. 5; nul ne peut être admis comme membre titulaire ou honoraire sans avoir été présenté par l'évêque, d'accord avec le conseil d'administration, art. 7; toute peine ou censure ecclésiastique portée et notifiée contre un membre entraîne de plein droit sa radiation, art. 8; l'administration de l'association est confiée à un conseil composé de l'évêque, président, et de quatre membres titulaires élus par l'assemblée générale, la première fois sur une liste de huit membres présentés par l'évêque, dans la suite sur la présentation de l'évêque, d'accord avec le conseil lui-même. Ces quatre membres, dont un doit être pris parmi les vicaires généraux, et un parmi les chanoines, assistent l'évêque dans sa gestion de la manière prévue par les règles canoniques, art. 10; dans le conseil d'administration, dans l'assemblée générale, en cas de partage, la voix du président est prépondérante, art. 11 et 13; les ressources de l'association sont employées par l'évêque aux objets spécifiés dans les statuts, art. 18; l'association ne peut introduire dans ses statuts aucune modification qui soit contraire à la constitution de l'Église catholique,

art. 21; les autres modifications devront être présentées à l'assemblée générale par l'évêque, d'accord avec le conseil d'administration, *ibid.*; en cas de dissolution, l'actif de l'association sera attribué à une association constituée par l'évêque ou par celui qui le remplace dans l'administration du diocèse; dans l'intervalle, qui, en tout cas, ne devra pas dépasser deux mois, l'évêque ou son remplaçant canonique assurera la gestion des biens de l'association, art. 23, etc.

Les associations diocésaines ne s'occupent pas de l'exercice du culte, qui demeure régi par les dispositions de l'article 5, § 1er, de la loi du 2 janvier 1907. L'article 2 des statuts marque très nettement que « l'association a pour but de subvenir *aux frais et à l'entretien* du culte catholique, sous l'autorité de l'évêque, en communion avec le Saint-Siège et conformément à la constitution de l'Église catholique. » D'autre part l'art. 4 prend soin de spécifier que « toute immixtion dans l'organisation du service divin, dans l'administration spirituelle du diocèse, en particulier dans les nominations et déplacements des membres du clergé, ainsi que dans les direction, enseignement et administration spirituelle des séminaires, est formellement interdite à l'association. »

Enfin la responsabilité civile édictée par l'art 36 pour certaines infractions commises dans une église n'incombe pas aux associations diocésaines. Comme le dit fort bien M. Louis Rigaud dans sa brochure sur *les Associations diocésaines*, « il est évident que la responsabilité de la diocésaine ne pourra être mise en jeu pour de pareilles infractions commises dans les édifices du culte dont elle se sera bien gardée de demander la jouissance...; elle est alors en effet restée complètement étrangère à l'immeuble dans laquelle l'infraction s'est produite, et le culte s'y exerce notoirement sans son intervention. Mais nous estimons même que la responsabilité pécuniaire de l'art. 36 ne serait pas encourue pour les infractions qui seraient commises dans les immeubles possédés en propriété ou loués par l'association, car l'article 36 n'édicte cette responsabilité qu'à l'encontre de l'association constituée *pour l'exercice du culte dans l'immeuble* où l'infraction a été commise. »

Les associations diocésaines, étant des associations cultuelles ne sont pas affranchies du contrôle financier de l'enregistrement et de l'inspection générale des finances, prévu par l'art. 21 de la loi de 1905 et organisé par les art. 37 et suivants du décret du 16 mars 1906; cependant ce contrôle, représenté comme la rançon de la dotation des cultuelles dévolutaires, aurait dû ne pas s'appliquer à des associations qui ne recevront rien de l'ancien patrimoine des établissements publics du culte. Quelque regrettable que soit ce droit de regard, il faut remarquer qu'il n'a pour but que de permettre à l'État de s'assurer de l'affectation cultuelle de toutes les ressources de l'association, comme aussi de ce fait que la mainmorte constituée ne dépasse pas les limites imposées par la loi et reçoit l'emploi imposé aux fonds de réserve.

Remarquons enfin qu'un des griefs les plus importants faits aux cultuelles a sa base dans cette disposition de l'art. 19 de la loi du 9 décembre 1905 : « Nonobstant toute clause contraire des statuts, les actes de gestion financière et d'administration légale des biens accomplis par les directeurs ou administrateurs seront, chaque année au moins, présentés au contrôle de l'assemblée générale des membres de l'association et soumis à son approbation. » Il convient de noter que, dans la diocésaine, l'évêque n'est pas tenu d'établir à l'avance, sous la forme d'un budget, la prévision des dépenses auxquelles on devra faire face avec des recettes correspondantes. Si cet état de prévision est établi, l'évêque n'a pas à le soumettre à l'approbation préalable de l'assemblée générale. Seul l'évêque, d'après l'art. 18 des statuts, emploie les ressources de l'association aux objets spécifiés par lesdits statuts. Enfin, comme l'ont exposé MM. Hébrard de Villeneuve, Berthélemy et Beudant dans leur seconde consultation, « l'art. 19, en imposant l'obligation de soumettre les comptes à l'assemblée générale, ne prescrit rien qui soit inconciliable avec le respect dû à la hiérarchie. Ce respect est suffisamment assuré par le fait que l'association est constituée sous l'autorité de l'évêque, que les membres en sont agréés par lui et reçoivent ainsi de lui-même le pouvoir de remplir les attributions que la loi leur confère. »

Ferdinand Renaud, *Les associations diocésaines*, Paris, 1923; Louis Rigaud, *Les associations diocésaines*, Paris, 1924; Lucien Crouzil, *Associations cultuelles et associations diocésaines*, Paris, 1924.

Lucien Crouzil.

ASSOCIATIONS ET CONGRÉGATIONS. — L'association, d'après l'art. 1er de la loi du 1er juillet 1901, est la convention par laquelle deux ou plusieurs personnes mettent en commun d'une façon permanente leurs connaissances ou leur activité *dans un but autre que de partager des bénéfices*. Cette définition différencie nettement l'association de la société qui est, dit l'article 1832 du Code civil, « un contrat par lequel deux ou plusieurs personnes conviennent de mettre quelque chose en commun *dans le but de partager le bénéfice qui en pourra résulter*. »

L'association, étant un contrat, est régie par les principes du droit commun en matière de contrats. Or, d'après l'art. 1108 C. C., quatre conditions sont requises pour la validité d'une convention : 1° le consentement de la partie qui s'oblige; 2° sa capacité de contracter; 3° un objet certain qui forme la matière de l'engagement; 4° une cause licite dans l'obligation.

1° Chaque adhérent d'une association doit donner son consentement, par lui-même ou par mandataire; ce consentement n'est valable qu'autant qu'il est exempt des vices spécifiés à l'art. 1109 C. C.; il ne doit être entaché ni de violence, ni d'erreur, ni de dol.

2° Les parties doivent avoir la capacité de contracter; les personnes qui sont frappées par la loi d'une incapacité générale de contracter sont les mineurs non émancipés, les interdits et les femmes mariées non séparées. M. Vallé, rapporteur de la loi au Sénat, a prétendu que la femme mariée et le mineur n'avaient pas besoin pour entrer dans une association d'une autorisation expresse du mari ou du père, mais que l'autorisation tacite pouvait s'induire du silence desdits représentants : cette solution est douteuse et contredite par de bons auteurs.

3° Dans toute convention, il doit y avoir un objet certain, c'est-à-dire une chose qu'une partie s'oblige à donner, à faire ou à ne pas faire, art. 1126 C. C. Dans le contrat d'association, l'objet, déterminé par les statuts, consiste dans les connaissances, l'activité que les associés mettent en commun, et aussi dans les cotisations qui alimentent le fonds social.

4° Tout contrat doit avoir une cause licite. Si la cause était illicite, si le but poursuivi par les associés était prohibé par la loi, contraire aux bonnes mœurs ou à l'ordre public, l'obligation des associés ne pourrait avoir aucun effet. Sont licites, à l'heure actuelle, les associations secrètes, les associations internationales, les associations de fonctionnaires, les associations de pères de famille fondées pour contrôler l'enseignement donné dans les écoles publiques. Arrêt de la Cour de Cassation, Ch. civ., 23 juillet 1918. Seraient illicites et déclarées nulles des associations fondées pour frauder les droits du Trésor, pour l'exploitation d'une maison de jeu ou de débauche, pour aider

au fonctionnement d'une congrégation non autorisée, etc.

Quand une des conditions requises pour la validité du contrat d'association fait défaut, la convention est inexistante, ex. : absence de tout consentement; entachée de nullité absolue, ex. : association contraire aux lois ou aux bonnes mœurs; ou entachée de nullité relative, simplement annulable, ex. : contrat vicié par le dol ou la violence. Art. 1117, 1125 C. C. Le contrat d'association inexistant et celui qui est nul de plein droit n'ont pas besoin d'être annulés par le juge; si la nullité est contestée, le juge n'a qu'à la déclarer. La loi de 1901 précise que dans le cas où une association sera fondée sur une cause ou en vue d'un objet illicite, contraire aux lois, aux bonnes mœurs, aura pour but de porter atteinte à l'intégrité du territoire national ou à la forme républicaine du gouvernement, la dissolution sera prononcée par le tribunal civil, soit à la requête de tout intéressé, soit à la diligence du ministère public. Art. 3 et art. 7, § 1.

Il va sans dire que si une association manquait gravement aux engagements qu'elle a pris envers les associés, ceux-ci pourraient en demander la dissolution en justice. Art. 1184 C. C.

Les associations composées en majeure partie d'étrangers, celles ayant des administrateurs étrangers ou leur siège à l'étranger et dont les agissements seraient de nature soit à fausser les conditions normales du marché des valeurs ou des marchandises, soit à menacer la sûreté intérieure ou extérieure de l'État dans les conditions prévues par les art. 75 à 101 du Code pénal, peuvent être dissoutes par décret rendu en Conseil des Ministres. Art. 11, l. de 1901.

Tout membre d'une association qui n'est pas formée pour un temps déterminé peut s'en retirer en tout temps, après payement des cotisations échues et de l'année courante, nonobstant toute clause contraire, art. 4, l. 1901. Un membre peut être exclu après avoir été admis à se défendre, trib. civil de la Seine, 15 janvier 1907, dans les cas et suivant la procédure prévus par les statuts; les tribunaux sont toujours compétents pour apprécier la validité et la régularité de l'exclusion. En cas de silence des statuts, c'est au tribunal civil qu'il appartient, sur la demande de l'association, de prononcer l'exclusion d'un membre qui ne remplirait plus les conditions exigées.

En principe, les associés ne sont pas tenus des engagements contractés par l'association; il est d'ailleurs d'usage d'introduire dans les statuts une clause comme celle-ci : « Conformément au droit commun, le patrimoine de l'association répondra seul des engagements contractés, sans qu'aucun des membres de l'association puisse en être tenu personnellement. »

I. Associations du droit commun. — La loi du 1er juillet 1901 a créé trois catégories d'associations : 1° les associations non déclarées; 2° les associations déclarées; 3° les associations reconnues d'utilité publique. De plus les associations peuvent former des unions.

1° *Associations non déclarées.* — Ces associations peuvent se former librement, sans autorisation ni déclaration préalable; il suffit du simple accord des parties, accord qui sera, le plus souvent, constaté par écrit, mais qui peut être purement verbal. Les associations non déclarées ne jouissent d'aucune capacité juridique, elles ne peuvent ni ester en justice, ni acquérir, ni posséder ou administrer un patrimoine qui leur soit propre. Il leur est cependant permis de constituer un fonds commun, surtout à l'aide de cotisations; ce n'est pas là un patrimoine appartenant en propre à l'association, il reste la propriété indivise des adhérents, régie par les principes généraux de l'indivision, avec cette différence, semble-t-il, que les associés ne peuvent réclamer le partage. Dans le cas de difficultés rendant nécessaire un recours aux tribunaux, c'est l'ensemble des membres qui sera partie au procès, l'assignation sera établie au nom de tous les associés ou d'un mandataire ayant reçu pouvoir d'eux tous. Il est cependant permis d'espérer que les tribunaux appliqueront, en pareil cas, l'ingénieux système de l'individualité dont elle usait à l'égard des associations non reconnues avant la loi de 1901 : les administrateurs pouvaient plaider au nom d'une association quand les statuts leur conféraient ce droit; ce mandat fut même considéré, dans le silence des statuts, comme faisant partie de leurs attributions.

Tous actes entre vifs ou testamentaires ayant pour objet de donner aux associations non déclarées une capacité à laquelle elles n'ont pas droit, sont nuls. La nullité pourra en être prononcée soit à la diligence du ministère public soit à la requête de tout intéressé. Art. 17, l. de 1901.

2° *Associations déclarées.* — Toute association qui veut jouir de la capacité juridique prévue par l'art. 6 de la loi de 1901 doit être rendue publique par les soins de ses fondateurs. Art. 5. La déclaration préalable, sur papier timbré, du minimum de 2 fr. 40, en sera faite à la préfecture du département ou à la sous-préfecture de l'arrondissement où l'association aura son siège social. Elle fera connaître le titre et l'objet de l'association, le siège de ses établissements et les noms, professions et domiciles de ceux qui, à un titre quelconque, sont chargés de son administration ou de sa direction. Il en sera donné récépissé. Deux exemplaires des statuts, également sur papier timbré, seront joints à la déclaration.

La publicité à l'égard des tiers n'est pas réglée par la loi de 1901, mais par l'art. 1er du décret du 16 août 1901 : dans le délai d'un mois la déclaration est rendue publique, par les soins des administrateurs ou directeurs, au moyen de l'insertion au *Journal officiel* d'un extrait contenant la date de la déclaration, le titre et l'objet de l'association, ainsi que l'indication de son siège social. Le texte de cet extrait, pour lequel les abréviations sont admises, est adressé à l'agence Havas (publicité), 8, place de la Bourse, Paris, ou aux bureaux du *Journal officiel*, 31, quai Voltaire, Paris. Le prix de l'insertion est de 6 francs par ligne de 36 lettres, décret du 9 octobre 1917. Il est bon de se procurer quelques exemplaires du numéro où a paru l'extrait, en vue des instances futures et de la notification à la préfecture. Celle-ci doit reproduire l'extrait au Bulletin ou *Recueil des actes administratifs*, en dehors de toute initiative de la part des intéressés.

Quand le représentant d'une association se rend à la préfecture ou à la sous-préfecture pour y déposer la déclaration et le double exemplaire des statuts, il doit apporter un registre à pages numérotées, pour être coté par première et dernière et paraphé sur chaque feuille par le préfet ou son délégué ou par le sous-préfet. Dès que le registre est retourné au siège social, on y inscrit le procès-verbal de la séance où l'association a été constituée, le texte des statuts, la liste des membres du conseil d'administration et du bureau et la copie du récépissé de la déclaration. Dans la suite les modifications apportées aux statuts et les changements survenus dans l'administration ou dans la direction seront transcrits sur ce registre; les dates des récépissés relatifs à ces modifications et changements y sont mentionnés. La présentation dudit registre aux autorités administratives ou judiciaires, sur leur demande, se fait sans déplacement au siège social. Art. 6 et 31, décret du 16 août 1901. — La tenue elle-même du registre étant prescrite par l'art. 5 de la loi de 1901 et l'article 8 de la même loi punissant d'une amende de 16 à 200 francs, et, en cas de récidive,

d'une amende double ceux qui auront contrevenu aux dispositions de l'art. 5, le défaut de tenue du registre expose à cette sanction. L'art. 463 du Code pénal (circonstances atténuantes) est applicable à cette infraction comme à tous les délits prévus par la loi de 1901.

Les associations déclarées sont tenues de faire connaître, dans les trois mois, tous les changements survenus dans leur administration ou direction, ainsi que toutes les modifications apportées à leurs statuts. Les déclarations relatives aux changements survenus dans l'administration ou à la direction mentionnent : 1° les changements de personnes chargées de l'administration ou de la direction; 2° les nouveaux établissements fondés; 3° le changement d'adresse dans la localité où est situé le siège social; 4° les acquisitions ou aliénations du local et des immeubles spécifiés à l'article 6 de la loi de 1901 ; un état descriptif en cas d'acquisition et l'indication des prix d'acquisition ou d'aliénation doivent être joints à la déclaration. En cas de modifications statutaires, deux exemplaires des statuts modifiés seront joints à la déclaration. Toutes les pièces déposées ainsi après la déclaration initiale doivent être sur papier timbré du minimum de 2 fr. 40 Les modifications et changements ne sont opposables aux tiers qu'à partir du jour ou ils auront été déclarés. Toute personne a le droit de prendre communication sans déplacement à la préfecture de police, à la préfecture ou à la sous-préfecture, des statuts et déclarations ainsi que des pièces faisant connaître les modifications survenues. Elle peut même s'en faire délivrer à ses frais expédition ou extrait, art. 5, l. de 1901; art. 2, 3 et 4, décret du 16 août 1901. Il n'y a pas lieu, en cas de modifications statutaires, de faire une nouvelle insertion au *Journal officiel*.

Toute association régulièrement déclarée peut sans aucune autorisation spéciale ester en justice, acquérir à titre onéreux, posséder et administrer, en dehors des subventions de l'État, des départements et des communes : 1° les cotisations de ses membres ou les sommes au moyen desquelles ces cotisations ont été rédimées, ces sommes ne pouvant être supérieures à 500 francs; 2° le local destiné à l'administration de l'association et à la réunion de ses membres; 3° les immeubles strictement nécessaires à l'accomplissement du but qu'elle se propose. Art. 6, l. de 1901.

Bien que la loi soit muette à cet égard, les associations déclarées peuvent, à mon avis, acquérir des meubles, emprunter, hypothéquer et recevoir des apports, pourvu que l'apport soit fait à titre onéreux, que le droit de reprise soit réservé à la dissolution et que des avantages spéciaux soient réservés à l'apporteur.

En cas de dissolution volontaire, statutaire ou prononcée par justice, les biens de l'association sont dévolus conformément aux statuts, ou, à défaut de disposition statutaire, suivant les règles déterminées en assemblée générale. Art. 9, l. de 1901. Si aucune décision n'a été prise à ce sujet, le tribunal, à la requête du ministère public, nomme un curateur. Ce curateur provoque, dans le délai déterminé par le tribunal, la réunion d'une assemblée générale dont le mandat est uniquement de statuer sur la dévolution des biens; il exerce les pouvoirs conférés par l'art. 813 du Code civil aux curateurs des successions vacantes. Quand une assemblée générale est appelée à se prononcer sur la dévolution des biens, quel que soit le mode de dévolution, elle ne peut attribuer aux associés, en dehors de la reprise des apports, une part quelconque des biens de l'association. Art. 14 et 15, décret du 16 août 1901, dont les dispositions sont aussi applicables aux associations reconnues d'utilité publique.

Si une association déclarée fait la dévolution de ses biens au profit d'une autre association déclarée, il n'y a pas là un don ou un legs interdit par la loi. Réponse du ministre de l'Hygiène à une question de M. Daraignez, sénateur, posée le 31 janvier 1922. Cette réponse a été reproduite par la *Documentation catholique*, t. XI, col. 63, 64.

Toute infraction aux dispositions de l'art. 5 de la loi de 1901 *doit* être punie d'une amende de 16 à 200 francs, et, en cas de récidive, d'une amende double. La dissolution *peut* être prononcée, en pareil cas, à la requête de tout intéressé ou à la diligence du ministère public, mais les tribunaux ont ici un large pouvoir d'appréciation. Art. 7, § 2, art. 8, § 1, l. de 1901. Seront punis également d'une amende de 16 à 5 000 francs et d'un emprisonnement de 6 jours à un an les fondateurs, directeurs ou administrateurs de l'association qui se serait maintenue ou reconstituée illégalement après le jugement de dissolution, ainsi que toute personne qui aurait favorisé la réunion des membres de l'association dissoute en consentant l'usage d'un local dont elle dispose. Art. 8, § 2 et § 3.

Tout acte ayant pour but de permettre aux associations légalement ou illégalement formées de se soustraire aux règles fixées par les art. 6 et 9 de la loi de 1901 (capacité et dévolution des biens) est de nul effet.

3° *Associations reconnues d'utilité publique.* — Les associations peuvent être reconnues d'utilité publique par décrets rendus en la forme des règlements d'administration publique, c'est-à-dire délibérés en assemblée générale du Conseil d'État. Art. 10, l. de 1901. D'après l'art. 7 de la loi du 18 mars 1880, les associations formées en vue de l'enseignement supérieur ne peuvent être reconnues d'utilité publique qu'en vertu d'une loi. Avis de la sect. de l'Int. du Conseil d'État, 19 décembre 1905. Cependant quelques auteurs, tels que MM. Trouillot, Chapsal, Michoud, sont d'un avis contraire.

Les associations reconnues peuvent faire tous les actes de la vie civile qui ne sont pas interdits par leurs statuts, mais elles ne peuvent posséder ou acquérir d'autres immeubles que ceux nécessaires au but qu'elles se proposent. Toutes les valeurs mobilières qu'elles possèdent doivent être placées en titres nominatifs. Elles peuvent recevoir des dons et legs dans les conditions prévues par l'art. 910 du Code civil et l'art 5 de la loi du 4 février 1901. Les immeubles compris dans un acte de donation ou dans une disposition testamentaire qui ne seraient pas nécessaires au fonctionnement de l'association sont aliénés dans les délais et la forme prescrits par le décret ou l'arrêté qui autorise l'acceptation de la libéralité; le prix en est versé à la caisse de l'association. Toutefois elles peuvent acquérir, à titre onéreux ou à titre gratuit, des bois, forêts ou terrains à boiser. Les associations reconnues ne peuvent accepter une donation mobilière ou immobilière avec réserve d'usufruit au profit du donateur. Art. 11, l. de 1901, complété par la loi du 2 juillet 1913.

Pour la procédure de la reconnaissance d'utilité publique, les mentions que doivent contenir les statuts, les conditions de la liquidation des biens en cas de dissolution, nous renvoyons aux art. 8 et suivants du 1er décret du 16 août 1901.

4° *Unions d'associations.* — Bien que la loi de 1901 ne parle pas des unions d'associations, il est certain que ces unions sont légales; l'esprit de la loi et les déclarations formelles faites aux Chambres permettent de l'affirmer; les arguments de textes, au surplus, ne font pas défaut, puisque la loi de 1901 abroge l'art. 291 du Code pénal et la loi du 10 avril 1834, et que le décret du 16 août 1901 contient les deux dispositions suivantes : « Les unions d'associations ayant

une administration ou une direction centrales sont soumises aux dispositions qui précèdent. Elles déclarent, en outre, le titre, l'objet et le siège des associations qui les composent. Elles font connaître dans les trois mois les nouvelles associations adhérentes, » art. 7. « Il est joint à la demande (de reconnaissance d'utilité publique)... s'il s'agit d'une union, la liste des associations qui la composent avec l'indication de leur titre, de leur objet et de leur siège. » Art. 10.

Il résulte de ces textes que les unions d'associations sont, en réalité, des associations d'associations, qui se forment dans les mêmes conditions que les associations de personnes. Elles peuvent être *non déclarées* et se constituer par le simple accord des parties; *déclarées*, si elles se soumettent à toutes les formalités imposées aux associations déclarées; enfin *reconnues d'utilité publique* par décret rendu en la forme des règlements d'administration publique. Cette matière des unions d'associations est fort délicate; je renvoie pour les détails à mon article du *Recueil de législation*, 1909, p. 87 sq.

II. Associations soumises a un régime spécial. — Bien des associations sont soumises à un régime spécial : syndicats, associations cultuelles, congrégations religieuses... : nous leur consacrerons des études spéciales. Nous ne parlerons ici que des cercles, des associations fondées dans un but d'enseignement, des œuvres de guerre et des associations ayant surtout un but religieux.

1° *Cercles.* — Les cercles sont des unions permanentes de personnes qui se réunissent à certains jours pour procurer, à frais communs, à leurs adhérents des distractions ou des avantages, soit intellectuels, soit matériels. Les cercles peuvent se constituer sous la forme des associations non déclarées ou déclarées; ils peuvent même être reconnus d'utilité publique.

La question la plus importante qui se pose au sujet des cercles est celle des jeux. Cette matière est actuellement réglée par les art. 47, 48, 49 de la loi du 30 juin 1923, par les décrets du 22 juillet, du 12 novembre 1923 et du 18 mars 1924 et par les arrêtés ministériels du 14 novembre 1923 et du 19 mars 1924 : les jeux de hasard ne peuvent être pratiqués dans les cercles constitués sous le régime de la loi de 1901 qu'en vertu d'une autorisation toujours révocable du ministre de l'Intérieur et sous réserve : 1° que les femmes n'y soient pas admises; 2° que la direction et le fonctionnement des jeux soient assurés en conformité des règles posées par les décrets et arrêtés susvisés; 3° que la déclaration prévue par l'art. 5 de la loi de 1901 ait été faite et que l'engagement ait été pris, tant de verser régulièrement au Trésor le montant de l'impôt sur le produit brut des jeux que de se soumettre à certaines mesures de contrôle qui comportent notamment le droit, pour les agents de l'administration, de pénétrer à toute heure dans les locaux du cercle. Les jeux de hasard ne peuvent être pratiqués qu'après notification de l'arrêté qui les autorise.

Les cercles sont passibles des impôts ordinaires qui frappent les particuliers et les associations, à l'exception de certains impôts, comme l'impôt général sur le revenu, qui ne visent pas les associations. Ils sont assujettis à la contribution foncière, aux contributions maintenues comme impôts départementaux ou communaux, etc. Comme les associations du droit commun, ils payent la taxe des biens de mainmorte due « par toutes les collectivités qui ont une existence propre et qui subsistent indépendamment des mutations qui peuvent se produire dans leur personnel, à l'exception des sociétés en nom collectif et des sociétés en commandite simple. » L'art. 5 de la loi du 31 juillet 1920 a fixé cette taxe à 130 centimes par franc du principal de la contribution foncière des propriétés bâties et non bâties. Enfin les cercles sont soumis à un impôt spécial sur le produit brut des jeux. Art. 48, l. du 30 juin 1923.

2° *Associations fondées dans un but d'enseignement.* — Ces associations sont soumises au droit commun. Cependant, nous l'avons vu, elles ne peuvent être reconnues d'utilité publique, quand elles concernent l'enseignement supérieur, qu'en vertu d'une loi, si l'on s'en tient, du moins, à l'opinion dominante, mais non unanime, des jurisconsultes. De plus les articles 29 et 31 du 1er décret du 16 août 1901 prévoient pour elles quelques formalités spéciales : dans tout établissement d'enseignement privé, de quelque ordre qu'il soit, relevant ou non d'une association ou d'une congrégation, il doit être ouvert un registre spécial destiné à recevoir les noms, prénoms, nationalité, date et lieu de naissance des maîtres et employés, l'indication des emplois qu'ils occupaient précédemment et des lieux où ils ont résidé ainsi que la nature et la date des diplômes dont ils sont pourvus. Le registre est représenté sans déplacement aux autorités administratives, académiques ou judiciaires, sur toute réquisition de leur part. Il doit être coté par première et par dernière et paraphé sur chaque feuille par l'inspecteur d'académie ou son délégué. Les inscriptions sont faites de suite et sans aucun blanc.

3° *Œuvres de guerre.* — Toute association créée antérieurement ou à l'occasion de la guerre, ayant pour but principal ou accessoire de soulager les souffrances occasionnées par la guerre et faisant appel à d'autres ressources que celles prévues par l'article 6 de la loi de 1901, sous quelque forme que ce soit, pour une œuvre de guerre : toute œuvre, toute personne recueillant d'une façon habituelle, sous quelque forme que ce soit, des fonds pour une œuvre de guerre, sont soumises aux dispositions de la loi du 30 mai 1916 et du décret du 18 septembre 1916.

Tout particulier, tout fondateur d'œuvre, tout président d'association, se proposant de faire appel à la générosité publique, est tenu d'en faire la déclaration à la préfecture ou à la sous-préfecture, et, à Paris, à la préfecture de police. Cette déclaration indique le siège de l'œuvre, ses ressources, son but. Elle est accompagnée, s'il s'agit d'une association, des statuts. Il en est donné récépissé. Les ressources recueillies doivent être intégralement employées au but visé dans la déclaration. Les fonctions sont absolument gratuites. Une commission de contrôle des œuvres de guerre, composée conformément aux dispositions de l'article 3 de la loi de 1916, examine le dossier, fait procéder, s'il y a lieu, à une enquête et propose au ministre d'accorder ou de refuser l'autorisation de faire appel à la générosité publique.

Les œuvres ou associations autorisées sont soumises à des inspections et à une comptabilité, par recettes et dépenses, qui doit être tenue au jour le jour d'après les règles fixées par les art. 11 et suivants du décret du 18 septembre 1916. Des peines sévères frappent les fondateurs, directeurs ou administrateurs qui enfreindraient les dispositions des art. 1, 2, 4, 6 et 7 de la loi de 1916.

4. *Associations dont le but est surtout religieux.* — Les lois du 28 décembre 1880, du 29 décembre 1884 et du 16 avril 1895 ont assujetti à un impôt spécial sur le revenu et à une taxe annuelle d'abonnement les congrégations, communautés et associations religieuses, autorisées ou non autorisées. Pour l'impôt sur le revenu, le revenu est déterminé à forfait à raison de 5 0/0 de la valeur brute des biens meubles et immeubles *possédés* ou *occupés* par les associations, à moins qu'un revenu supérieur ne soit constaté. La taxe d'abonnement est calculée sur la valeur brute des biens meubles et immeubles *possédés*; elle est

de 0,30 0/0 de la valeur brute des biens meubles et immeubles; toutefois les immeubles qui ne supportent pas la taxe de mainmorte paient une taxe de 0,40 0/0.

L'intention du législateur avait été d'assujettir à ces impôts uniquement les congrégations religieuses ouvertement constituées et celles qui se dissimuleraient sous l'apparence de sociétés ou associations, mais, depuis trois arrêts du 4 février 1903, la Cour de Cassation entend par associations religieuses les associations qui, même sans présenter le caractère de congrégations ou de communautés, sont, *à titre principal et prédominant*, constituées dans un but religieux. Dans quels cas une association est-elle constituée, à titre principal et prédominant, dans un but religieux? C'est là une question d'appréciation qui a prêté et qui prête aux interprétations les plus arbitraires. Voir Auguste Rivet, *Les sociétés et associations religieuses devant la loi fiscale*, Paris, 1914, et *Documentation catholique*, t. VII, p. 553 sq. Les associations constituées sous le régime de la loi de 1901 ne devraient à aucun titre être frappées du double impôt; cependant un arrêt de la Chambre des requêtes du 30 novembre 1921 (association des diaconesses protestantes) a fait application, une première fois, des lois de 1880, 1884 et 1895 à une association qui avait fait usage de la loi de 1901. C'est là un danger contre lequel il faudra se prémunir par une rédaction habile des statuts de nos œuvres catholiques.

III. Congrégations religieuses. — La loi de 1901 n'a pas donné la définition des congrégations religieuses, c'est à la jurisprudence qu'appartient le droit de le faire. Tandis que l'ancienne pratique administrative exigeait la réunion de quatre éléments : la vie en commun, les statuts religieux, les vœux et les novices, la tendance actuelle est de s'attacher à un caractère unique, que l'on dégage par opposition à l'association. « L'association, dit M. Hauriou, *Principes de droit public*, 2e édit., p. 566, n'entraîne pas pour ses membres un genre de vie particulier, elle ne les enlève pas au monde, elle les laisse à leur famille et à leurs affaires; la congrégation, au contraire, enlève ses membres à la vie mondaine, elle leur impose un genre de vie spécial, elle les marque dans toutes leurs actions d'un sceau particulier. »

L'art. 13 de la loi du 1er juillet 1901 déclare que toute congrégation religieuse ne peut se former sans une autorisation donnée par une loi qui déterminera les conditions de son fonctionnement. Les art. 16 et suivants du 1er décret du 16 août 1901 déterminent les formalités à remplir par une congrégation désireuse d'être autorisée. La demande est adressée au ministre de l'Intérieur, elle est signée de tous les fondateurs et accompagnée : 1° d'un certain nombre de pièces et renseignements certifiés sincères et véritables par un des signataires de la demande ayant reçu mandat des autres à cet effet; 2° d'une déclaration par laquelle l'évêque du diocèse s'engage à prendre la congrégation et ses membres sous sa juridiction. Le ministre fait procéder à l'instruction de la demande, notamment en provoquant l'avis du Conseil municipal de la commune dans laquelle est établie ou doit s'établir la congrégation et un rapport du préfet. Après avoir consulté les ministres intéressés, il soumet la demande à l'une ou l'autre des Chambres.

La loi de 1901 n'a pas touché aux congrégations qui, antérieurement à sa promulgation, avaient été légalement reconnues ou autorisées; elles demeurent soumises aux règles de capacité formulées par la loi du 24 mars 1825 et par l'ordonnance du 14 janvier 1831. Quant aux établissements non autorisés qui dépendaient de ces congrégations, le gouvernement a exigé une demande d'autorisation pour chacun d'eux; à défaut, la fermeture a été prononcée par décrets rendus en Conseil des ministres.

En ce qui concerne les congrégations existantes au 1er juillet 1901, qui n'avaient pas été autorisées ou reconnues, voici ce que décidait l'art. 18 : « Les congrégations existantes au moment de la promulgation de la présente loi, qui n'auraient pas été antérieurement autorisées ou reconnues, devront, dans le délai de trois mois, justifier qu'elles ont fait les diligences nécessaires, pour se conformer à ses prescriptions. A défaut de cette justification, elles seront réputées dissoutes de plein droit. Il en sera de même des congrégations auxquelles l'autorisation aura été refusée. La liquidation des biens détenus par elles aura lieu en justice. Le tribunal, à la requête du ministère public, nommera, pour y procéder, un liquidateur qui aura, pendant toute la durée de la liquidation, les pouvoirs d'un administrateur séquestre. »

Quelques congrégations sollicitèrent l'autorisation prescrite par les articles 13 et 18 : certaines demandes ont été portées devant les Chambres et toutes ont été rejetées sans examen et après un débat dérisoire. D'autres sont restées en suspens depuis lors; la situation des congrégations qui les ont formées est légale, mais toujours provisoire.

La sanction du délit de congrégation non autorisée est prononcée par l'art. 16 de la loi : toute congrégation *formée* sans autorisation sera déclarée illicite; ceux qui en auront fait partie seront punis d'une amende de 16 à 5 000 francs et d'un emprisonnement de six jours à un an; la peine applicable aux fondateurs ou administrateurs sera portée au double. L'art. 17 prononce la nullité de tous les actes juridiques par lesquels une congrégation illégalement formée essaierait de se soustraire aux dispositions des art. 3, 14 et 16. Sont légalement présumés personnes interposées au profit des congrégations religieuses, mais sous réserve de la preuve contraire : 1° les associés à qui ont été consenties des ventes ou faits des dons et legs, à moins, s'il s'agit de dons ou legs, que le bénéficiaire ne soit l'héritier en ligne directe du disposant; 2° l'associé ou la société civile ou commerciale composée en tout ou partie de membres de la congrégation, propriétaire de tout immeuble occupé par l'association; 3° le propriétaire de tout immeuble occupé par l'association, après qu'elle aura été déclarée illicite. La dissolution d'une congrégation formée sans autorisation peut être prononcée, en outre, par décret rendu en Conseil des ministres. Art. 13, § 3.

Une congrégation autorisée ne peut fonder aucun nouvel établissement qu'en vertu d'un décret rendu en Conseil d'État. Seront passibles des peines édictées par l'art. 8, § 2 (amende de 16 à 5 000 francs, emprisonnement de six jours à un an) : 1° tous individus qui, sans être munis de cette autorisation, auront ouvert ou dirigé un établissement congréganiste, de quelque nature qu'il soit, que cet établissement appartienne à la congrégation ou à des tiers, qu'il comprenne un ou plusieurs congréganistes; 2° tous ceux qui continueraient à faire partie d'un établissement fermé par décret rendu en Conseil des ministres; 3° tous ceux qui auront favorisé l'organisation d'un établissement congréganiste non autorisé, en consentant l'usage d'un local dont ils disposent. Art. 16, l. de 1901, complété par la loi du 4 décembre 1902. Pour la procédure de la demande en autorisation, nous renvoyons aux articles 22 et suivants du décret du 16 août 1901.

Les congrégations autorisées en vertu de la loi de 1901 et leurs nouveaux établissements autorisés ont la personnalité civile; leur capacité est réglée par la loi qui les autorise. Toute congrégation religieuse tient un état de ses recettes et dépenses; elle dresse chaque année le compte financier de l'année écoulée et l'état

inventorié de ses biens meubles et immeubles. La liste complète de ses membres, mentionnant leur nom patronymique, ainsi que le nom sous lequel ils sont désignés dans la congrégation, leur nationalité, âge et lieu de naissance, la date de leur entrée, doit se trouver au siège de la congrégation. Celle-ci est tenue de représenter sans déplacement, sur toute réquisition du préfet, et à lui-même ou à son délégué, les comptes, états et listes ci-dessus indiqués. Seront punies des peines de l'art. 8, § 2, les représentants ou directeurs d'une congrégation qui aurait fait des déclarations mensongères ou refusé d'obtempérer aux réquisitions du préfet. Art. 15, l. de 1901. — Lorsqu'une congrégation autorisée est dissoute ou lorsqu'un établissement autorisé est fermé par décret, conformément à l'art. 13, § 3, la liquidation sera régie, à mon avis, à moins de dispositions contraires des statuts, par l'art. 7 de la loi du 24 mai 1825 et non par l'art. 18 de la loi du 1er juillet 1901, dont la procédure est exceptionnelle.

Déjà l'art. 14 de la loi de 1901 avait rendu incapables d'enseigner les membres des congrégations non autorisées : « Nul n'est admis à diriger, soit directement soit par personne interposée, un établissement d'enseignement, de quelque ordre qu'il soit, ni à y donner l'enseignement s'il appartient à une congrégation religieuse non autorisée. Les contrevenants seront punis des peines prévues par l'art. 8, § 2. La fermeture de l'établissement pourra, en outre, être prononcée par le jugement de condamnation. »

La loi du 7 juillet 1904 est allée plus loin et a supprimé toutes les congrégations enseignantes autorisées. D'après cette loi, l'enseignement de tout ordre et de toute nature est interdit en France aux congrégations. Les congrégations autorisées à titre de congrégations purement enseignantes doivent être supprimées dans le délai maximum de dix ans; il en sera de même des congrégations et des établissements qui, bien qu'autorisés en vue de plusieurs objets, étaient, en fait, exclusivement voués à l'enseignement à la date du 1er janvier 1903. Les congrégations autorisées et celles qui demandaient à l'être à la fois pour l'enseignement et pour d'autres objets ne devaient conserver le bénéfice de leur autorisation ou de leur instance d'autorisation que pour les services étrangers à l'enseignement prévus par leurs statuts. Le Conseil d'État n'a pas manqué d'annuler les arrêtés ministériels qui ordonnaient la fermeture totale de certains établissements congréganistes, alors que les religieuses, tout en y donnant l'enseignement, y accomplissaient également, à la date du 1er janvier 1903, l'œuvre charitable prévue aux statuts. Voir notamment deux arrêts du 27 mars 1914 pour les sœurs de Saint-Charles et les sœurs de Saint-Joseph de Lyon.

La loi de 1904 déclare, art. 2, que les congrégations exclusivement enseignantes ne pourront plus recruter de nouveaux membres et que leurs noviciats seront dissous de plein droit, à l'exception de ceux qui sont destinés à former le personnel des écoles françaises à l'étranger, dans les colonies et dans les pays de protectorat. Le nombre des noviciats et le nombre des novices dans chaque noviciat seront limités aux besoins de ces écoles. Les noviciats ne pourront recevoir d'élèves ayant moins de vingt et un ans. Ces congrégations devront fournir au préfet, en double expédition dûment certifiée, les listes que la loi de 1901 les oblige à tenir; ces listes fixeront *ne varietur* le personnel appartenant à chaque congrégation; elles ne pourront comprendre que des congréganistes majeurs et définitivement entrés dans la congrégation avant la promulgation de la loi. Toute inscription mensongère ou inexacte et tout refus de communication de ces listes sont passibles des peines de l'art. 8, § 2, de la loi de 1901.

Devaient être fermés dans le délai de dix ans : 1° tout établissement relevant d'une congrégation exclusivement enseignante; 2° toute école ou classe annexée à des congrégations ayant plusieurs objets statutaires, dont le but d'enseignement, sauf exception pour les services scolaires uniquement destinés à des enfants hospitalisés, auxquels il serait impossible, pour des motifs de santé ou autres, de fréquenter une école publique. Malgré ces règles impératives, il reste encore quelques établissements congréganistes scolaires; des arrêtés de mise en demeure du ministre de l'Intérieur, insérés au *Journal officiel* et notifiés dans la forme administrative aux supérieurs des congrégations et aux directeurs des établissements intéressés, avaient fixé leur fermeture au 1er septembre 1914. Un sursis à l'exécution de ces mesures a été accordé par dépêche ministérielle du 2 août 1914, au moment de la mobilisation. Sur le maintien des classes pour enfants hospitalisés, voir les arrêts du Conseil d'État du 13 novembre 1908 et du 6 août 1912 annulant des décisions ministérielles qui avaient ordonné leur fermeture.

L'art. 5 de la loi de 1904 règle les questions de la nomination du liquidateur, des fonctions qu'il doit remplir et du mode de liquidation, puis décide que les biens et valeurs affectés aux services scolaires des congrégations mixtes seront affectés aux autres services statutaires de la congrégation. L'art. 6 déclare abrogées toutes les dispositions des lois, décrets et actes des pouvoirs publics contraires au texte de la loi de 1904, et notamment l'art. 109 du décret du 17 mars 1808, qui reconnaissait et incorporait à l'Université de France les frères des Écoles chrétiennes.

Le règlement d'administration publique du 2 janvier 1905 (*Bulletin de la Société générale d'éducation et d'enseignement*, 15 janvier 1905) a développé et complété les dispositions de la loi de 1904.

Waldeck-Rousseau, *Associations et congrégations*, Paris, 1901; Trouillot et Chapsal, *Du contrat d'association*, Paris, 1902; Eyquem, *Essai sur la capacité des associations*, Paris, 1903; Grumbach, *Les associations*, Paris, 1904; L. Crouzil, *La liberté d'association*, Paris, 1906; Clunet, *Les associations*, Paris, 1908; Pichat, *Le contrat d'association*, Paris, 1908; Félix, *Les congrégations religieuses* (très hostile aux congrégations), Paris, 1908-1923; P. Nourrisson, *La question des congrégations*, Paris, 1923; A. Mestre, *Cliniques médicales privées et établissements congréganistes*, dans *Recueil de législation*, Toulouse, 1911.

Lucien Crouzil.

ASSOCIATIONS PROFESSIONNELLES. — L'homme vit en société. Il puise la vie dans la société familiale. Il la développe et la grandit dans la société civile. Il la sanctifie dans la société religieuse. Mais dans ces grandes et nécessaires associations, il s'en crée de moindres qui ont aussi leur importance. Un même quartier, une même commune, une même région créent des liens entre ceux qui les habitent. Un travail pareil ou analogue ne va-t-il pas créer aussi des liens entre ceux qui s'y adonnent ? Et ces liens ne seront-ils pas aussi robustes, plus intimes peut-être, unissant ceux qui, ayant les mêmes intérêts, gagnent tous leur vie, attachés ou à la même glèbe ou au même métier ? Nul ne peut en douter. L'association professionnelle, si elle n'est pas de droit naturel, lui est du moins conforme et l'histoire l'atteste par d'innombrables documents. Voici le plan de cette étude : I. Bref historique de l'association professionnelle. II. Un siècle d'individualisme. III. La résurrection du droit d'association. IV. Les organisations syndicales ouvrières. V. Les organisations syndicales patronales. VI. Par delà le syndicat, vers la corporation.

I. Bref historique de l'association professionnelle. — Ce serait ici toute l'histoire du travail qu'il

faudrait refaire depuis Jésus-Christ. Il faudrait montrer comment le christianisme réhabilita le travail, libéra le travailleur et posa les bases de la civilisation; comment aussi, resté seul debout et vaillant au milieu de l'effroyable invasion des Barbares, il reprit courageusement l'œuvre à peine ébauchée, pour l'amener jusqu'à l'âge d'or des corporations et à travers mille vicissitudes jusqu'aux temps modernes. Contentons-nous de citer quelques passages du beau livre de M. Boissonnade, *Le travail dans l'Europe chrétienne au Moyen Age* (ve-xve siècle), Paris, 1921 : « Plus profonde, parce qu'elle a été plus méthodique et plus continue, fut l'action de l'Église occidentale. Héritière de la tradition romaine d'autorité, détentrice de la civilisation antique transformée par le christianisme, elle offre à l'Occident le modèle du seul gouvernement ordonné et stable où l'autorité se combine avec la liberté... Dans l'ordre économique, le rôle de l'Église est plus efficace encore. Elle n'a cessé, depuis l'origine, de proclamer l'obligation du travail comme une loi divine. Les instituts monastiques l'inscrivent dans leurs règles comme un article fondamental et l'imposent à tous leurs membres. D'ailleurs les nécessités de l'existence et de l'exploitation des grands domaines qui lui ont été attribués forcent l'Église à prendre en mains la direction de la colonisation agricole à laquelle elle a eu une part essentielle... Évêques et moines secondèrent la renaissance des centres industriels, réorganisèrent la production dans les ateliers monastiques... Sous la direction et parfois avec la collaboration directe de ces classes (l'aristocratie laïque et les hommes libres) qui formaient l'élite sociale de l'Occident, les masses populaires furent les humbles instruments de cette œuvre de restauration. » P. 81.

Mais le temps de l'*Économie domaniale* (seigneuriale ou ecclésiastique) va faire place à l'*Économie urbaine* et l'on assiste à l'organisation des métiers : c'est l'âge d'or des corporations (xiie-xve siècle). « Métiers libres et corporations jurées, syndicats de droit commun et syndicats privilégiés, groupant les classes commerçantes et industrielles, ont exercé sur l'organisation des masses laborieuses une action puissante. Ils leur ont appris la solidarité et la discipline sous la direction de chefs librement choisis, sous l'empire de statuts et règlements élaborés par eux et amendés par la communauté urbaine. Aussi bien dans le métier libre que dans la corporation, l'accès du patronat ou maîtrise, le droit d'exercer la profession a été reconnu à tous ceux qui offrent des garanties de moralité et de capacité technique... Entre l'ouvrier appelé *compagnon* ou *varlet* et le patron ou maître, il n'y a d'autre différence que celle que crée une inégalité *légère* et souvent temporaire de fortune et de situation... L'ouvrier peut devenir patron le jour où il épouse la fille d'un maître et à tout moment quand il a réuni le *petit capital* qui lui est nécessaire pour s'établir à son compte... Le compagnon a sa place dans le métier; il y participe au choix des administrateurs: il trouve dans la confrérie une aide morale et matérielle. Le métier assure au futur maître comme au futur ouvrier le bienfait d'une instruction professionnelle, l'*apprentissage*, de durée variable (deux à huit ans) suivant les difficultés de chaque profession, mais sérieux et efficace... A aucune époque, les classes ouvrières n'ont été mieux formées à leur fonction technique. » P. 262, 263. Une nouvelle force sociale était née et elle était née de l'organisation professionnelle. Voir Catholicisme social.

Mais cette organisation professionnelle, on s'en doute bien, s'inspire de doctrines élevées et chrétiennes. Prééminence de la loi morale sur les richesses matérielles; prééminence de l'intérêt général sur l'intérêt individuel et même collectif; prééminence du travail producteur sur les instruments secondaires, argent, crédit, banque, commerce; prééminence enfin de la charité, que l'on considère comme faisant partie intégrante de l'ordre social : ces quatre grandes idées sont alors la base fondamentale de l'organisation du travail. On les proclame sans cesse, mais aussi on les pratique. Leur application en est observée — et surveillée — dans le concept de propriété, dans l'idée de l'improductivité intrinsèque du capital, dans la doctrine du juste prix, du juste salaire, d'une durée convenable de la journée de travail, etc. L'âge d'or des corporations pourrait donc aussi s'appeler l'âge d'or du christianisme économique, si l'on entend par ce mot l'application des idées chrétiennes aux rapports de l'homme avec les richesses et avec le travail qui les produit.

Cela dura quelques siècles. Puis, sous l'influence des légistes, des idées étatistes, des découvertes mécaniques, des transformations du régime économique (xve, xvie siècle), la dégénérescence des associations professionnelles commença. Corps et âme, elles se désagrégèrent, la corporation n'ayant pas réussi à s'adapter aux nouvelles exigences économiques et les idées chrétiennes de justice et d'amour quittant lentement ce corps anémié et impuissant dont elles étaient l'âme.

Quand la Révolution de 1789 éclata, les abus étaient tels que des réformes profondes s'imposaient. Mais, au lieu de réformer, on supprima.

II. Un siècle d'individualisme. — D'ailleurs de nouvelles doctrines avaient été semées dans les masses. Suivant la profonde pensée de Pascal, l'individu est « membre », son erreur est de vouloir se faire « un tout ». Ce fut l'erreur du xviiie siècle finissant. Le rapport Chapelier l'expose naïvement à l'Assemblée constituante : « Il doit sans doute être permis à tous les citoyens de s'assembler; mais il ne doit pas être permis aux citoyens de certaines professions de s'assembler pour leurs prétendus intérêts communs. Il n'y a plus de corporation dans l'État, il n'y a plus que l'intérêt individuel et l'intérêt général. Il n'est permis à personne d'inspirer aux citoyens un intérêt *intermédiaire*, de les séparer de la chose publique par un esprit de corporation. » C'est bien la nouvelle conception juridique : d'abord l'individu, ensuite l'État. Entre deux, rien.

Et la loi dite Chapelier (14-17 juin 1791) mettra en articles farouches cette conception :

Art. 1. L'anéantissement de toutes espèces de corporations de citoyens de même état ou profession étant l'une des bases fondamentales de la Constitution française, il est défendu de les rétablir de fait, sous quelque prétexte ou quelque forme que ce soit.

Art. 2. Les citoyens de même état ou profession, entrepreneurs, ceux qui ont boutique ouverte, les ouvriers et compagnons d'un art quelconque, ne pourront, lorsqu'ils se trouveront ensemble, se nommer de président, ni de secrétaire syndic, tenir des registres, prendre des arrêts ou délibérations, former des règlements sur leurs prétendus intérêts communs.

Tous règlements et accords étaient déclarés « inconstitutionnels, attentatoires à la liberté ou à la Déclaration des droits de l'homme, et de nul effet. » Enfin la loi frappait de 500 livres d'amende et de la privation temporaire des droits civiques les provocateurs desdits accords. Mais on ajoutait ces étranges paroles : « Qu'on n'entendait pas empêcher les commerçants de causer ensemble de leurs affaires, » accordant ainsi ce même droit d'association — qu'on venait de déclarer inconstitutionnel, attentatoire à la liberté — aux chambres de commerce existantes déjà et à la grande industrie qui allait s'épanouir.

Ainsi s'ouvrit le xixe siècle.

Napoléon alourdit encore davantage les chaînes qui pesaient déjà sur le droit d'association, et quand parut

le Code pénal de 1810, on put y lire les articles suivants :

ART. 414. Sont prohibées, sous peine d'un emprisonnement de six jours à trois ans et d'une amende de 16 à 3 000 francs, les violences ou voies de fait, les menaces ou manœuvres frauduleuses employées par les coalisés contre les dissidents.

ART. 416. Les atteintes plus légères, procédés d'intimidation : amendes, défenses ou interdits, sont punies de six jours à trois ans d'emprisonnement et de 16 à 300 francs d'amende.

ART. 291. Est interdite toute association non autorisée de plus de vingt personnes.

Enfin, pour les entourer d'une certaine auréole, il ne manquait plus que d'élever à la hauteur d'une science ces faux principes protégés déjà par tant de police et de prisons. Ce fut le rôle d'Adam Smith qui donna à cette science qui pouvait être si utile, et qui n'était alors que barbare, l'intérêt personnel comme unique base morale, la liberté absolue comme base économique, et la non-intervention de l'État comme base politique. Voir LIBÉRALISME ÉCONOMIQUE. On était bien loin du Moyen Age !

Ce qui se passa alors ne peut être décrit qu'avec des larmes.

Des enquêtes s'imposèrent bientôt dans les principaux pays d'Europe et révélèrent des faits épouvantables. Lisons ces quelques lignes d'un rapport des commissaires du gouvernement anglais :

Des enfants de cinq ans sont occupés à coudre des gants et travaillent de onze à seize heures par jour... Plus loin il s'agit d'enfants de trois ans accroupis devant le feu, le fer à repasser dans la main, pendant que d'autres, à côté, rafraîchissent dans des bassins d'eau leurs petites mains abîmées. Un certain nombre, les mains attachées, sont assis sur une couche de paille, le travail a désarticulé les jointures de leurs petits doigts.

Je ne puis rappeler sans frissonner, raconte un autre enquêteur, qu'il y a une vingtaine d'années, je visitais près de Manchester un grand atelier où se trouvaient des personnes des deux sexes et de tout âge. A la vue de cet amas de chair humaine et de guenilles, je fis remarquer au directeur que pour ces fatigues endurées par des femmes et des enfants, le service des bêtes de somme serait plus utile. Il me répondit : Les bêtes coûtent trop cher. Je répliquai que ces infortunés vivraient bien peu de temps. Il ajouta : Ils sont si nombreux !

Dans les usines de Birmingham et de Manchester travailla l'ouvrier de huit ans que connut Jules Simon, celui de six ans et même de quatre ans et demi que connut Villermé. « Mes enfants travaillent seize heures par jour, disait un père de famille lors d'une enquête. J'ai bien du mal à les faire lever le matin. Parfois je suis obligé de les battre pour les réveiller. Cela me fait pleurer d'être obligé d'agir ainsi. » N'est-ce pas véritablement un massacre des Innocents ? Et ne peut-on pas dire que l'histoire de la plus grande partie du XIX^e^ siècle, c'est le martyrologe de la classe ouvrière ?

Quelle fut l'*attitude des catholiques et de l'Église* en face de cette situation effroyable ? A la vue de toutes ces santés flétries, de toutes ces âmes souillées, de toutes ces innocences violées, de tous ces dimanches profanés, l'Église ne put contenir son émotion. Il serait trop long de citer tous les documents qui attestent sa bienfaisante intervention. Citons cependant les principaux témoignages montrant avec quel courage elle dénonça le mal social.

Le cardinal de Croy, archevêque de Rouen, publia à l'occasion du carême de 1838 une lettre pastorale : « Pauvres petits enfants ! écrivait-il, que les lois se hâtent d'étendre leur protection sur votre existence et que la postérité lise avec étonnement sur le front de ce siècle, si content de lui-même : « En ces jours de progrès et de découvertes, il fallut une loi de fer pour défendre de tuer les enfants par le travail. »

En 1840, ce fut la grande voix de Montalembert, qui se fit entendre à l'occasion de la loi sur le travail des enfants dans les manufactures. Écoutons ses protestations indignées : « Souvent, je me suis dit : Si un tyran, un conquérant étranger s'était emparé de la France, et s'il nous eût tenu ce langage : Dès qu'ils seront en état de se tenir sur leurs jambes, des milliers de vos enfants vous seront enlevés, seront introduits dans des établissements où leur organisation physique sera dégradée, affaiblie d'année en année, où au lieu de connaître les jouissances de la gaieté, la liberté de leur âge, ils seront initiés à tout ce qu'il y a de déplorable dans la dépravation humaine, où ils seront moralement abrutis d'abord, puis intellectuellement hébétés pour être ensuite physiquement énervés, où vos jeunes filles perdront leur innocence avant même d'être nubiles ; si un tyran, dis-je, en agissait ainsi avec la France, il n'y aurait pas assez de haines et d'injures à déverser sur sa tête. Eh bien, le joug de l'industrie est celui-là, messieurs. Ce n'est pas sa volonté, je le sais bien, mais voilà ses résultats... Je reconnais la force des choses, l'impitoyable empire de la concurrence. Mais cet état existe, cet état pèse sur les générations de la France ; et, comme l'a dit un vénérable prélat, autrefois notre collègue, le cardinal de Croy : sur l'extrême faiblesse pèse l'extrême oppression. Je dis que cet état de choses est révoltant pour la moralité de notre pays, et que, s'il faut blâmer quelqu'un, ce sont ceux qui appellent cela du progrès et de la liberté, et les autres qui, absorbés dans de misérables questions personnelles, n'ont pas d'entrailles pour les véritables besoins de la patrie. »

En 1845, c'est Mgr Rendu, évêque d'Annecy, qui écrit dans une lettre au roi de Sardaigne : « Les développements de l'industrie ont produit des abus tellement odieux que, de l'aveu de tous, il serait difficile, pour ne pas dire impossible, de rien trouver de semblable dans les siècles de barbarie. »

Voici Ketteler, l'illustre évêque de Mayence : « Le travail des enfants à la fabrique est un assassinat à petit feu du corps et de l'âme de l'enfant. » *Sermons*, 1860. « Il n'y a pas à se faire illusion : l'existence matérielle de presque toute la classe ouvrière, par conséquent de la plupart des hommes, ainsi que l'existence de leurs familles sont abandonnées aux fluctuations de l'offre et de la demande. Je ne sais rien de plus déplorable que ce fait. Quelles impressions ne doit-il pas provoquer chez ces malheureux qui sont soumis chaque jour aux hasards du marché, eux, avec tout ce dont ils ont besoin et tout ce qu'ils aiment ? C'est là le marché aux esclaves de notre vieille Europe libérale, taillé sur le patron de la franc-maçonnerie et du libéralisme philanthropique, éclairé, anti-chrétien. » *Question ouvrière*, 1862.

Voici le cardinal Manning, le grand évêque social anglais : « Ah ! si le but de la vie est de multiplier les aunes de drap et de coton, si la gloire de l'Angleterre consiste à produire ces articles et autres similaires dans la plus grande quantité et au plus bas prix, bien, c'est compris. En avant dans la voie où nous sommes ! Au contraire, si la vie domestique d'un peuple est la vraie vie, si la paix et l'honneur du foyer, si l'éducation des enfants, les devoirs d'épouse et de mère, les devoirs de mari et de père, sont écrits dans une loi naturelle autrement importante que toute loi économique, si toutes ces choses sont autrement sacrées que celles que l'on vend au marché, alors, je le déclare, il faut agir en conséquence. Et si, dans certains cas, la non-réglementation du travail conduit à la destruction de la vie domestique, à la négligence des enfants, si elle transforme les femmes et les mères en machines vivantes, les pères et les époux (qu'on me pardonne l'expression) en bêtes de somme qui se lèvent avant le soleil et

retournent au gîte le soir, épuisés de fatigue et n'ayant plus que la force de prendre un morceau de pain et de se jeter sur un grabat pour dormir, la vie de famille n'existe plus et nous ne pouvons continuer de ce pas. » *Manning*, par l'abbé Lemire, p. 177.

Sous la pression de l'opinion et des réclamations des catholiques, la Restauration dut faire un pas dans la voie des réformes. La première loi protectrice des travailleurs date du 22 mars 1841. Elle défendait de faire travailler les enfants dans les manufactures avant l'âge de huit ans ! En outre, de huit à douze ans, il était interdit de les y faire travailler plus de huit heures par jour.

La Révolution de 1848 amena une série de décrets, les uns excellents, les autres enfantins ou impraticables, garantissant du travail à tous les citoyens, établissant les Ateliers nationaux, reconnaissant le droit d'association, limitant la journée de travail à dix heures à Paris, et à onze heures en province, etc. Tous furent éphémères. Le 9 septembre 1848, on vota la loi dite de douze heures, réglant ainsi la journée maximum du travail dans les usines et les manufactures. Mais on accorda tant de dérogations (1851 et 1866) que la loi tomba souvent dans l'oubli.

L'Empire arriva et arrêta tout le mouvement à peine naissant et d'ailleurs incohérent de l'organisation des travailleurs. Mais c'est en vain qu'on contrarie les besoins permanents et impérieux de l'homme. La nature se venge tôt ou tard et reprend son légitime empire. « L'association est une liberté si nécessaire à l'industrie, au commerce et au travail, que les lois faites à son préjudice ont été violées dans tous les temps et souvent avec impunité. » Allain-Targé, *Journal officiel*, 1881, p. 362. Un moment, il y eut un léger desserrement des entraves. La loi du 25 mai 1864 supprima le délit de coalition. La grève devenait licite ; la loi ne punissait que les violences et les menaces.

Mais voici 1870 ! C'est la guerre, la défaite, la chute de l'Empire, la proclamation de la République. Au point de vue de la législation protectrice des travailleurs, une ère nouvelle commençait.

III. La résurrection du droit d'association. — A. Après de multiples tentatives d'organisation, souvent plus tolérées que reconnues, et qu'il serait trop long d'énumérer ici, après de longs et intéressants débats, le *21 mars 1884*, fut votée la loi sur les syndicats professionnels. C'est une date dans l'histoire des associations professionnelles. L'*art. 1er* abrogeait la loi Chapelier et les articles du Code pénal forgés par la Révolution et le premier Empire. L'*art. 2* permettait aux associations professionnelles, même de plus de vingt personnes exerçant la même profession, de se constituer librement sans l'autorisation du gouvernement. L'*art. 3* en précisait l'objet : « l'étude et la défense des intérêts économiques, industriels, commerciaux et agricoles. » L'*art. 4* établissait les formalités à remplir : dépôt à la mairie des statuts et des noms des administrateurs et directeurs, qui devront toujours être majeurs et Français. L'*art. 6* reconnaissait aux syndicats patronaux ou ouvriers le droit d'ester en justice, mais, en fait de propriété, ne leur permettait d'acquérir que les immeubles nécessaires à leurs réunions, à leurs bibliothèques et à des cours d'instruction professionnelle. Les unions de syndicats, elles, n'avaient ni droit de posséder, ni droit d'ester en justice.

Telle était la loi de 1884, loi qui fut jugée alors comme audacieuse et qu'on a reconnue depuis être timide et bien incomplète. En effet, elle ne donnait aucun droit aux anciens ouvriers d'une profession, ni aux professions libérales. Aux syndicats professionnels elle n'accordait qu'un droit de posséder mesquin et un droit d'ester en justice restreint aux intérêts personnels et patrimoniaux et n'embrassant nullement l'intérêt collectif de la profession. C'était trop souvent la conception purement individualiste de l'association syndicale.

B. La *loi du 12 mars 1920* sur l'extension de la capacité civile des syndicats allait supprimer toutes ces réserves, combler toutes ces lacunes, élargir tous ces droits.

1° Elle accorde d'abord le droit syndical à tous les travailleurs, *intellectuels ou manuels*.

2° Elle permet aux *femmes mariées* d'adhérer aux syndicats et même de participer à leur administration et à leur direction, sans l'autorisation de leur mari.

3° Elle autorise les *mineurs* au-dessus de seize ans à se syndiquer, sauf opposition de leur père, mère ou tuteur, mais jamais à entrer dans l'administration ou la direction du syndicat.

4° *Les anciens ouvriers* qui auront quitté leur profession, au moins après un an d'exercice, pourront continuer à faire partie du syndicat.

5° Restent toujours privés du droit syndical les *fonctionnaires* (préfets, sous-préfets, conseillers de préfecture, instituteurs, etc.). On leur a promis un statut spécial qu'ils attendent encore.

6° *L'objet des syndicats* est toujours « l'étude et la défense des intérêts, économiques, industriels, commerciaux et agricoles de la profession. »

7° *Les droits des syndicats* ont été considérablement augmentés. — *a) Droit de posséder*, non plus seulement les immeubles nécessaires à leur fonctionnement, mais « sans autorisation, à titre gratuit ou à titre onéreux, tous biens meubles et immeubles. » Ce même droit considérable est accordé aussi aux unions de syndicats qui jusque-là n'en avaient aucun. Et comme en vertu du droit commun tous les biens d'un débiteur sont le gage commun des créanciers, la loi de 1920 a déclaré *insaisissables* « les immeubles et objets mobiliers nécessaires à leurs réunions, à leurs bibliothèques et à leurs cours d'instruction professionnelle. Il en est de même des fonds des caisses de secours mutuels et de retraite. — *b) Droit de représenter la profession.* « Ils ont le droit d'ester en justice... Ils peuvent, devant toutes les juridictions, exercer tous les droits réservés à la partie civile, relativement aux faits *portant un préjudice direct ou indirect à l'intérêt collectif de la profession.* » C'est le point de départ d'une orientation nouvelle vers la *fonction publique* du syndicat. La loi du 10 juillet 1915 sur le minimum de salaire pour les ouvrières à domicile était déjà entrée dans cette même voie, en décidant que « les syndicats professionnels peuvent exercer une action civile basée sur l'inobservation de la présente loi, *sans avoir à justifier d'un préjudice.* » — *c) Droit de défendre la profession.* En passant des contrats collectifs de travail conformément à la loi du 25 mars 1919 ; en déposant leurs marques ou labels et en les apposant sur les produits ou objets de commerce, garantissant ainsi à l'acheteur que toutes les conditions contractuelles de fabrication ont été observées. — *d) Droit de perfectionner la profession.* « Ils peuvent créer, administrer ou subventionner des œuvres professionnelles telles que : institutions professionnelles de prévoyance, laboratoires, champs d'expérience, œuvres d'éducation scientifique, agricole ou sociale, cours et publications intéressant la profession. » — *e) Droit d'entr'aide dans la profession.* « Ils peuvent constituer entre leurs membres des caisses spéciales de secours mutuels et de retraites ; affecter une partie de leurs ressources à la création d'habitations à bon marché et à l'acquisition de terrains pour jardins ouvriers, éducation physique et hygiène ; créer et administrer des offices de renseignements pour les offres et les demandes de travail ; subventionner les coopératives de production ou de consommation ;

acheter, pour les louer, prêter ou répartir entre leurs membres, tous les objets nécessaires à l'exercice de leur profession : matières premières, outils, instruments, machines, engrais..., à condition de ne pas distribuer de bénéfices, même sous forme de ristournes, à leurs membres; prêter leur entremise gratuite pour la vente des produits provenant exclusivement des syndiqués, faciliter cette vente par expositions, annonces, publications, groupements de commandes et d'expéditions sans pouvoir l'opérer sous leur nom et leur responsabilité. (On sait que la loi française défend aux syndicats de faire le commerce.)

8° *Formalités diverses.* — Tout syndiqué peut quitter à tout instant le syndicat, mais celui-ci peut lui réclamer la cotisation afférente aux six mois qui suivent sa démission. Le démissionnaire conserve toujours le droit d'être membre des sociétés de secours mutuel et de retraites. — *En cas de dissolution* du syndicat, ses biens ne peuvent être répartis entre ses membres, mais doivent être dévolus conformément aux statuts ou bien suivant les règles déterminées par l'assemblée générale.

IV. Les organisations syndicales ouvrières françaises actuelles. — Les principales sont la C. G. T. (Confédération générale du Travail : socialiste); la C. G. T. U. (Confédération générale du Travail Unitaire : communiste); la C. F. T. C. (Confédération française des Travailleurs chrétiens).

1° La *C. G. T.*, fondée en 1895, est la plus ancienne des confédérations syndicales. Il serait trop long et fastidieux d'en faire ici l'histoire mouvementée. Nous n'avons d'ailleurs qu'à en exposer la force actuelle, les principes qui l'inspirent, les chefs qui la dirigent. Voir Socialisme.

Définitivement séparée des révolutionnaires de toutes nuances depuis le 23 décembre 1921, la C. G. T. comprend les organisations professionnelles à tendance plutôt réformiste.

Maison à trois étages, si l'on peut employer cette comparaison familière, elle a, au rez-de-chaussée, le *syndicat* ou association de travailleurs de même profession; au premier étage, l'*Union départementale* qui groupe les syndicats de n'importe quelle profession de la région; au deuxième étage, les *Fédérations nationales de métiers* qui ne groupent que les syndicats d'une même profession (textile, métallurgie, etc.); au troisième étage, la *Confédération générale* qui groupe, et les Unions départementales, et les Fédérations de métiers. — On trouvera au mot Internationales le couronnement international de cette organisation nationale.

Ainsi constituée, la C. G. T. alla jusqu'à compter 2 millions et demi d'adhérents au début de 1920. M. Martin Saint-Léon donne le chiffre qu'il croit plus exact de 1 350 000. Après la scission, elle ne doit guère compter plus de 300 000 adhérents. Il est vrai que le *Peuple* du 27 avril 1922 disait qu'elle avait distribué 740 500 cartes d'adhérents.

On pense bien que les idées qui inspirent la C. G. T. n'ont pas la belle unité d'un *credo* admis de tous, et que bien au contraire elles ont la variété, la mobilité et la confusion que le libre examen absolu engendre fatalement, aidé d'ailleurs par les passions, les conjonctures sociales et aussi les intrigues politiques.

Pour ne donner ici que des documents officiels et presque solennels issus de la C. G. T. elle-même, citons quelques extraits du Congrès de Lyon (15-21 septembre 1919) : « Créateur de toutes les richesses, le travail entend être tout. ... Il prépare l'émancipation intégrale qui ne peut se réaliser que par l'expropriation capitaliste. Il préconise comme moyen d'action la grève générale et il considère que le syndicat, aujourd'hui groupement de résistance, sera dans l'avenir le groupe de production et de répartition, base de réorganisation sociale... Le mouvement syndical ne peut être que révolutionnaire, puisque son action doit avoir pour effet... de mettre toutes les richesses entre les mains de ceux qui concourent à les créer. »

Depuis lors, quand on lit l'*Atelier*, journal hebdomadaire de la C. G. T., transformé depuis quelque temps en revue mensuelle, on est surpris — et ravi — d'entendre ses rédacteurs, comme Dubreuil ou Rey, parler d'union des classes au lieu de lutte des classes, de démocratie économique au lieu de dictature du prolétariat, des moyens de conciliation au lieu de la grève seule arme de guerre, de réalisme constructeur au lieu de marxisme destructeur, de réformes immédiates améliorant le salariat au lieu du grand soir qui doit l'abolir. Mais d'autre part, quand on lit le *Peuple*, journal quotidien de la C. G. T., il faut déchanter. C'est toujours l'ancien matérialisme d'antan, l'immoralité s'étalant dans les romans ou les bulletins de critique littéraire, la Révolution proposée comme but, sans oublier l'anticléricalisme pitoyable d'il y a trente ans, et la politicaillerie à haute dose qui remplissent les colonnes d'un journal qui s'intitule « Quotidien du syndicalisme ».

2° La *C. G. T. U.* est la plus jeune des confédérations syndicales. Elle est rattachée étroitement au bolchevisme de Moscou, et a pour organe quotidien l'*Humanité*. Le 5 mars 1922, elle prétendait avoir placé 337 874 cartes, et, fin octobre 1922, elle déclarait, au Congrès international syndical de Moscou, avoir 350 000 membres, dépassant « les effectifs de la C. G. T. réformiste. »

Pour s'en distinguer, elle a ajouté au vocable ancien la lettre U. *Unitaire!* Hélas! Dans son sein, déjà des minorités s'agitent; ce sont les syndicalistes révolutionnaires; ce sont les anarchistes, qui veulent l'autonomie syndicale et non sa subordination au parti politique, en attendant les superanarchistes, qui trouveront les anarchistes d'aujourd'hui trop réactionnaires. Singulière unité! C'est la réalisation de la parole de la sainte Écriture : *Ubi nullus ordo, sed sempiternus horror inhabitat*, « La demeure où il n'y a plus d'ordre mais où règne l'éternelle horreur. »

Leur tactique actuelle est « le front unique des paysans et des ouvriers », et la constitution des « cellules d'usines ». Avec ces grands mots enfantins, ils essaient de secouer et d'énerver les masses qui ne répondent guère à leur appel, sinon à certains jours d'élections où toutes les passions sont surexcitées.

3° La *C. F. T. C.* fut fondée à Paris les 1er et 2 novembre 1919, à la suite d'un Congrès national tenu à l'appel du Syndicat des Employés catholiques de Paris. 321 organisations syndicales éparpillées dans toute la France et qui s'ignoraient jusque-là y étaient représentées, groupant 90 000 adhérents. En juin 1922, elle comptait 753 groupements rayonnant dans 78 départements, 23 unions locales ou régionales, 7 fédérations nationales de métiers, et 125 000 membres. Son siège est à Paris, 5, rue Cadet.

Au congrès de 1919, les statuts fondamentaux furent votés. En voici les points principaux.

Elle entend d'abord — et elle le déclare ouvertement — « s'inspirer, dans son action, de la doctrine sociale définie dans l'encyclique *Rerum Novarum.* » On trouvera l'analyse complète de ce document célèbre au mot Ouvriers (Encyclique sur la condition des). Ce qu'elle veut réaliser, c'est « l'application des principes de justice et de charité chrétienne. » Voilà sa *base religieuse* qui va de front avec son indépendance professionnelle économique.

Son but. « Elle estime que l'homme est l'élément essentiel de la production... Il importe donc que les conditions mêmes de la production permettent le déve-

loppement normal de la personnalité humaine par la juste satisfaction de ses besoins matériels, intellectuels et moraux dans l'ordre individuel, familial et social... Elle constate que les conditions actuelles de la production ne réalisent pas suffisamment ce but, et elle estime nécessaire d'en poursuivre les transformations successives afin d'assurer une meilleure utilisation des forces productrices et une répartition plus équitable des résultats de la production entre les divers éléments qui y concourent. »

Ses moyens d'action. « Elle entend réaliser ces transformations, non par la lutte des classes, mais par l'éducation et la collaboration des éléments producteurs, réunis dans des groupes distincts reliés par des organismes mixtes où l'indépendance et les droits de chacun seront respectés. »

Le congrès de mai 1920 confirma ces principes. Il y ajouta ses vues sur la *grève*, droit de légitime défense, mais qu'on ne doit employer qu'en dernier ressort après avoir épuisé tous les moyens d'entente; sur la *nécessité d'organiser mieux la conciliation et l'arbitrage* pour dirimer ou éviter les conflits; sur la *loi de huit heures* pour le maintien de laquelle il se prononça énergiquement en recommandant d'ailleurs son application progressive.

Il ne craignit pas de jeter un regard sur l'avenir. « Le régime économique actuel est, comme toutes les créations humaines, susceptible de réformes et de transformations. Le capital... possède sans doute un droit de propriété sur les objets et produits qu'il a permis d'acquérir, et un droit à une rémunération pour les possibilités de production qu'il apporte et les risques qu'il court; mais il n'est en lui-même qu'une force inerte au même titre que les forces naturelles, et il ne devient un élément de la production que lorsqu'il est fécondé par l'intelligence humaine sous sa triple manifestation productrice : invention, direction, exécution. La C. F. T. C. estime donc qu'un progrès social serait réalisé si les divers éléments associés dans la production l'étaient aussi dans le partage du produit, en dehors et en complément de la rétribution due à ces différents éléments. » Voir COGESTION

Depuis lors, la C. F. T. C. a fortifié son organisation intérieure, ses organismes de formation, d'instruction et d'éducation, et elle est devenue une force, non seulement de résistance à la révolution et au désordre, mais aussi de progrès social et économique.

Elle a des chefs éminents en la personne de M. Zirnheld et de M. G. Tessier; des représentants compétents dans les principaux organismes officiels de la Nation : Conseil supérieur du Travail, Office des Pupilles de la Nation, Commissions régionales du coût de la vie, etc.; des secrétaires libérés et indépendants dans les principales régions; partout elle a des propagandistes ardents. Elle ne compte actuellement que 125 000 membres; mais on peut dire, en employant une expression militaire bien connue, que c'est une « armée de cadres », et que le jour où tous les ouvriers honnêtes ou chrétiens, égarés par timidité ou par ignorance dans les syndicats socialistes, ou, plus nombreux encore, réfugiés dans un indifférentisme de plus en plus coupable, entreront dans cette armée de cadres, une grande œuvre sera accomplie en France : l'organisation syndicale chrétienne du travail.

V. LES ORGANISATIONS SYNDICALES PATRONALES. — La guerre de 1914-1918 a eu une influence considérable sur l'évolution des syndicats patronaux. Comme le remarque très bien M. Eug. Villey dans son beau livre : L'*organisation professionnelle des employeurs dans l'industrie française*, Paris, 1923, les nécessités de la défense nationale les amenèrent à une union plus étroite, à une collaboration plus intime et souvent à des concentrations d'entreprises jusque-là inusitées. L'individualisme industriel a reçu alors un coup mortel, et l'on est entré dans une ère nouvelle, là aussi. On peut dire aujourd'hui que l'entreprise industrielle isolée n'existe plus guère et qu'elle est acculée à l'association régionale, nationale même. Que sont en effet aujourd'hui les difficultés de concurrence intérieure, auprès des problèmes de l'approvisionnement en matières premières, des tarifs douaniers, des transports, du régime fiscal et du change ?

Quelques chiffres indiqueront mieux, d'ailleurs, les progrès réalisés par l'organisation syndicale patronale. Durant les quinze premières années d'application de la loi de 1884, les unions et fédérations sont rares. En 1903, le *Bulletin de l'Office du travail* en signale 82. En 1910, leur chiffre est presque doublé. En 1919, le *Bulletin* indique 195 unions et fédérations groupant 3 856 chambres syndicales et 269 214 établissements industriels. En 1919 s'est même fondée la *Confédération générale de la production française*, sous l'inspiration de M. Clémentel, alors ministre. La C. G. P. F. groupe 1 200 organismes syndicaux représentant 25 branches diverses de la production, industries alimentaires, textiles, chimiques, métallurgiques, minières, électriques, aéronautiques, etc. Sous cette forme ou sous une autre s'achève évidemment de plus en plus l'œuvre de la concentration suprême des groupements patronaux.

Quant à l'intervention des organisations patronales, elle est devenue, on le comprend, de plus en plus importante dans la vie du pays.

Dans la vie *économique* d'abord : problèmes de la production (organisation générale de la production, amélioration des techniques des fabrications); problème fiscal; problème de l'expansion commerciale; problème de l'organisation des services annexes. Sur tous ces problèmes les groupements patronaux peuvent apporter de plus en plus officiellement une collaboration nécessaire et précieuse au Ministère du Commerce et de l'Industrie qui, lui, a la redoutable charge d'unifier toutes les indications des diverses industries et de favoriser la prospérité nationale.

Dans la vie *sociale* ensuite. Ils ont fondé des caisses d'assurance contre les conséquences des grèves. C'est leur droit. — Ils ont une politique des salaires et généralement ils ont collaboré aux commissions départementales d'évaluation du coût de la vie, instituées par le décret du 19 février 1920. Toutefois ce n'est pas être téméraire que de remarquer qu'ils ont tendance à se laisser absorber par l'aspect économique de la question, comme les syndicats ouvriers ont tendance à ne considérer que le côté purement social et moral. La conclusion de cette diversité inévitable de points de vue et le remède à lui apporter apparaîtront, croyons-nous, plus loin. — Ils ont aussi leurs directives dans la législation ouvrière. « Aux formules séduisantes de la solidarité sociale, ils sont souvent obligés d'opposer les difficultés de réalisation, parce que leur situation les met à même d'entrevoir ces difficultés. » Ainsi s'exprime M. E. Villey dans le livre cité plus haut. Il y a du vrai dans cette assertion. Mais il y a eu aussi des oppositions que l'avenir a montrées être nettement déraisonnables, comme, par exemple, à propos de la loi des accidents de travail qui devait, disait-on, ruiner l'industrie française. Et puis il y a la manière... et quelquefois il y a, dans certaines régions du moins, des affirmations, rarement hautaines mais parfois cavalières, ou des refus brefs et pauvrement motivés. — L'orientation professionnelle, le préapprentissage et l'apprentissage ont été et seront beaucoup aidés par les syndicats patronaux. — Enfin les œuvres ou les institutions de progrès social sont entrées dans la vie même des grandes organisations patronales et dans leurs plus louables préoccupations, réalisant

ainsi ce que disait, il y a trois quarts de siècle, un patron de Mulhouse, Engel Dolfus : « Le fabricant doit à ses ouvriers autre chose que le salaire, » parole généreuse bien différente de cette autre parole prononcée un demi-siècle plus tôt par un patron anglais : « J'abandonne mes ouvriers aux lois naturelles. » Les œuvres deviennent de plus en plus collectives et peuvent ainsi prendre plus d'ampleur et acquérir plus de solidité, si elles perdent forcément l'aspect familial d'autrefois. Alimentation, logement, santé, prévoyance, dans chacun de ces domaines généraux, l'intervention des groupements patronaux a fortement marqué sa place.

Parmi ces œuvres, une mention spéciale doit être faite aux *Allocations pour charges de famille*. Voir Allocations familiales.

VI. Par dela le syndicat, vers la corporation. — Nous venons de voir comment se sont organisées les grandes associations ouvrières et patronales. Il ne faudrait pas en conclure que ce soit là le dernier mot et comme la solution du problème total. En rester là, ce serait n'avoir fait qu'organiser deux grandes armées rivales. Il reste à les unir. « La grande nécessité de notre temps, disait Albert de Mun, et ce qu'il y avait au fond des vieilles institutions corporatives, c'était le rapprochement des personnes, la conciliation des intérêts, l'apaisement social. » Il faut donc, selon la belle parole de Jean Lerolle, « aller au delà du syndicat vers l'organisation corporative, » et constituer commissions mixtes, chambres régionales et sans doute aussi cette Chambre nationale des Professions dont il est difficile de préciser les pouvoirs, mais dont nul ne peut nier la nécessité.

Tout cela sera le grand travail du xx^e^ siècle. Préalablement il faudrait d'abord achever la constitution des syndicats professionnels d'une façon plus précise. Comme le remarque très bien M. Vialatoux dans la *Chronique sociale de France*, octobre 1921, il y a bien actuellement un dépôt obligatoire des statuts et des noms du conseil syndical; mais aucune indication relative au nombre des syndiqués, à leur valeur professionnelle, à leur importance n'est demandée. Il faudrait donc établir sérieusement leur « état civil » complet. Ce serait l'état civil professionnel, comme il y a l'état civil communal et politique. « Cet acte, ajoute M. Vialatoux, nous tire de l'ombre favorable à l'anarchie et nous oblige à faire, à la lumière du forum, au moins nos gestes sociaux les plus importants; il exclut de la cité, comme inconciliable avec sa notion même, l'anonymat, l'incognito qui président au contraire à la composition de la horde confuse et inordonnée. »

Ceci posé, on pourrait songer à organiser sur des bases solides les organismes où se rencontreraient les représentants des organisations syndicales patronales et ouvrières.

Laissons de côté les conseils d'usines qui sont plus d'ordre intérieur de l'entreprise particulière.

Ne pourrait-on reprendre l'idée des *Conseils consultatifs du travail* des anciens décrets Millerand (17 novembre 1900 et 2 janvier 1901), conseils basés sur la représentation paritaire ? Ces conseils régionaux, rapprochant des hommes vivant souvent côte à côte et dans la même région, n'auraient-ils pas quelque chance de les unir en leur apprenant à se connaître mieux et à s'estimer ? Les syndicats chrétiens, si, comme il faut l'espérer, ils se développent de plus en plus, ne pourraient-ils pas exercer une action bienfaisante dans ces assemblées ? Ne sont-ils pas un élément nouveau et de haute valeur morale dans le monde du travail ?

Avec M. Duguit, et pour des raisons d'un autre ordre que les siennes, nous pensons que « nous marchons, non point vers l'anéantissement d'une classe par l'autre, mais au contraire vers un régime de coordination et de hiérarchisation des classes. » *Les transformations générales du droit privé*, p. 161.

Ce n'est qu'après ces expériences régionales que l'on pourrait utilement songer à les prolonger jusqu'à la *Chambre nationale des Professions*. Sur ce terrain encore vague, naturellement les projets abondent qui essaient de prévoir et de construire l'avenir. Les uns préconisent l'idée de souveraineté économique et parlent d'États généraux remplaçant les Chambres nationales. D'autres, sachant que l'intérêt collectif peut devenir aussi égoïste que l'intérêt privé, songent à l'intérêt général qui doit les dominer l'un et l'autre et dont l'État est le seul représentant. Dès lors il vaut mieux, disent-ils, parler de participation officielle à la réglementation.

Nous n'avons pas à entrer ici dans ces prévisions, tout intéressantes qu'elles soient. Laissons donc cela aux sociologues ou aux savants et terminons par ces belles paroles de Léon XIII : « L'erreur capitale dans la question présente, c'est de croire que les deux classes sont ennemies nées l'une de l'autre, comme si la nature avait armé les riches et les prolétaires pour qu'ils se combattent mutuellement dans un duel obstiné. C'est là une aberration telle qu'il faut placer la vérité dans une doctrine opposée... Les deux classes ont un impérieux besoin l'une de l'autre : il ne peut y avoir de capital sans travail, ni de travail sans capital. La concorde engendre l'ordre et la beauté; au contraire, d'un conflit perpétuel, il ne peut résulter que la confusion et les luttes sauvages. Or, pour dirimer ce conflit et couper le mal dans sa racine, les institutions chrétiennes possèdent une vertu admirable et multiple. » Encyclique *Rerum novarum*. Qu'on le veuille ou qu'on ne le veuille pas, nous sommes entrés dans un siècle d'organisation. Or un siècle d'organisation postule le christianisme. Nous allons être acculés aux vertus chrétiennes ou à l'anarchie sanglante. L'heure du christianisme social a sonné.

Les Dossiers de l'Action populaire, passim; O. Jean, *Le syndicalisme;* Max Turmann, *Problèmes sociaux du travail industriel;* G. Piot, *Les syndicats professionnels :* commentaire des lois de 1884 et de 1920; plusieurs volumes des *Semaines sociales de France*, spécialement celles de Bordeaux et de Rouen.

Paul Six.

ASSOMPTION, terme qui énonce l'entrée de Marie en corps et en âme dans le ciel. — I. Notion. II. Histoire. III. Convenances théologiques. IV. Définibilité. V. Conséquences morales et religieuses.

I. Notion. — Au point de vue théologique, l'assomption éveille deux notions distinctes, savoir une idée générale et le mode particulier de sa réalisation.

L'idée générale est ici la glorification de Marie, après sa carrière terrestre, conformément aux mérites de sa vie et à la dignité de sa mission. Ce qui comporte d'abord pour elle, non seulement, comme pour les autres saints, la jouissance de la béatitude céleste, mais encore la prise de possession de cette maternité de grâce ou d'universelle médiation à l'égard du genre humain qui était l'achèvement de sa maternité divine. De plus, par privilège spécial, cette exaltation est étendue de son âme jusqu'à son corps. Soumise à la loi commune de la mort, Marie a déjà échappé à son étreinte et cette glorification corporelle qui, pour le reste des hommes, est reculée jusqu'à la fin des temps est pour elle un fait accompli. D'un mot, assomption est synonyme de résurrection anticipée.

Par l'ensemble de ces caractères, l'eschatologie de la Vierge devient, toutes proportions gardées, analogue à celle de Jésus « élevé au ciel et assis à la droite de Dieu. » Marc., xvi, 19. Seulement la glorification du Christ s'exprime par le terme actif d'ascension, ce qui signifie qu'elle s'est faite par sa propre puissance, tan-

dis qu'à celle de Marie, œuvre de la toute-puissance divine, la théologie réserve le terme passif d'assomption.

II. Histoire. — Cette doctrine ainsi précisée s'affirme dans la tradition patristique et la liturgie de l'Église.

Dès les premiers siècles, le culte, d'abord associé à celui de Jésus puis de plus en plus autonome, que l'Église rend à la sainte Vierge et les prières qu'elle lui adresse (voir Marie), attestent au moins sa glorification spirituelle. C'est là une donnée constante sur laquelle la foi chrétienne n'a jamais hésité ni varié. Et comme un des éléments de cette dévotion était la parfaite et perpétuelle virginité de Marie — l'incorruptibilité, ainsi qu'on aimait dire alors, de cette chair d'où avait été formée l'humanité du Sauveur — dans cette vénération de la Mère de Dieu le germe était déjà posé de son assomption corporelle. Mais il faut arriver au v^e^ siècle pour en trouver des témoignages explicites.

Les plus anciens sont dus à ces livres apocryphes où s'alimentait volontiers la piété populaire et qui se donnaient mission de compléter les Écritures authentiques. Aussi l'assomption de la Vierge y est-elle mêlée à force légendes sans vraisemblance ni garantie, telles que la révélation qu'un ange vient faire à Marie de sa mort prochaine, ses suprêmes entretiens avec ses compagnes et avec son divin Fils, la convocation subite de tous les apôtres auprès de sa couche, l'enlèvement au ciel de son corps virginal. Le plus célèbre de ces récits est le *De transitu Virginis Mariæ*, répandu sous le nom de Méliton, évêque de Sardes, *P. G.*, t. v, col. 1231-1240, et qui fut condamné, sur la fin du v^e^ siècle, par le décret romain dit du pape Gélase. Rien d'ailleurs n'autorise à solidariser avec ces fioritures imaginatives le fait même dont elles sont l'écho.

En dehors de là, les autres attestations auxquelles on s'est parfois référé sont sans valeur historique. Car le passage relatif à l'assomption dans la chronique d'Eusèbe, *P. L.*, t. xxvii, col. 581, est reconnu interpolé; le sermon attribué à saint Augustin, *P. L.*, t. xl, col. 1142-1148, ne remonte qu'au xii^e^ siècle; la prétendue lettre de saint Jérôme, *P. L.*, t. xxx, col. 122-142, est une œuvre du viii^e^ siècle, due au moine Ambroise Autpert; le témoignage de l'évêque Juvénal de Jérusalem, vers 451, recueilli par saint Jean Damascène, *P. G.*, t. xcvi, col. 748, et inséré au bréviaire romain, quatrième jour dans l'octave de l'Assomption, n'est connu que d'après une *Histoire euthymienne* tardive et sans autorité.

A partir du vi^e^-vii^e^ siècle, les témoignages deviennent de plus en plus nombreux et se rattachent étroitement à la fête liturgique de l'Assomption. On la célébrait à Rome au temps du pape Sergius (687-707), *Liber pontif.*, édition Duchesne, t. i, p. 376, et elle devait certainement y être plus ancienne. Elle est signalée en Gaule par saint Grégoire de Tours, *Mirac.*, i, 9, *P. L.*, t. lxxi, col. 713, et figure dans les anciens sacramentaires de cette époque. De même pour l'Orient, l'évêque monophysite Jacques de Saroug († 521) a composé une hymne pour cette circonstance et l'historien Nicéphore Calliste rapporte que l'empereur Maurice (582-602) prescrivit de solenniser tout spécialement cette fête. *Hist. eccl.*, xvii, 28, *P. G.*, t. cxlvii, col. 292. La date adoptée était déjà le 15 août en Orient et, en Occident, le milieu de janvier. Il est vrai que l'objet précis de cette fête, communément dénommée la *Dormition* de la Vierge, ne paraît pas encore très déterminé; mais les témoignages postérieurs permettent prudemment de supposer que le privilège de l'assomption corporelle y était compris.

Ces témoignages se succèdent sans interruption, en Orient, depuis saint Modeste, patriarche de Jérusalem († 634), saint André de Crète († 720), saint Germain de Constantinople († 733), saint Jean Damascène († 760), jusqu'à saint Théodore Studite († 826), Siméon Métaphraste († 960), Michel Glycas († 1050), et tant d'autres, qui tous ont payé à l'assomption physique de Marie le tribut de leur éloquence et l'hommage de leur foi.

En Occident, le premier témoin de cette croyance est encore saint Grégoire de Tours. « Le Seigneur, dit-il, prenant ce corps saint, l'a fait transporter sur un nuage dans le paradis, où, uni de nouveau à son âme et glorifié avec les élus, il jouit des biens de l'éternité qui ne doivent pas connaître de fin. » *Mirac.*, I, 4, *P. L.*, t. lxxi, col. 708. Cependant la défiance des apocryphes, l'autorité du pseudo-Jérôme aidant, entretient à travers le haut Moyen Age latin un courant de réserve, dont témoignent les martyrologes classiques d'Adon, vers 858, et d'Usuard, qui déclarent vouloir ignorer avec l'Église la destinée faite au saint corps de Marie. Ils sont suivis dans cette voie par un certain nombre d'auteurs, tels que le pseudo-Augustin, le pseudo-Ildefonse, Odilon de Cluny, Guibert de Nogent, Yves de Chartres et bien d'autres. En revanche, l'affirmation du privilège marial est formelle chez des auteurs écrivains considérables comme saint Pierre Damien, Hildebert de Lavardin, Abélard, Hugues de Saint-Victor, Pierre de Blois. Au xiii^e^ siècle, il n'y a plus de trace des anciennes hésitations. Saint Thomas admet expressément l'assomption, *De expos. symboli*, 5; *Sum theol.*, III^a^, q. xxvii, art. 1 et q. lxxxiii, art. 5, et tout autant saint Bonaventure, *Brevil.*, 102.

Croyance unanime des fidèles, au dire de Gerson, l'assomption ne devait plus trouver d'adversaires sur son chemin que les jansénistes du xviii^e^ siècle, tels que Launoy, qui entreprirent de restaurer l'antique opinion d'Adon et d'Usuard sans que leur opposition ait prévalu.

III. Convenances théologiques. — Si une tradition aussi continue a pu s'établir, c'est qu'elle doit avoir avec les données de la foi des attaches qu'il appartient à la raison de dégager.

On a essayé de l'appuyer sur l'Écriture. Mais, sans parler de textes purement accommodatices, tels que Ps., xliv, 10, et cxxxi, 8, ou de figures à signification symbolique trop imprécise, comme l'arche d'alliance, le buisson ardent et l'arbre de vie, on ne peut sérieusement retenir que les déclarations générales de la salutation angélique, Luc., i, 28, ou du Protévangile, Gen., iii, 15. Du fait que Marie est « pleine de grâce », qu'elle a pour mission providentielle de briser la tête du serpent, on induit que ni cette sainteté ni cette victoire ne seraient complètes si son être corporel avait connu la corruption du tombeau. Argumentation qui rendrait seule, dit-on, le sens profond des textes, mais qui certainement en dépasse trop la lettre pour constituer une preuve proprement scripturaire. Il reste que l'Écriture est muette sur le privilège de l'assomption, mais qu'elle pose les principes dogmatiques d'où elle peut légitimement se déduire.

Trois considérations principales peuvent être utilisées à cet effet. Et d'abord le fait de la maternité divine, développé surtout par les Pères. Du moment que Marie fut élue de Dieu pour être l'instrument de l'Incarnation, elle est mise dans un ordre à part qui autorise tous les privilèges. Or ce mystère valut à sa chair de fournir au Fils de Dieu la chair de son humanité. Était-il convenable qu'après avoir élevé le corps de Marie à cet immense honneur, le Père et le Fils le laissassent demeurer la proie définitive de la mort ? L'amour du Père pour sa fille prédestinée, l'amour du Fils pour sa mère excluent cette hypothèse. Sur cet argument fondamental peut se greffer une raison d'analogie entre la mère et le fils. Celui-ci ayant déjà reçu la gloire de la résurrection et de l'ascension, celle-

là, qui lui fut unie de si près, ne devait-elle pas recevoir la faveur d'une semblable glorification ?

Elle est également appelée par l'admirable sainteté de Marie. Dès lors qu'elle fut soustraite au péché pendant sa vie, ne devait-elle pas logiquement échapper aux conséquences du péché après sa mort ? Les Pères insistaient volontiers à ce propos sur la virginité de Marie, où ils aimaient voir un gage d'incorruptibilité. Cet argument traditionnel a pris une nouvelle force depuis que la lumière s'est entièrement faite dans l'Église sur le privilège de l'Immaculée Conception. Et cela non seulement parce que la sainteté de Marie est par là mise dans un nouveau relief, mais parce que ce dogme témoigne d'une providence exceptionnelle de Dieu à son égard. Il y a une logique immanente aux faveurs divines dont elle bénéficie : quand elle nous apparaît exemptée des lois communes à l'origine de son existence, on conçoit sans peine qu'elle puisse et doive l'être aussi à la fin.

Sans négliger ces arguments, la théologie moderne s'attache de préférence au rôle de Marie dans le plan de la Rédemption. Elle y a sa place, non seulement pour donner au monde le Rédempteur, mais pour contribuer au relèvement intégral de l'humanité en réparant la faute de la première femme. Dans ce sens, elle a sa victoire propre à remporter sur le tentateur. Et comme cette victoire, aux termes de la promesse divine, doit être un triomphe définitif, ne s'ensuit-il pas que Marie, après avoir triomphé du péché qui fut la cause de notre mort, ait aussi dû triompher de la mort qui est la suite et la peine du péché ?

Ces diverses raisons ne dépassent pas l'ordre des convenances. Mais elles peuvent servir à montrer la raison d'être théologique du privilège reconnu d'ailleurs à Marie par la tradition.

IV. Définibilité. — Jusqu'ici pourtant l'assomption de Marie n'est reçue dans l'Église, suivant les termes de Benoît XIV, qu'à titre d' « opinion pieuse et probable », *De festis*, II, 8, 18. Pourrait-elle être définie comme un dogme de foi ? Le concile du Vatican fut saisi de diverses pétitions dans ce sens, qui recueillirent près de deux cents signatures dues à des évêques des diverses parties du monde, *Coll. lacensis*, t. VII, col. 868-872, et le mouvement a continué depuis. Aussi le problème théorique de la définibilité de l'Assomption est-il ouvert devant les théologiens.

Pour qu'une vérité soit susceptible d'une définition dogmatique, il faut et il suffit qu'elle appartienne au dépôt de la révélation. La question ne peut se poser pour l'Assomption que si l'on fait abstraction des légendes tardives et mal garanties qui se sont développées autour de cette croyance. Ces détails étant de pure curiosité et d'origine visiblement humaine, il ne reste plus que la donnée principale, savoir le fait de la résurrection anticipée de Marie, dont on puisse envisager l'origine divine. En lui-même, ce fait est de ceux qui peuvent appartenir à la divine révélation ; mais celle-ci est-elle suffisamment attestée à son endroit ?

On a opposé comme fin de non-recevoir le silence de l'Écriture et de la tradition primitive. Mais il faudrait prouver que ce silence signifie une négation et qu'il ne se laisse pas expliquer par cette loi de développement que l'histoire constate pour tant d'autres dogmes. Il en est de même pour les hésitations qui se manifestèrent au début à l'égard de cette doctrine. Et il reste comme argument favorable la croyance certaine et universelle de l'Église depuis plusieurs siècles. Difficilement on peut imaginer qu'elle se soit à ce point accréditée sans la persuasion et la réalité d'une révélation divine. A cette preuve d'autorité s'ajoute le poids des raisons qui tendent à incorporer l'assomption au dépôt de la foi pris dans l'intégrité de sa teneur.

Il resterait à expliquer sous quelle forme cette vérité a pu se trouver dans le dépôt. La longue obscurité qui la recouvre semble incompatible avec l'idée d'une révélation explicite clairement perçue dès l'origine et fidèlement transmise. Mais on peut concevoir qu'elle fut implicitement comprise dans la portée générale de ce que la révélation nous enseigne au sujet de Marie, en attendant les circonstances providentielles qui permettraient de l'y apercevoir de plus en plus distinctement. Ainsi comprise, la définibilité de l'assomption ne soulève plus d'objection insoluble ; mais l'Église seule a mission pour faire de cette hypothèse une réalité.

V. Conséquences morales et religieuses. — De toutes manières, l'assomption de Marie ouvre à la vie religieuse les plus riches horizons.

Au point de vue spéculatif, elle achève pour nous la gloire de Marie. L'art chrétien s'est volontiers inspiré de cette scène, ainsi que du couronnement de la Vierge qui en est la suite. Non moins que l'imagination des peintres, elle peut inspirer la piété des âmes, en montrant sous son jour le plus complet la sublimité de Marie dans l'ordre spirituel et combien « Dieu a fait en elle de grandes choses. » Ce mystère est aussi bien fait pour rendre plus sensible la pensée de la protection que la mère du ciel exerce sur ses enfants.

D'un point de vue plus pratique, l'Assomption est la vivante image de la destinée humaine selon le plan divin et des conditions nécessaires pour la bien préparer. A un degré moindre mais non moins précieux, l'Assomption de Marie agit sur les âmes comme l'Ascension de Jésus.

J. Bellamy, art. *Assomption*, dans *Dict. de théol. cath.*, t. I ; P. Renaudin, *La doctrine de l'assomption de la très sainte Vierge*, Paris, 1913 ; G. Mattiussi, *De corporea assumptione SS. Dei genitricis*, Rome, 1922 (tous favorables à la définibilité). La thèse contraire est soutenue par le Dr J. Ernst, *Die leibliche Himmelfahrt Mariä*, Ratisbonne, 1921.

J. Rivière.

Sermons pour l'Assomption. — Les considérations qui précèdent seraient fort bien, si l'on sait faire, utilisées dans la prédication. Mentionnons néanmoins, entre beaucoup d'autres, quelques sermons dont on pourrait s'inspirer.

Deux de Bossuet, d'abord. *Œuvres oratoires de Bossuet*, édit. Lebarq, revue par Urbain et Levesque, t. III, p. 488-506 ; t. IV, p. 494-510. Prêchés, le premier, en 1660, devant une communauté de la capitale ; le second, en 1663, devant Anne d'Autriche. Dans le premier, l'orateur montre comment l'amour divin tira Marie de ce corps de mort, comment la sainte virginité répandit jusque sur sa chair la lumière d'immortalité, comment l'humilité toute-puissante la plaça dans son trône. Dans le second, il fait voir : « la force du saint amour, qui a donné la vie à la sainte Vierge ; les impatiences défaillantes du saint amour, qui lui ont donné la mort ; les sublimités du saint amour, qui ont fait la majesté de son triomphe. »

Bourdaloue, *Œuvres*, édit. Firmin-Didot, Paris, 1877, t. II, p. 442-451, développe cette double pensée, que Marie est glorifiée dans le ciel parce qu'elle a été obéissante et fidèle à Dieu, parce qu'elle a été humble ; et que, vu son pouvoir, nous devons espérer en elle d'une espérance juste et réglée. Un autre sermon du célèbre jésuite, pour la fête de l'Assomption, *ibid.*, p. 451-462, porte tout entier sur la dévotion à la Vierge, laquelle consiste à l'honorer judicieusement, à l'invoquer efficacement, à l'imiter religieusement.

Massillon, *Œuvres*, édit. de Bar-le-Duc, t. III, p. 120-136, établit que les consolations de la mort de Marie compensent les amertumes dont son âme sainte avait toujours été affligée, et que la gloire de la mort de Marie répare les humiliations qui l'avaient toujours accompagnée sur la terre.

Ailleurs (Bougaud, etc.), j'ai vu insister sur les causes de la « sympathie » qui existe entre Marie et la France. C'était, si j'ai bon souvenir, à l'occasion du vœu de Louis XIII et de la procession du 15 août. — On pourrait tout aussi heureusement montrer pourquoi, à cause de ses défauts non moins que de ses qualités, la France a comme besoin, moralement et religieusement, du culte de Marie.

Notons, en passant, que d'ordinaire les sermons « historiques » ou d'une doctrine trop recherchée n'intéressent guère le grand nombre. Pour ma part, de tous les sermons d'Assomption, celui que je préfère est d'un humble curé de campagne, qui n'a jamais songé à le publier, mais que j'eus la bonne fortune d'entendre.

Après avoir brièvement rappelé que l'Assomption, c'est tout ensemble la mort de Marie, sa résurrection et son couronnement dans le ciel, il s'en tint, pour cette fois, à la mort, à la mort paisible, de la Vierge. 1° Marie, dit-il, avait vu mourir paisiblement saint Joseph (patron de la bonne mort) et Jésus (« Père, je remets mon esprit entre vos mains »). A son tour, elle meurt paisiblement. Rien ne la retient plus sur la terre; elle meurt sans regret, sans peur, avec joie. 2° Apprenons d'elle, continua le modeste curé, à ne pas redouter la mort à l'excès. Détachons-nous d'une trop grande affection aux choses de ce monde; nous retrouverons là-haut les nôtres et ils viendront nous y retrouver; Dieu veillera sur eux. Et aimons un peu plus le Bon Dieu, Notre-Seigneur Jésus-Christ : *Cupio dissolvi et esse cum Christo :* nous désirerons alors mourir pour être réunis au Christ que nous aimons. Si nous faisons notre devoir avec un peu de bonne volonté, nous pouvons compter sur la miséricorde du Dieu Père et Sauveur qui nous jugera... Donc, à la pensée de la mort, disons en toute simplicité : « Quand Dieu voudra! » Et aimons à répéter nos deux prières : « Jésus, Marie, Joseph, que j'expire paisiblement en votre sainte compagnie » — « Sainte Marie (qui êtes morte si paisiblement), priez pour nous maintenant et à l'heure de notre mort. Ainsi soit-il. »

C'était littéralement délicieux, d'une simplicité exquise de fond, de forme et de ton. Et c'était si humain et si chrétien tout à la fois!

J. Bricout.

ASSOMPTIONNISTES. — I. Le fondateur. II. L'institut. III. Les missions. IV. L'esprit de l'institut.

I. Le fondateur. — Les Assomptionnistes, que dans le langage courant on nomme aussi *Pères* ou *Augustins de l'Assomption*, appartiennent à une congrégation religieuse qui eut pour berceau le collège de l'Assomption restauré à Nîmes en 1843 par Emmanuel d'Alzon.

Né au Vigan, le 3 août 1810, fils unique d'une famille noble, il eut à vaincre une forte opposition des siens lorsqu'il parla d'entrer dans les ordres. Prêtre à Rome en 1834, il rentra en France l'année suivante et fut nommé vicaire général de son diocèse. Il devait occuper cette charge importante durant quarante-cinq ans : quatre évêques lui témoignèrent successivement leur confiance.

Mais, si absorbantes qu'elles fussent, ses fonctions administratives ne suffisaient point à l'ardeur de son zèle, non plus d'ailleurs que l'organisation du collège édifié par ses soins. Émule de Dom Guéranger et de Louis Veuillot dans la défense du catholicisme en France, il créa la revue de l'*Enseignement chrétien* afin de pénétrer les études classiques de l'esprit de l'Évangile, et l'*Association de Saint-François de Sales* pour lutter contre les méfaits du protestantisme dans le Midi de la France. De plus, c'est à son initiative qu'il faut attribuer l'œuvre des pèlerinages nationaux dont la direction officielle demeura longtemps aux mains de ses disciples. Son attention se porta également vers l'infortune pitoyable des enfants pauvres donnant tous les signes d'une vocation religieuse ou ecclésiastique, mais que le manque de ressources des parents tenait éloignés du séminaire. Il ouvrit à leur usage des alumnats ou écoles apostoliques où l'enseignement secondaire serait gratuit, et, pour subvenir aux frais considérables de cette œuvre de charité, il fonda l'*Association de Notre-Dame des Vocations,* enrichie d'indulgences par les papes Pie IX et Léon XIII, approuvée par de nombreux évêques français. En peu de temps il y eut quinze de ces écoles qui, en moins de cinquante ans, devaient fournir à l'Église plus d'un millier de prêtres tant séculiers que réguliers.

On s'explique dès lors que le P. d'Alzon ait joui de l'estime des souverains pontifes Grégoire XVI et Pie IX. Plus d'une fois sa sainteté rayonnante et son activité apostolique le firent proposer pour l'épiscopat. Mais il déclina cet honneur par humilité sans doute, mais aussi afin de réserver le meilleur de son dévoûment à l'institut qui lui devait l'existence.

II. L'institut. — Sa création date exactement de 1847. Ses premiers postulants firent profession à la Noël de 1851 dans la chapelle du collège de Nîmes. La maison mère ne tarda pas à essaimer : une filiale lui naquit à Paris. Par un bref enregistré en cour de Rome le 26 novembre 1854, le pontife suprême sanctionna le programme et les constitutions de ces nouveaux religieux voués à la lutte contre l'esprit de la Réforme luthérienne et calviniste, de l'encyclopédisme voltairien, de la Révolution française.

A l'œuvre de l'éducation donnée dans les collèges et les alumnats, à la direction des pèlerinages nationaux, ils ajoutèrent, dès 1863, sur le désir formel du Saint-Siège, les missions d'Orient, puis l'apostolat très opportun de la Bonne Presse. L'innovation — car c'en était une — consistait à répandre la vérité religieuse à l'aide de publications nettement catholiques : nombreux périodiques, tracts, livres, brochures. Leur journal quotidien, *la Croix*, pénétra bientôt partout : dans les familles, les écoles, les ateliers, les cercles, les hôpitaux, dans les plus lointaines provinces comme à Paris, interprétant l'actualité d'après l'Évangile, acceptant et au besoin proposant la controverse en matière de doctrine, de morale, de discipline religieuse, atteignant bientôt à un chiffre de tirage invraisemblable.

En même temps, les Pères de l'Assomption établissaient en quatre-vingts diocèses leur *Association de Notre-Dame de Salut* destinée à promouvoir dans les masses l'esprit de recours à Dieu, de charité envers le prochain, de prosélytisme par le bon exemple, de réparation par l'expiation nationale, de rapprochement des classes de la société; trouvant aussi des subsides pour permettre chaque année à plusieurs centaines d'ouvriers sans fortune et de malades sans ressources de faire partie du pèlerinage de Lourdes; procurant en outre aux pêcheurs de Terre-Neuve et des secours médicaux et les consolations de la religion.

L'ampleur d'un pareil programme scrupuleusement rempli ne pouvait manquer d'exciter les soupçons et les représailles de la Contre-Église. La franc-maçonnerie finit par obtenir du gouvernement, vers 1900, un décret d'ostracisme. Les religieux s'exilèrent. Ils exportèrent à l'étranger le bienfait de leurs écoles et de leurs œuvres multiples : en Italie, en Belgique, en Argentine, en Angleterre, aux États-Unis, au Chili, en Russie. Quant à la Bonne Presse, elle fut reprise à son compte par un industriel de Lille d'un zèle à toute épreuve, M. Paul Féron-Vrau.

III. Les missions. — En Orient, l'activité et le talent d'organisation des missionnaires assomption-

nistes ont souvent fait l'admiration des autres ordres religieux. Aidés de leurs sœurs oblates, les Pères exercent le saint ministère depuis les Balkans jusqu'à la mer Morte. Résidences permanentes, stations apostoliques, dispensaires et hôpitaux pour le soin des malades, écoles pour l'éducation de l'enfance, ils n'ont rien négligé en fait de créations favorables à l'extension du règne de Dieu. Leurs écoles de Turquie d'Europe et de Turquie d'Asie regorgent d'élèves. Beaucoup de leurs églises publiques sont érigées en paroisses. Dans quatre ou cinq d'entre elles, les offices se célèbrent selon le rit oriental, grec ou slave : sachant l'importance capitale que les orientaux attachent à la question liturgique, les Pères ont préféré s'adapter eux-mêmes à l'ancien cadre.

En 1862, à l'époque du mouvement unioniste de Bulgarie, ils installèrent dans le quartier turc d'Andrinople ainsi qu'à Karagatch, le quartier européen, une résidence de religieux chargés de desservir deux églises, l'une de rit slave, l'autre de rit latin, et, en outre, un hôpital, trois écoles, un séminaire oriental. Une œuvre similaire s'est aussi fondée par leurs soins, en Roumélie, à Philippopoli.

Sur les instances du cardinal Vanutelli, alors qu'il était légat apostolique en cette contrée, les augustins de l'Assomption s'établirent à Constantinople, dans le quartier turc de Koum-Kapou. L'animosité des Turcs, la jalousie des Grecs et des Arméniens réservaient aux nouveaux venus un accueil moins qu'aimable. Pour se soustraire à la malveillance publique, ils durent pourvoir à leurs propres besoins, s'improviser eux-mêmes maçons, charpentiers, peintres en bâtiments. Bien plus, ils en arrivèrent à cette extrémité de ne pouvoir travailler en paix avec la législation turque que de nuit. C'est donc au prix de labeurs héroïques qu'ils édifièrent l'église de l'Anastasie, la première où se célébra le culte catholique et qui devint le siège principal de l'Archiconfrérie de Notre-Dame de l'Assomption pour le retour des dissidents à l'unité catholique.

L'institut des assomptionnistes possède aussi des églises grecques à Kadi-Keuï sur la rive asiatique du Bosphore et, dans les Dardanelles, à Gallipoli.

Dans le but de préparer au saint ministère un clergé indigène, ils ont ouvert à Stamboul un séminaire de rit grec. A Stamboul, de même qu'à Kadi-Keuï, leurs écoles sont extrêmement florissantes, grâce, en partie, à la connaissance qu'ils ont des nombreux dialectes parlés dans l'empire ottoman, grâce aussi à leurs efforts intelligents d'adaptation. Les orientaux goûtent vivement la splendeur du culte extérieur : les missionnaires de l'Assomption visent à les satisfaire, tant par la solennité des processions du dehors que par la pompe imposante des funérailles.

C'est en 1890 que la Congrégation de la Propagande leur confia par surcroît le territoire d'Asie-Mineure correspondant à l'antique Bithynie et s'étendant de Brousse jusqu'à Angora. Là comme ailleurs, les églises, les collèges, les dispensaires surgirent de terre comme par enchantement.

A Jérusalem, enfin, ils ont érigé l'hôtellerie de Notre-Dame de France à l'intention des pèlerins de Terre sainte. L'église sert de centre spirituel à l'Association mondiale des croisés du Purgatoire.

IV. L'esprit de l'institut. — Il est formulé par la devise : *Adveniat regnum tuum*. L'établissement du règne de Dieu dans les âmes, dans le monde, c'est à quoi se voue l'augustin de l'Assomption. Il y est préparé par une formation sérieuse autant que prolongée. Le noviciat dure deux années : rien n'y manque de ce qui peut favoriser et exercer l'abnégation de soi-même, le dévouement total, l'humble soumission à l'autorité. Toutefois l'austérité du régime est largement tempérée par la cordiale fraternité qui règne entre les religieux, qu'ils soient profès de chœur ou convers. De plus les supérieurs ne se font pas faute de tenir compte, pour la répartition des emplois et des ministères, de l'état de santé, de la préparation antérieure, des attraits. L'originalité du genre de vie consiste en ce que, dans l'intention du vénéré fondateur, la congrégation doit s'adapter à toutes les exigences modernes de l'apostolat catholique, tout en tenant aux observances des anciens ordres monastiques, telles que la récitation de l'office en commun, le chapitre des coulpes, les pénitences publiques, le goût de la liturgie et du culte, dans la filiale soumission à la règle de saint Augustin et sous l'habit des ermites de saint Augustin.

Bien que née d'hier, la famille religieuse du T. R. P. d'Alzon a déjà une histoire où se lisent des états de service brillants, les phases d'une persécution qui lui fait le plus grand honneur, des noms synonymes de vaillance et de sainteté : citons, tout auprès du vénéré fondateur, le P. Étienne Pernet, fondateur des petites-sœurs de l'Assomption gardes-malades des pauvres à domicile (1824-1899); le P. François Picard, deuxième supérieur général de l'institut et fondateur des Orantes de l'Assomption (1831-1903); le P. Vincent de Paul Bailly, fondateur de *la Croix* et de la maison de la Bonne Presse (1832-1912); le P. Emmanuel Bailly, troisième supérieur général (1842-1917).

En 1923, les assomptionnistes comptaient 66 maisons ou résidences, et 725 religieux, dont 5 de rite grec et 9 de rite slave.

Sur les assomptionnistes, on consultera *L'Assomption et ses œuvres*, Paris, 1893, 1914. Comme illustration vivante de la doctrine et de l'histoire, on trouvera aussi de quoi se renseigner dans les biographies du P. d'Alzon, du P. E. Pernet, du P. F. Picard, du P. Vincent de Paul Bailly, Bonne Presse, Paris.

Élie Maire.

ASSURANCE DES ÉGLISES. — En l'absence surtout d'un contrat conclu par la commune, propriétaire légale d'une église, le curé peut contracter une assurance : 1° contre les recours du propriétaire, de l'assureur et des voisins; 2° contre le risque d'incendie.

1. *Assurance contre les recours du propriétaire, de l'assureur et des voisins.* — Si une église ou le mobilier qui la garnit sont détruits en partie par un incendie, le propriétaire et, le cas échéant, l'assureur obligé de payer une indemnité, éprouvent un dommage dont il est dû réparation : il en est de même pour les voisins, si leurs biens meubles ou immeubles subissent, du fait de l'incendie, une détérioration. Mais aux termes des articles 1382 et suivants du Code civil, il faut, pour qu'une indemnité soit due aux personnes lésées, qu'une faute ait été commise. Si donc un curé laisse tomber, par mégarde, une allumette enflammée ou un cierge allumé sur une boiserie, si un sacristain ou un enfant de chœur, préposés du curé, sont négligents dans la préparation des illuminations ou des encensoirs... et si ces négligences ou imprudences causent un incendie, le curé pourra être actionné en dommages-intérêts par toutes les victimes dudit incendie.

On a même prétendu (arrêt de la Cour de Bourges du 2 décembre 1913; *Sirey* 1915-2-49, note de M. Charegrin) que les principes à suivre en cette matière sont ceux qui régissent la détention d'un corps certain : le curé, occupant à titre gratuit, serait responsable de l'immeuble vis-à-vis du propriétaire, à moins de faire lui-même la preuve d'un cas fortuit, preuve à peu près impossible. A bon droit, la Cour de Cassation, par un arrêt du 5 janvier 1921, a condamné cette doctrine : le curé ne peut être rendu responsable que si le propriétaire de l'église établit, à son encontre, que le dommage

a été causé par une faute, une négligence ou une imprudence qui lui soit imputable. *Sirey*, 1921-1-145, note de M. Achille Mestre.

Quant au recours des voisins, depuis quelque temps la jurisprudence, se basant sur l'art. 1384 du Code civil, déclarait qu'il y avait présomption de responsabilité envers eux, à moins qu'on ne démontrât l'absence totale de faute. De ce fait, les primes d'assurances augmentèrent et des difficultés naquirent pour les compagnies. Le mouvement hostile à cette jurisprudence aboutit au vote de la loi du 7 novembre 1922 : « Le 1er alinéa de l'article 1384 du Code civil est complété par les dispositions suivantes : Toutefois celui qui détient, à un titre quelconque, tout ou partie de l'immeuble ou des biens mobiliers dans lesquels un incendie a pris naissance, ne sera responsable, vis-à-vis des tiers, des dommages causés par cet incendie que s'il est prouvé qu'il doit être attribué à sa faute ou à la faute des personnes dont il est responsable. Cette disposition ne s'applique pas aux rapports entre propriétaires et locataires, qui demeurent régis par les art. 1133 et 1134 C. C. »

2. *Assurance contre le risque d'incendie.* — Le curé peut stipuler une assurance contre le risque d'incendie, aux lieu et place de la commune: ce contrat aura le caractère d'une gestion d'affaires ou d'une stipulation pour autrui parfaitement légitime. Mais ici le danger est que, après avoir recueilli l'indemnité en cas de sinistre, la commune ne veuille pas affecter les sommes encaissées aux réparations ou à la reconstruction de l'église. Un jugement du tribunal de Vervins du 27 juillet 1906, rendu à l'occasion de l'incendie de l'église d'Hirson, pose le principe que la créance d'indemnité d'assurance tombée dans le patrimoine de la commune ne peut plus en ressortir pour le service du culte. Art. 2, l. de 1905. D'autre part, postérieurement à la loi du 2 janvier 1907, qui impose le maintien à l'église de l'affectation cultuelle, un jugement du tribunal civil de Vendôme du 11 mars 1910, rendu à propos de l'incendie de l'église de Morée, a décidé que le ministre du culte et les fidèles n'avaient pas qualité pour ester en justice alors que la commune voulait employer l'indemnité versée par la compagnie d'assurances à l'exécution de travaux quelconques. On peut formuler les critiques les plus sévères contre ces deux décisions. Le droit des curés étant, je l'ai démontré ailleurs, un droit réel de nature administrative, *Revue du droit public et de la science politique en France et à l'étranger*, juillet-septembre 1923, permet certainement au curé d'ester en justice en cette occurrence; d'ailleurs, par une véritable subrogation, le droit d'occupant doit atteindre l'indemnité d'assurance comme représentative de l'immeuble lui-même. Comme l'a dit le procureur général Baudoin, à propos d'un arrêt de la chambre civile du 1er août 1910, il faut généraliser la théorie de la subrogation et l'appliquer à tous les cas où l'on doit reconnaître à la volonté des parties une influence souveraine; la subrogation doit s'étendre aux objets qui, dans un patrimoine, sont appelés à prendre la place de ceux qui, jusque-là, y figuraient et qui sont aliénés, et comme le législateur a entendu assurer la continuation du culte et a grevé les églises d'une affectation qui, en principe, est perpétuelle, il n'a pu vouloir qu'un événement accidentel fût de nature à devenir une source de profits pour la commune, contrairement aux principes qui régissent les assurances, et l'indemnité doit remplacer l'objet sinistré.

Le Conseil d'État a adopté cette théorie dans un arrêt du 19 juin 1914; il a déclaré nulle de droit, comme violant l'article de la loi du 2 janvier 1907, la délibération du Conseil municipal affectant une partie de l'indemnité versée par une compagnie d'assurances, après incendie de l'église, à des travaux de voirie. Cette indemnité représentant la partie consumée de l'église, le curé et les fidèles doivent posséder sur elle les mêmes droits que sur l'église.

Pratiquement, il est bon de stipuler dans la police que l'indemnité ne sera payée par l'assureur au propriétaire légal que si celui-ci s'engage, avant toute expertise, à employer ou à laisser employer le montant de l'indemnité à reconstruire l'église, à remplacer ou à réparer les objets détruits ou détériorés en leur conservant la même affectation. On peut même convenir que l'indemnité ne pourra être payée que contre production des mémoires ou factures de remplacement. Mais il faut reconnaître qu'on ne saurait contraindre une commune mal disposée à recueillir, dans ces conditions, le bénéfice d'une assurance.

Certains juristes ont donc proposé de sortir du vieux cadre de l'assurance-incendie. Par le fait d'un incendie qui le met à la porte d'une église, le curé subit un dommage; c'est en prévision de ce dommage, de cette privation du droit d'occupant que le curé devrait contracter une assurance, de telle sorte que, le sinistre se réalisant, il puisse, sans aucune condition, entrer en possession de l'indemnité et l'utiliser, soit en la mettant à la disposition de la commune pour rebâtir l'église communale, soit en construisant lui-même, sur son terrain et sans le concours de la commune, une église dont la propriété serait affectée des modalités voulues par l'évêque. Bien entendu, l'évêque a qualité pour contracter une assurance diocésaine, car il est intéressé à la conservation des églises et à la continuation de l'exercice du culte.

Enfin si les compagnies d'assurances ne se prêtaient pas à cette combinaison, qui, il faut en convenir, n'est pas sans soulever quelques difficultés, on pourrait recourir à un système d'assurances mutuelles; les évêques pourraient devenir ainsi leurs propres assureurs, percevoir sur chaque curé une légère prime et constituer un capital suffisant pour couvrir tous les risques d'incendie d'un diocèse. La centralisation des primes d'assurances dans une caisse diocésaine paraît préférable, à tous égards, à leur éparpillement dans les caisses des compagnies, sans compter que ce système des mutualités paraît mieux sauvegarder les intérêts des catholiques, les droits de la hiérarchie et les principes de justice et de charité chrétiennes. Mais comme il est à craindre que, du moins dans les premières années, les ressources ne soient trop modestes pour faire face au paiement éventuel d'une ou plusieurs indemnités, il conviendrait peut-être de créer des mutuelles régionales ou une mutuelle nationale, capable de garantir les risques dès les premiers jours. Les mutualités hollandaises, et notamment la société Saint-Donatus, qui assure, en Hollande, les biens des établissements religieux et charitables, pourraient donner d'utiles indications et de précieux exemples aux fondateurs d'assurances mutuelles françaises.

Revue d'organisation et de défense religieuses, 1909, p. 577 sq.; 1911, p. 481 sq. (articles de MM. du Magny et Rivet); de Vallavieille, *De la conservation des églises*, Paris, 1911; *Manuel pratique d'action religieuse*, Paris, Reims, 1913, article de L. Crouzil, p. 120 sq.

Lucien Crouzil.

ASSURANCES OUVRIÈRES. — Tandis que l'assistance est un secours gratuit apporté à une faiblesse impuissante et sans aucun concours préalable de sa part, l'assurance est au contraire une organisation qui a pour but de garantir contre un risque, au moyen d'un fonds collectif constitué par les primes des assurés eux-mêmes et souvent par la participation de l'État et des collectivités.

Les assurances sont nombreuses : assurance-accidents (voir Accidents du travail); assurance-

maladie (voir MUTUALITÉS); assurance-retraite (voir RETRAITES OUVRIÈRES ET PAYSANNES).

Nous n'avons donc à examiner ici que les autres organismes compris dans la législation actuelle d'assurances.

Quant à la fameuse loi dite des assurances sociales qui sera sans doute discutée et votée par la présente législature (1924-1928), on la trouvera étudiée au mot SOCIALES (ASSURANCES).

1. *La caisse nationale des retraites pour la vieillesse* a été fondée en 1850. Elle constitue des rentes au profit des sociétés de secours mutuels, par le fonds commun des sociétés ou par des livrets individuels. Les rentes ne dépassent pas 360 francs.

Elle constitue aussi des rentes au profit des bénéficiaires de la loi sur les retraites ouvrières et paysannes.

2. La *Caisse nationale d'assurance en cas de décès* pratique l'assurance pour la vie avec prime unique ou temporaire ou viagère, ou l'assurance en cas de vie ou de capital différé, ou l'assurance collective pour un an au profit de sociétés de secours mutuels, ou l'assurance individuelle en cas de décès au profit de la famille d'acquéreurs d'une maison à bon marché.

Il y a là des formes très variées d'assurances qui mériteraient d'être mieux connues.

3. La *caisse spéciale pour ouvriers mineurs* fut créée par la loi du 19 juin 1894 et une caisse autonome par la loi du 25 février 1914. Une loi du 6 août 1920 a mis au point le taux des pensions. Les caisses de secours sont alimentées par des versements des ouvriers et employés jusqu'à 1 % du salaire et par des versements de l'exploitant pour une somme égale. La caisse autonome a la gestion de l'assurance. Les versements minima exigés pour la constitution des retraites sont fixés à 6 % du salaire, dont 3 % à la charge de l'ouvrier et 3 % à celle de l'exploitant. L'entrée en jouissance des pensions est fixée à cinquante-cinq ans. Après trente ans de travail dans les mines françaises, le mineur a droit à une pension de 1 500 francs. Un projet de loi déposé en 1923 porte la pension à 2 000 francs pour l'ouvrier et à 1 000 francs pour la veuve.

4. La *caisse des invalides de la marine* est alimentée par les versements des inscrits maritimes allant de 12 à 50 francs par mois, par les versements des armateurs égaux aux 3/5 de ceux des inscrits, et par des allocations de l'État. En cas de vieillesse, la pension va de 1 500 francs à 3 300 francs. La loi du 30 décembre 1920 alloue un supplément de 48 francs par an pour chacun des enfants de moins de treize ans à la charge du rentier. En cas de décès, la veuve a droit à la moitié de la pension; au décès de la mère, son droit passe aux enfants de moins de seize ans.

5. Les *caisses de retraites des chemins de fer* sont alimentées par des versements de 5 % prélevés sur les salaires; les compagnies ajoutent 15 % des salaires. Une pension de retraite est accordée après vingt-cinq ans de service, à partir de cinquante ans d'âge au personnel des machines, à partir de cinquante-cinq ans aux agents du service actif, et à partir de soixante ans au personnel sédentaire. Elle est égale à la moitié du salaire moyen des six dernières années de services. La pension est réversible pour moitié sur la veuve ou sur les orphelins âgés de moins de dix-huit ans.

6. Pour la *loi des assurances sociales en vigueur en Alsace-Lorraine*, nous en parlerons quand nous traiterons de la loi française des assurances sociales.

Nous sommes forcés de laisser de côté, à cause de leur extrême variété de versements, de primes et de mode de gestion, les nombreuses caisses d'assurances organisées par le patronat de la grande industrie et les grandes entreprises.

Paul SIX.

ASSYRIENS, BABYLONIENS, CHALDÉENS (RELIGION DES). — L'étude de la civilisation et de la religion de ces peuples offre une grande importance et un grand intérêt en raison des liens étroits qui les unissent aux Hébreux, et des nombreuses données relatives à leurs mœurs qui se rencontrent dans les Livres saints. — I. Généralités. II. Religion. III. Les juifs doivent-ils quelque chose aux croyances assyro-babyloniennes ?

I. Généralités. — 1° INDICATIONS GÉOGRAPHIQUES. — Toute délimitation géographique précise est impossible pour des peuples dont l'histoire se poursuit pendant trois millénaires et dont toute l'existence se passe ou peu s'en faut en rectifications de frontières et en conquêtes réciproques. Les nations dont il est ici question occupaient la Mésopotamie, c'est-à-dire les vallées de l'Euphrate et du Tigre entre le désert d'Arabie et les montagnes qui bordent la Perse à sa frontière ouest. Le golfe Persique pénétrait alors de 200 kilomètres à l'intérieur des terres. Immédiatement sur le golfe, dans le delta des deux fleuves, habitaient les Shoumériens, dans l'Irak Arabi actuel. Au nord-ouest des précédents, les Akkadiens. De la fusion des deux peuples est sortie la puissance babylonienne; l'ensemble des deux pays formait la Chaldée, limitée à l'est par l'Elam. Plus haut encore en remontant la double vallée, dominaient les Assyriens, qui s'étendirent à certains moments fort loin dans l'ouest, puisqu'ils eurent au moins des colonies en Cappadoce. Ils se heurtaient de ce côté aux Hittites et aux Mitaniens.

2° RACES. — Les sémites, qui à l'époque historique dominèrent en Mésopotamie, ne semblent pas en être originaires; tout fait croire qu'ils y vinrent de Syrie ou d'Arabie par migration, repoussant devant eux ou s'assimilant une population plus anciennement arrivée là, de race encore mal définie, mais en tout état de cause non sémitique (shoumériens et élamites).

3° SOURCES HISTORIQUES. — Les sources de l'histoire assyro-babylonienne sont essentiellement monumentales; c'est la pioche des fouilleurs modernes qui les a mises au jour. Entreprises par Botta, consul de France à Mossoul, en 1842, poursuivies sur divers points par des savants français, anglais, allemands et américains, les fouilles ont livré, outre de nombreux débris préhistoriques, d'innombrables inscriptions sur pierres, briques, cylindres de terre cuite, etc., dont les plus anciennes remontent à plus de 3 000 ans avant notre ère. Ces textes écrits en caractères dits cunéiformes, parce que leurs éléments ont la forme de coins, ont été très difficiles à déchiffrer : il y a fallu le labeur accumulé de plusieurs générations de savants. Ils comprennent des récits historiques, des hymnes et prières, des formules magiques, des poèmes variés, des lois, des contrats, des pièces de comptabilité, des correspondances publiques ou privées, des tables mathématiques ou astronomiques, etc. Parmi les sources écrites, il faut compter avant tout l'*Ancien Testament*.

4° GRANDES LIGNES DE LEUR HISTOIRE. — La période historique fut précédée en Chaldée et pays environnants d'une période préhistorique (âge de la pierre taillée, âge de la pierre polie) de durée inconnue. Ensuite vint l'âge du bronze; la découverte des métaux semble même originaire de la Chaldée ou de ses confins immédiats du nord. Ces époques reculées se confondent sans doute partiellement avec la période mythique que les Assyro-Babyloniens plaçaient aux origines de leur histoire en lui attribuant quelque 7 à 800 000 ans.

Leur histoire connue peut se diviser en quatre périodes :

1. Avant l'hégémonie babylonienne : troisième millénaire jusqu'à 2 225; ce temps est rempli des luttes continuelles pour la prépondérance entre Akkad et Shoumer; les dynasties de Kish, Ourouk, Agadê, Our, future patrie d'Abraham, s'arrachent successivement la prééminence.

2. L'hégémonie babylonienne : de 2225 à 732. Hégémonie qui n'est ni incontestée ni continue : les guerres sont innombrables et leur succès très divers. C'est de 1947 à 1905 que règne Hammourabi (Amraphel), le contemporain d'Abraham.

3. L'hégémonie assyrienne : 732 à 609. C'est le temps de Sennachérib et d'Asharaddon, période de guerres redoutables qui noyèrent dans le sang l'Asie moyenne et l'Égypte.

4. Dernière période, de 609 à 538 : elle est remplie par la chute de l'empire sémitique sous les coups des Mèdes, l'établissement d'un nouvel empire babylonien qui dura trois quarts de siècle (Nabuchodonosor II) et la prise de Babylone par Cyrus.

II. Religion. — 1° Avant l'hégémonie babylonienne. — *Origines.* — Est-ce des Shouméríens, comme le veulent quelques assyriologues, ou des sémites Akkadiens, comme le soutiennent d'autres, ou d'une fusion amiable entre les uns et les autres, que sont sorties les croyances assyro-babyloniennes, les sémites ayant apporté surtout les cultes astraux, tandis que les shouméríens et élamites auraient fourni plutôt les éléments naturistes, — c'est ce que l'on discute encore et parfois avec une singulière ardeur. Un fait certain cependant, c'est que les dieux figurés sur les monuments proprement shouméríens les plus anciens sont déjà représentés sous un apparat sémitique.

Ces anciennes populations étaient nettement polythéistes. Mais on peut se demander s'il ne survivait pas dans leurs croyances des traces d'un monothéisme primitif. Dans le culte, il n'apparaît rien de tel; rien non plus dans l'expression expresse des croyances. Mais on a remarqué que dans certains termes, ceux surtout qui mettent en jeu la personnalité morale, il est question de Dieu d'une façon absolue et sans autre détermination. Il y avait des noms de personne comme « Dieu avec moi », « Dieu est mon père », « Serviteur de Dieu », qui pourraient peut-être représenter les survivances d'une ancienne foi monothéiste. De même dans le *Code* de Hammourabi, il est ordonné de faire comparaître le coupable « devant Dieu ». N'est-ce pas là un dernier emploi du nom divin sémitique *El* ou *Ilou*, Dieu unique et suprême ? Cependant les assyriologues, en grande majorité, ne l'admettent pas. Ni Shouméríens ni Akkadiens ne semblent avoir conçu même l'idée d'être éternel. Quand Hammourabi parle du dieu suprême, il entend une suprématie toute relative, celle d'Anou, qui habite le point le plus élevé de la « maison du ciel ». Enfin le dieu de chaque homme, son gardien et son père, n'est pas l'Être suprême, mais bien l'une des divinités du panthéon que chacun s'approprie. Il reste cependant que ce n'est pas sur la terre que les anciens sémites ont trouvé leurs principaux dieux; comme les indo-européens, ils en ont fait des êtres célestes.

Dès les débuts de l'histoire, les peuples de la Chaldée possèdent une civilisation avancée. Ils bâtissent des villes, construisent en briques des maisons et des temples, possèdent de nombreux troupeaux, creusent des canaux, fabriquent des machines d'arrosage, façonnent des armes en métal et possèdent l'écriture. Il en va de même pour leur religion. Dès ces temps reculés, elle est fixée dans ses dogmes comme dans ses rites. La langue sacrée est restée le shoumérien longtemps après la disparition de Shoumer. En ce pays et en Akkad, les dieux sont les mêmes. Néanmoins la tradition rapportait que le plus ancien temple s'était élevé en pays de Shoumer, sur le golfe Persique.

Il n'existe aucune trace de totétisme ni de clan.

Le panthéon. — Les shouméro-akkadiens possédaient des dieux en nombre illimité, mais d'importance hiérarchique inégale. Ils leur prêtaient, comme les Grecs, les vertus et les passions humaines, tout en leur attribuant le privilège de l'immortalité. Tous ces dieux sont bons. Mais au-dessous d'eux il y a les esprits et génies, les uns protecteurs, les autres malfaisants d'où viennent tous les maux de l'humanité.

Au panthéon céleste on ajoutait la série des rois-ancêtres divinisés, ceux d'avant le déluge, assimilés aux dieux, ceux d'après le déluge faisant simplement figure de demi-dieux : Etana, roi de Kish, qui fut enlevé au ciel par un aigle; Lougal-banda, roi berger qui régna 1 200 ans sur Ourouk; Doumouzi, le roi-chasseur, aimé d'Ishtar et mort tragiquement, ainsi que le représente la légende d'Adonis-Tammouz; Gilgamesh, le héros du fameux poème à son nom, etc. Il y eut même un certain nombre de rois historiques qui se décernèrent ou reçurent les honneurs divins : tels Naramsin, Bursin, Doungi, Gimilsin, etc.

Enfin les âmes des morts, sans être placées au rang des divinités, étaient d'autant plus révérées qu'on les redoutait fort.

Naissance des dieux. — A l'origine des choses il n'y a ni divinités ni créatures : c'est le chaos.

Lorsqu'en haut le ciel n'était pas nommé,
Et qu'en bas la terre n'avait point de nom,
De l'Apsou primordial leur père,
Et de la tumultueuse Tiamat leur mère à tous,
Les eaux se confondaient en un. [n'étaient pas vus.]
Les jonchères n'étaient pas fixées, les fourrés de roseaux
Alors qu'aucun des dieux n'était nommé, qu'aucun destin
Les dieux furent créés. [n'était fixé,]

Du chaos sont donc sortis deux principes humides, l'un mâle, l'*Apso*, océan d'eau douce qui entoure la terre; l'autre femelle, *Tiamat*, représentant les eaux salées de la mer. Apsou et Tiamat engendrent Anthar et Kishar qui correspondent à l'ensemble du monde, régions célestes et régions terrestres. De ce couple naissent les trois dieux suprêmes, les trois grands baals du monde qui constituent la première triade.

Première triade. — Ces trois grands dieux se partagent l'univers, car, selon les idées sémitiques, il n'est rien au monde sans un possesseur et un maître déterminé. Ces maîtres, pour les diverses parties de l'univers, sont les baals. Le ciel a son baal, le dieu suprême Anou; la terre et les airs ont leur baal, En-lil (Bêl), le baal par excellence; l'Apsou, réservoir des eaux saintes qui enlace la terre comme un serpent, a son baal, Ea (En-ki en shoumérien).

Anou est le seigneur des immortels; En-lil, le dieu des vivants, le seigneur de l'humanité; Ea, le dieu des prêtres, ces intermédiaires entre le ciel et la terre.

Chacun d'eux se trouve en même temps être le seigneur d'une ou plusieurs cités où on l'honore plus spécialement.

Anou est le premier des dieux, le « roi des dieux », ou, comme dit Hammourabi dans le prologue de son Code, le « dieu suprême ». Il habite le zénith de l'hémisphère céleste, le « ciel d'Anou ». Devant lui sont placés « le sceptre, le diadème, la couronne et le bâton de commandement » qui descendront du ciel sur la terre quand sera instituée ici-bas la royauté. L'étoile est son signe idéographique; le trône et la tiare sont les symboles par lesquels on le représente; et cette tiare est visible dans le ciel : c'est une étoile (peut-être Aldébaran). Anou a sa voie réservée sur l'écliptique partagée en trois secteurs : route d'Anou, route d'En-lil, route d'Ea. Il est le « père des dieux », c'est-à-dire qu'il possède sur eux, même sur ceux qui ne sont pas ses en-

fants, l'autorité du père. Les étoiles forment son armée, rangées en bataillons et soumises à ses ordres. « Pour détruire les méchants Anou les a créées. » Mais dans le culte, Anou, le dieu suprême, comme dans beaucoup de mythologies, tient moins de place qu'on ne s'y serait attendu; souvent le dieu de la cité prend le pas sur lui. En outre, en plus d'un temple, Anou fut supplanté par sa fille Ishtar, plus attirante par son culte dévergondé. Comme parèdre on assignait à Anou son épouse Antou, divinité très effacée par ailleurs.

En-lil est de ceux qui usurpent le plus volontiers les titres d'Anou ainsi que ses emblèmes. Antique dieu shoumérien de l'ouragan qui maniait l'arme terrible du déluge, il était également le dieu de la force, qu'il dispensait à qui il voulait parmi les hommes. Mais surtout il est appelé « le roi des pays », « le seigneur des régions », par suite il est le maître de l'humanité. Usurpant encore en ceci sur Anou, il délègue la domination aux rois humains; on dit de lui qu'il « aime le roi dans son cœur, » qu'il « a prononcé son nom, » qu'il lui a conféré le sceptre. De là vient qu'on en fait un résumé du divin, « le roi de la totalité des dieux terrestres et des dieux célestes. » Il habite la « grande montagne, » la « montagne de l'Est», d'où il fixe les destinées du monde. Sa parèdre Nin-har-sag est dite « la dame de la montagne », « la mère des dieux », « la nourrice des rois ». En-lil est le conseiller des dieux et l'auteur responsable du déluge. Ishtar et Ea lui en font tour à tour le reproche : « il n'a pas réfléchi et il a fait le déluge! » « O toi le sage parmi les dieux, le héros! Comment n'as-tu pas réfléchi et as-tu fait le déluge ? » En-lil est spécialement honoré en Shoumer à Nippour.

Ea (En-ki), représenté par un bouquetin à queue de poisson, c'est-à-dire par un être amphibie, avait son sanctuaire principal à Eridou, sur le rivage du golfe Persique, et c'était là le trait d'union entre la terre et l'océan. Oannès, l'homme-poisson de Bérose, est une transposition de la physionomie extérieure d'En-lil. Celui-ci est le « roi de l'Apsou » : son temple est « la maison de l'Apsou ». Il y croissait un arbre merveilleux dont les rameaux servaient aux aspersions rituelles et magiques. L'Apsou étant « la demeure du savoir », Ea est le « roi de sagesse, qui crée l'intelligence ». Non seulement dieu-architecte et comme tel patron des artisans, il a, comme le Knoum égyptien, le « dieu-potier », pétri l'homme d'argile et l'a animé de son souffle divin. Adapa, l'homme sage par excellence, est sa créature. Aussi est-ce encore Ea qui au temps du déluge sauvera l'humanité d'une destruction complète. Il a également révélé aux hommes les principales industries, il assiste les rois et les prêtres; pour les rites magiques, on se servait de l'eau sainte d'Eridou gardée dans les réservoirs du temple appelés eux aussi du nom d'apsou. Comme déesse parèdre, on lui attribuait Min-ha, « la dame de la terre ».

A côté de la première triade il existait un quatrième baal du monde, celui qui présidait au royaume des morts, *Nergal*, le « seigneur de la grande demeure ». Son culte avait pour centre Koutha, dont les habitants furent plus tard transplantés à Samarie (II Reg., XVII, 30). Chargé de peupler les enfers dont il est devenu le roi en épousant Ereshkigal, qui en était jusqu'alors la seule souveraine, il est le dieu de la destruction, de la guerre et de la chasse, de la peste qui décime les mortels. Sa demeure est « la terre d'où l'on ne revient pas », « le pays d'où l'on ne sort plus ».

Deuxième triade. — La seconde triade est formée des trois grands astres comme la première des trois grands baals : Sin, le dieu-lune, et ses deux enfants : Shamash, le dieu-soleil, et Ishtar, la planète Vénus.

Sin était spécialement vénéré, et de toute antiquité semble-t-il, dans deux villes fort éloignées, et pourtant réunies non seulement dans ce culte, mais encore dans l'histoire d'Abraham : Our et Harran. Ses symboles étaient le croissant lunaire ou les images qui le représentent : les cornes, la petite barque en croissant et le sabre. Chargé de mesurer le temps, « au début du mois il montre des cornes pour déterminer six jours; » à la nouvelle lune il devient « un jeune taureau vigoureux dont les cornes sont fortes; » au dernier quartier on voit en lui « un vieillard à barbe de lapis-lazzuli. » Il porte en lui toute la sagesse des siècles; il « est le sage parmi les dieux ». Aussi ses décrets, formulés le 29e jour de la lune au nom de toute la cour céleste, régentent-ils le ciel et la terre. Les dieux eux-mêmes ne pénètrent pas ses secrets; « personne n'interprète son nom, » « aucun dieu ne pénètre son cœur profond. » Il est mis au nombre des dieux créateurs, « ayant engendré toutes choses, les dieux et les hommes. » Le 30e jour du mois était la date de sa grande fête. Avec lui était honorée Nin-gal, « la grande dame », son épouse.

Shamash, fils de Sin, est le dieu du soleil bienfaisant : on le représente entouré de rayons ondulés. Dieu vainqueur et toujours jeune, on le regarde comme un guerrier et « un preux ». Le héros Gilgamesh est en quelque sorte son reflet. Mais surtout il est le dieu de la justice qui enlace, dans le filet de ses rayons, les transgresseurs des lois divines et humaines. Il dissipe les ténèbres dont s'enveloppe le méchant; il empêche le coupable d'échapper au châtiment. « Il brise la corne de celui qui médite le mal » et « jette en prison le juge inique. » Il est lui-même le législateur qui dicte les lois, et le juge suprême du ciel et de la terre, des dieux terrestres et des dieux célestes. Comme l'Apollon des Grecs, il est également le dieu de la divination. Sippar et Larsa étaient ses principaux lieux de culte. A côté de lui on honorait son épouse Aya et, plus tard, leurs enfants Kettou et Mesharou, la Justice et le Droit.

Ishtar, la bienveillante, qui passera plus tard en Europe sous les noms d'Aphrodite et de Vénus, personnification de la planète Vénus, paraît avoir son origine au pays de Mitani. Elle est la déesse du soir et la déesse du matin, parfois réunissant en elle les deux sexes, à la fois déesse guerrière et déesse de l'amour. Honorée à Erech, « la ville des courtisanes sacrées », comme fille d'Anou, elle s'y ingénie à séduire les mortels par les pratiques les plus éhontées. Mais à Hallab, à Agadê, à Sippar, elle était originairement regardée comme la fille de Sin, la sœur du « preux » Shamash, et comme telle qualifiée de « vaillante parmi les déesses » et de « dame du combat ».

Autres divinités. — Comme les autres divinités sont vraiment innombrables, nous ne donnerons que les principales.

Inourta ou *Ninourta* (ancienne lecture : Nin-ib), baal de Shoumer, est le dieu de la guerre, le « champion d'En-lil », « le champion des dieux célestes ». Il s'identifie à de nombreux baals locaux : à Lagash, dans le quartier de Girsou, il devient Nin-girsou, « le seigneur de Girsou »; à Suse il devient « le Susien », etc. Pour l'astrologie il représente Bételgeuse, de la constellation d'Orion, qui marche à la tête des étoiles, « l'armée d'Anou ». Le mois de Tammouz lui est consacré, mois au soleil ardent terrible aux moissons : aussi Inourta devient-il le dieu sanglier sous la dent de qui périssent les céréales et le prototype du mythe d'Adonis. La déesse parèdre d'Inourta était Baou, fille d'Anou, « la bonne femme », plus tard fusionnée avec Goula, figure de Sirius dans la constellation du chien : déesses de la médecine, elles pansent les blessures faites par Orion.

D'autres divinités encore représentent les forces de la nature : le Tigre et l'Euphrate furent déifiés comme le Nil; il y avait le dieu du feu, *Gibil;* la déesse des

céréales et des grands roseaux, *Nisaba;* la déesse de l'atmosphère, *Adad*. L'une des plus célèbres est *Tammouz*, Dou-mouzi, « le fils de l'Apsou », dieu de la végétation fécondée par les eaux, des moissons qui naissent avec le printemps et meurent avec l'été. Amant d'Ishtar, sa mort provoquait des lamentations célèbres dont nous possédons maintenant les textes. Les femmes pleuraient la mort du dieu pendant que les hommes procédaient à la moisson. A ce moment Tammouz descendait aux enfers et devenait « seigneur de l'arallou », du pays des morts.

Si nombreuses étaient les figures divines que l'habitant de la Chaldée lui-même n'aurait pu en citer la liste complète. Pour s'y retrouver on les classait en deux grandes catégories : les dieux célestes et les dieux terrestres, et on les hiérarchisait suivant les préférences locales.

D'une manière générale ces dieux sont d'une valeur morale assez relative. Ils ont créé l'homme à leur usage; ils ne s'inquiètent pas de le récompenser, mais de le punir. Jaloux, tyranniques, ils possèdent un fond de vénalité qui domine leurs relations avec les hommes. Grossiers dans leurs gestes, ils flairent l'odeur des sacrifices comme les mouches celles des viandes; lâches dans le danger, ils s'enfuient en hurlant devant les eaux du déluge comme des chiens en panique.

Héros et demi-dieux. — Les rois ancêtres des anciennes dynasties mythiques montèrent en dignité, comme ils l'avaient fait en Égypte. Ils devinrent des divinités tout en gardant les traits dominants et les attributs de leur humanité : Etana reste roi de Kish et Lougalbanda roi berger; Gilgamesh, ancien roi d'Ourouk, garde la vigueur physique qui fera de lui un prototype d'Héraclès.

Parmi les rois historiques divinisés, on voit Naramsin (vers 2768-27) qualifié par ses fonctionnaires de « Dieu d'Agadê ». Doungi, roi d'Our vers 2450, avait ses temples, ses statues divines et ses fêtes; Bour-sin, son fils (vers 2398-2390), était traité de « dieu soleil de son pays ».

Les esprits. — Au-dessous des dieux, les shouméro-akkadiens plaçaient une multitude d'être spirituels bons ou mauvais. On divisait en sept groupes, ou parfois en deux grandes catégories, l'ensemble des génies bienfaisants que les textes n'hésitent même pas à appeler des dieux et dont le rôle était de protéger les cités, les palais, les temples et les individus : ce sont eux que représentent les taureaux ailés placés à l'entrée des édifices.

Chaque être humain a ses deux bons génies. Ils se tiennent ou bien à sa droite et à sa gauche, ou bien l'un devant et l'autre derrière lui. Dès la plus haute antiquité ces êtres spirituels ont leur place dans le ciel où ils sont les intermédiaires entre les dieux et les hommes, où ils luttent contre les esprits mauvais.

Ceux-ci sont également groupés en sept grandes catégories de sept, dont aucune n'est meilleure que les autres. Êtres stériles et impitoyables, Titans révoltés contre les dieux, cause des maladies pernicieuses, puissances du monde infernal, ils sont le produit de l'*arallou*.

A ces esprits sortis primitivement des régions divines, il faut ajouter les mânes des ancêtres, êtres inférieurs que l'on redoutait, que l'on essayait d'intimider, mais que l'on ne priait pas. Le mort qui n'avait pas reçu de sépulture ne pouvait trouver le repos et son *édimnou* venait poursuivre les vivants de ses persécutions. Si on le négligeait, il devenait un ennemi terrible, employant tous les moyens pour forcer les siens à se souvenir de lui : apparitions terrifiantes, vampirisme, possession, maladies soudaines, folie.

2° A L'ÉPOQUE BABYLONIENNE. — Ces conceptions ne subirent pas de modification essentielle à l'époque de l'hégémonie babylonienne. Hammourabi appelle encore Anou le « dieu suprême ». Mais la tendance à lui faire céder le pas au dieu spécialement babylonien Mardouk se révèle à de multiples indices. Quand la dynastie amorrhéenne de Babylone eut réuni sous un sceptre unique Shoumer et Akkad, Mardouk, le dieu local, s'adjugea le rang suprême. On remania pour cela les antiques légendes, on imagina de nouveaux épisodes des origines du monde qui nous marquent les traits originaux du dieu babylonien. On en fait le fils aîné d'Ea, le seigneur des quatre régions de la terre, le premier né de l'Apsou, dieu des céréales et de la verdure, en un mot l'Osiris babylonien. « Très sage parmi les dieux, » il est aussi le distributeur de la sagesse pour le genre humain. C'est à lui de lutter contre Tiamat, le chaos; on le représente foulant aux pieds un dragon cornu et tenant à la main une arme divine avec laquelle il a tué le monstre. En récompense de sa victoire, il fixera désormais les destins. Anou lui abandonne ses pouvoirs. Ea, son père, lui transmet son nom et sa propre sagesse. Il est le dieu de la magie, « le magicien qui fait revivre le mort », par suite « le médecin » et le « maître de la vie ». Dans cette nouvelle théologie, ce n'est plus Ea qui façonne le premier homme à la manière d'un potier; c'est Mardouk qui le pétrit de son propre sang. On en fait même « le créateur des dieux ses pères », l'équivalent de tous les autres dieux et le reflet du dieu suprême :

Mardouk est Inourta en tant que dieu de la plantation;
Mardouk est Zamâma en tant que dieu du combat;
Mardouk est En-lil en tant que dieu de la domination et [du conseil;]
Mardouk est Nabou en tant que dieu de la fortune;
Mardouk est En-zou, illuminant la nuit;
Mardouk est Shamash en tant que dieu de la justice;
Mardouk est Ada en tant que dieu de la pluie, etc.

La déesse parèdre de Mardouk est Sarpanit « l'argentée », devenue dans la langue populaire « celle qui crée la semence ».

3° A L'ÉPOQUE ASSYRIENNE. — Sous la domination assyrienne, c'est Ashour, le dieu national, qui prend la tête du panthéon; mais dans son essence la religion reste ce qu'elle était aux époques précédentes. Ashour « le bienveillant », qui avait donné son nom à la capitale et était adoré au loin (à Césarée en Cappadoce, par exemple) dès le XXV^e^ siècle, fut regardé désormais comme le roi des dieux et le créateur du ciel et des hommes. Avant tout il est un dieu guerrier, conformément au caractère de ses adorateurs.

Ishtar également à cette époque est surtout honorée comme la déesse guerrière, « celle qui n'épargne pas les ennemis d'Ashour. »

Mais très visiblement la crainte des dieux reste le fondement même de la religion et la violation des devoirs religieux entraîne des châtiments terribles, parfois la mort du coupable. « Le roi se glorifie beaucoup, écrivait des Assyriens Rawlinson, mais il glorifie les dieux encore plus. Il combat pour l'honneur des dieux que les autres nations rejettent et pour répandre leur culte au loin dans les pays connus. Ses guerres sont des guerres de religion autant que des guerres de conquête; ses constructions, celles du moins sur lesquelles il appuie avec le plus de complaisance, sont des constructions religieuses. » G. Rawlinson, *The five Great Monarchies*, II, 72.

4° LE CULTE. — *Le temple*. — Le temple est la maison du dieu et des siens : femme, enfants, familiers. Les temples n'étaient pas d'un plan absolument uniforme. Construits en briques cuites jointoyées au bitume, et plus récemment en briques crues, ils sont de forme à peu près rectangulaire et composés d'une cour centrale entourée de chambres, d'une antichambre et

du sanctuaire. Les sacrifices se font à l'extérieur où se trouve un autel, mais peut-être aussi à l'intérieur. A côté des principaux temples s'élève une *ziggourât*, tour à étages surmontée d'une ou plusieurs chapelles dédiées à diverses divinités. Les rois et les princes ne craignaient pas de collaborer en qualité de simples manœuvres à leur construction.

Le clergé. — Le grand prêtre du dieu national est le roi et le grand prêtre du dieu de la cité est le prince de cette cité. Les rois non seulement portent ce titre avec honneur, mais ils offrent eux-mêmes les sacrifices, font les libations, les consécrations de terrain, les bénédictions de temples, etc. Leurs fils briguent les fonctions de grands prêtres des principaux sanctuaires.

Au-dessous d'eux vient le clergé, qui se divise en trois classes avec des fonctions très variées (on en connaît une quarantaine). 1re classe : *conjurateurs :* ils doivent apaiser par des chants le cœur des dieux irrités; ils modulent les lamentations sacrées, offrent des sacrifices à des jours déterminés ou dans des occasions exceptionnelles : reconstruction d'un temple, présages funestes, etc. C'est l'un de ces prêtres qui a la spécialité de purifier les malades et les pécheurs par des rites magiques et des incantations. — 2e classe : les *devins*, groupés en spécialités, sans l'avis desquels on n'entreprend aucune action importante. Leur talent s'exerce sur les phénomènes les plus divers et se développe par l'accumulation des observations les plus minutieuses sur les antécédents et les conséquents de chacun de ces phénomènes. Le foie, étant regardé comme le siège de la vie, était l'un des objets les plus significatifs pour la connaissance de l'avenir (hépatoscopie). Des foies en argile, divisés en nombreux compartiments correspondant à autant de signes (50 par exemple), nous montrent comment on procédait. Une goutte d'huile jetée dans un vase d'eau (lécanomancie) renseignait également sur l'avenir. Naturellement on ne négligeait pas d'interpréter les songes, dans lesquels les dieux communiquent avec les hommes pieux; les phénomènes atmosphériques; le cours des astres, auquel on rapportait tout événement heureux ou malheureux; les phénomènes du corps humain, les mouvements et les actes des animaux, etc. — La 3e classe était constituée par les *chantres*.

Les femmes pouvaient également accéder à ces trois sortes de fonctions et il existait de véritables congrégations de prêtresses qui se recrutaient dans les hautes classes de la société.

La prière. — La mission de l'homme est uniquement le service des dieux. S'il y manque, il est puni par des fléaux : déluge, sécheresse, famine, épidémies. Aussi la crainte des dieux est-elle le premier de tous les devoirs et le sentiment qu'expriment le plus fréquemment les rois dans leurs inscriptions. Il faut y joindre la prière et particulièrement le sacrifice. Les gestes de la prière sont l'adoration (au sens étymologique : la main appliquée à la bouche) et l'élévation des mains vers le ciel. Qu'elles soient privées ou liturgiques, toutes les prières sont des demandes intéressées : longue vie, abondante postérité, richesse, victoire, pluies fertilisantes, sagesse parfois, mais également vengeance ou succès dans une entreprise mauvaise. A la maladie, à la souffrance, à la tristesse, au deuil, la prière est le grand remède; voilà pourquoi elle tourne si fréquemment au « psaume de pénitence ». On priait non seulement pour soi-même, mais aussi pour les autres, pour le roi, pour sa postérité. La prière liturgique tout naturellement se pliait au rythme et au parallélisme : le lyrisme était essentiellement religieux.

La prière, comme on le voit, dans son essence même, était utilitaire : lorsque par hasard y apparaît le souci de la piété et de la justice, c'est encore comme conditions du bonheur ou d'une longue vie.

Le sacrifice. — Le même trait se retrouve dans le sacrifice, qui se présente surtout avec un caractère alimentaire très accentué. On offre aux dieux des pains (douze ou trois fois douze), de l'eau pure, « le miel et le beurre, » le vin (de la vigne ou de sésame), les fruits sucrés (dattes et figues); c'est leur repas : on le leur sert sur leur table. La cuisson, la combustion d'encens ou de bois résineux fournissent le véhicule chargé de faire parvenir ces offrandes dans leur demeure céleste. Par les libations on leur procurait la boisson nécessaire au repas.

Quand l'immolation s'ajoutait à l'offrande, on choisissait comme victimes des oiseaux, des poissons, des quadrupèdes, le plus souvent des chevreaux, des moutons ou des bœufs. L'agneau était appelé couramment « l'animal du sacrifice » :

L'agneau est le substitut de l'humanité :
Il a livré l'agneau pour sa vie,
Il a livré la tête de l'agneau pour la tête de l'homme,
Il a livré la nuque de l'agneau pour la nuque de l'homme,
Il a livré la poitrine de l'agneau pour la poitrine de l'homme.

De la victime quelle qu'elle fût on réservait les morceaux de choix pour le festin des dieux. Quant au rituel et au détail des fonctions sacrées pendant les sacrifices, le tout était minutieusement réglé par les textes.

5° Les croyances. — *Cosmogonie.* — Jamais les Assyro-Babyloniens n'ont eu l'idée d'une création *a nihilo*. Le rôle qu'ils prêtent aux dieux « créateurs » est purement d'organisation. Au début c'était le chaos formé par les eaux mondiales, réunion de l'Apsou et de Tiamat. Puis les dieux sont tirés de ce chaos. Mais Tiamat s'en repent bientôt et elle complote leur perte. Les légendes de l'époque babylonienne composées après l'exaltation de Mardouk nous les montrent trop lâches pour se défendre et s'en remettant de ce soin à Mardouk contre élévation de celui-ci au pouvoir suprême. Il attaque Tiamat, la coupe en deux, d'une moitié fait le ciel, de l'autre la terre.

L'homme a été pétri dans l'argile et à sa ressemblance par un dieu dont le nom varie avec les lieux et les temps, Ea pour les Shouméro-Akkadiens, Mardouk pour les Babyloniens, Ashour pour les Assyriens. Cette fois encore les dieux regrettèrent leur ouvrage et ils résolurent d'exterminer l'humanité par un déluge. Seul Ea, « dieu-potier », prend en pitié les hommes. Il fait construire un vaisseau à son serviteur Udnapishtim, lui conseille d'y entrer avec les siens et de prendre avec lui les animaux. Alors survient le déluge, qui dure sept jours seulement.

Piété. — La destinée de chacun est entre les mains des dieux comme celle de l'humanité. Un enfant qui naît est un don de quelque divinité et son nom en témoigne : « Don d'Ishtar », « Don de Sin ». Ce sont également les dieux qui prolongent la vie. La santé et la maladie sont entre leurs mains; ce sont eux qui fixent chaque année le destin heureux ou malheureux de chacun des hommes. Ceux-ci peuvent par la prière obtenir un destin favorable. Ils sont alors « aimés de leur dieu » et regardent leur protecteur céleste comme un père, une mère, un frère. Car chacun a son dieu gardien et aussi sa déesse gardienne. « Le fils de son dieu » est une formule très fréquente. Ce dieu habite le corps de son serviteur et y fait sa demeure. Mais vient-on à lui déplaire, aussitôt le dieu se retire et un mauvais démon prend sa place. Il faut rentrer en grâce par des expiations, des sacrifices, des purifications et surtout par la prière.

Nous avons nombre de ces « psaumes de pénitence »

où l'on implore le pardon divin pour un péché parfois inconnu.

Seigneur, mes péchés sont nombreux et mes fautes sont [graves.]
Mon dieu, mes péchés sont nombreux et mes fautes sont [graves.]
Ma déesse, mes péchés sont nombreux et mes fautes sont [graves.]
O dieu que je connais ou que je ne connais pas,
O déesse que je connais ou que je ne connais pas,
Que la colère s'apaise dans le cœur du seigneur!
Le dieu que je connais ou que je ne connais pas, qu'il [s'apaise!]
La déesse que je connais ou que je ne connais pas, qu'elle [s'apaise!]

Le pardon que l'on implore ainsi, c'est le pardon qui rend la santé et la prospérité matérielle, non celui qui pourrait ouvrir un au-delà meilleur. C'est en ce monde que toute faute est punie et toute vertu récompensée. Mais en dehors de cette vie il n'y a rien à attendre. « La plante de vie » qui donnerait l'immortalité croît dans l'Apsou, aux confins du monde; « la nourriture de vie », « les eaux de vie » sont l'apanage des dieux. La plus fréquente des prières est d'obtenir la prolongation de la vie, car après la mort, la vie dans « le pays d'où l'on ne revient pas » est assez misérable : le mort se traîne dans la « maison de ténèbres » avec pour toute nourriture la poussière et la boue.

Pourtant on distingue entre ces défunts : ceux qui moururent dans les combats sont moins malheureux. Quant au mort qui n'a pas reçu de sépulture, il n'aura jamais de repos et restera un esprit malfaisant. Repas et sacrifices funéraires avaient surtout pour but de se mettre à l'abri des méfaits de ces esprits errants.

Religion sociale. — La vie sociale était non seulement pénétrée de religion, mais dans son essence même elle était religieuse. Le véritable seigneur de la cité, c'est le dieu; on l'appelle « le Roi » sans autre précision. Il habite sa maison, la plus riche de toutes : c'est le temple. Les rues, les portes, la cité elle-même, les canaux, portent des noms de divinités. En fait la ville est un véritable enclos sacré, un lieu saint consacré au dieu.

Mais celui-ci n'administre pas lui-même : il le fait par l'intermédiaire de son vicaire, le roi ou *ishakkou*, qui est en même temps son grand prêtre. Aussi celui-ci est-il prédestiné divinement à son rôle : c'est à ce point qu'il a été conçu par l'intervention directe du dieu. En conséquence il participe à la nature divine et devient parfois lui-même un dieu. En tout temps d'ailleurs il est chargé de procurer la prospérité matérielle de son peuple, de lui envoyer la pluie bienfaisante et une abondante récolte.

Morale. — Comme la vie sociale, morale et religion étaient étroitement liées. Par nature l'homme est le serviteur des dieux; son premier devoir est de les craindre et de les honorer, faute de quoi il encourra de rudes châtiments. Le malheur poursuit l'impie, le pécheur. Une tablette résume les devoirs religieux :

Chaque jour rends tes hommages à ton dieu :
Sacrifice, prière, digne encens.
Devant ton dieu aie un cœur pur :
C'est là ce qui convient à la divinité!
La supplication, la prière et la prostration,
Tu les lui rendras chaque matin et il t'accordera des trésors,
Et en abondance tu réussiras grâce au dieu!
La crainte enfante la bienveillance,
Le sacrifice augmente la vie,
Et la prière délivre du péché!
Celui qui craint les dieux ne criera pas...
Celui qui craint les anounnakis allongera sa vie.

En outre de quoi, et aussitôt après, viennent les devoirs envers le roi, qui sont une joie pieuse pour le fidèle. Les devoirs envers le prochain sont également précis et d'une conception relativement élevée : respect de la famille et des relations sociales, de la liberté d'autrui, sincérité dans les paroles, justice dans les actions. En conséquence du péché, esprits mauvais, maladies de l'âme et du corps viennent s'établir dans le coupable. Dans les temps les plus anciens on ne trouvait pas d'autre explication aux maux physiques qu'une conscience mauvaise; c'est aux époques plus récentes que finit par fléchir cette idée, trop étroite pour s'adapter facilement aux faits. Aussi les rites de rémission du péché et ceux de guérison de la maladie ont-ils toujours été en étroite corrélation.

III. Les Juifs doivent-ils quelque chose aux croyances assyro-babyloniennes? — I. Le problème. — Trop nombreuses et trop frappantes sont les ressemblances entre les Assyro-Babyloniens et les Juifs en ce qui touche à l'expression du sentiment religieux pour qu'on ne soit pas conduit invinciblement à poser la question des emprunts.

Comme les Babyloniens, les Hébreux étaient des sémites; Abraham et son père, Tharé, quittèrent avec les leurs « Ur des Chaldéens » à l'époque de sa splendeur, au temps d'Hammourabi, en plein épanouissement d'une civilisation déjà au moins une fois millénaire. D'autre part les fouilles de Tell-Amarna (1887-88) ont surabondamment démontré que, 1400 ans avant Jésus-Christ, la Syrie et le pays de Chanaan, politiquement soumis à l'Égypte, étaient en réalité tout pénétrés de la culture babylonienne. Les poèmes mythiques de Babylone étaient très connus dans ces pays et servaient même, semble-t-il, d'exercices de lecture.

Communauté de race, tournure d'esprit analogue, langues voisines l'une de l'autre, relations politiques et commerciales fréquentes, unité du système de poids et mesures (sexagésimal), mêmes procédés de supputation du temps : autant de conditions favorables à des emprunts d'idées. Parmi les croyances babyloniennes, « quelques souvenirs de la révélation primitive, pense le P. Condamin, S. J., s'étaient probablement conservés à travers les siècles. » Il était tout naturel aussi qu'Abraham transmît à ses descendants quelques traditions de son pays d'origine : en quittant la civilisation pour le désert, il ne pouvait du même coup voir s'abolir en lui les notions historiques, géographiques ou scientifiques qu'il avait acquises en Chaldée. Enfin il ne répugne pas *a priori* d'admettre des importations étrangères dans les croyances israélites. Nombre de Pères se sont expressément prononcés dans ce sens, et après eux le grand commentateur Tostat écrit : « Beaucoup de cérémonies sont communes aux Juifs et aux païens : elles ne furent même accordées à ceux-là que parce qu'elles étaient déjà reçues parmi les gentils. Les Juifs s'y étaient habitués; Dieu les toléra après en avoir effacé tout ce qui sentait la superstition. » Cité dans *Dictionnaire d'Apologétique*, t. I, col. 389.

Rappelons que l'on a poussé la théorie des emprunts faits par Israël aux croyances babyloniennes jusqu'aux excès les plus absurdes, à tel point que les « panbabylonistes », qui pensent trouver à Babylone la source de toute civilisation, prétendent reconnaître ses mythes et ses idées d'un bout à l'autre de l'Ancien et même du Nouveau Testament.

Examinons donc la question de fait : croyances, mythes, morale et législation.

II. Les dogmes. — Babyloniens et Assyriens ne s'élevèrent jamais, nous l'avons vu, à l'idée d'un Dieu unique : il est donc faux de prétendre que les Hébreux reçurent d'eux le *monothéisme*. Si les hymnes liturgiques nous semblent parfois exprimer une très haute idée de l'Être divin, il ne faut pas oublier que ces beaux poèmes sont l'expression du culte officiel et

des croyances les plus relevées d'une élite, non pas de celles du vulgaire ni des cultes populaires. « C'est aux Hébreux, comme le dit Contenau, qu'il appartenait de proclamer le Dieu unique, et qui plus est le Dieu unique de l'univers, conception qui n'a jamais effleuré l'esprit des Assyro-Babyloniens. » *Op. cit.*, p. 54.

Rien non plus jusqu'ici ne rend probable que le nom de *Iahveh* ait été apporté de Babylonie. Rien, en dépit des rapprochements superficiels établis par quelques assyriologues, n'a été jusqu'à ce jour retrouvé dans les textes cunéiformes « qui puisse passer pour le prototype ou la source, pour le pendant ou l'analogue de l'*espérance messianique* d'Israël. » Condamin, *loc. cit.*, col. 373. Les devins ou « voyants » babyloniens, les collèges de prêtres-devins que l'on retrouve jusqu'aux derniers temps de l'histoire assyrienne se distinguent des *Prophètes* hébreux par des différences profondes : outre le caractère surnaturel des révélations accordées à ces derniers, il ne faut pas perdre de vue que les uns ne font que mettre en œuvre les abondantes ressources de la magie chaldéenne, tandis que les autres ne cessent de combattre magiciens et sorciers.

3° Récits. — Dès les premières lignes de la Genèse est indiqué le caractère original qui marque toujours de son empreinte les récits bibliques, malgré les ressemblances de détail si naturelles entre des écrivains dont la science physique était la même.

Au début des choses et absolument au-dessus d'elles, dans la Bible, un Dieu unique et spirituel qui les *crée de rien, ex nihilo*, et d'un mot; chez les Babyloniens les dieux ont besoin tout d'abord de devenir, de sortir du chaos qui leur préexiste, et cela par une lutte longue et pénible. Même opposition dans la *création de l'homme :* d'une part, polythéisme, paganisme et panthéisme; de l'autre, unité divine et religion de l'esprit, un Dieu dont l'essence est puissance, sagesse et amour : l'homme est son image. Un abîme sépare les deux conceptions.

Le récit biblique de la *chute* n'a aucun parallèle dans la littérature assyro-babylonienne. Le mythe d'Adapa créé par Ea, à qui Anou offre l'eau de la vie et qui la refuse, celui de l'arbre ou des arbres de vie, la scène gravée sur un cylindre, dont on a fait argument, et qui semble représenter deux divinités près de l'arbre sacré et à côté le serpent leur protecteur, enfin les taureaux ailés à face humaine, n'ont que des analogies vagues et lointaines avec les récits du Paradis terrestre, de la chute et des chérubins qui en gardent l'entrée.

Plus voisines sont les deux traditions à propos du *déluge :* avertissement divin au héros qui doit y échapper, construction du vaisseau enduit de bitume, entrée dans l'arche de la famille et des animaux domestiques et sauvages, cataclysme, échouement sur un haut sommet, rôle de la colombe et des autres oiseaux, sortie de l'arche et sacrifice : tous ces traits se retrouvent à la fois dans les deux récits. Mais dans leur esprit quelles différences! Dans l'épopée de Gilgamesh, polythéisme et grossièreté des dieux, absence de toute explication à l'origine du cataclysme. Dans la Genèse, sens religieux et moral profond : le déluge est le châtiment de l'humanité corrompue.

Les récits babyloniens étant bien antérieurs à l'existence du peuple hébreu, il est difficile, pour l'histoire du déluge, de ne pas admettre une dérivation dans laquelle l'inspiration divine aurait épuré, corrigé et complété l'ancienne tradition polythéiste, sans doute obscurcie et déformée au cours des âges.

4° Morale et législation. — L'esprit de la religion israélite est aussi l'esprit de la morale et de la législation israélites, comme l'esprit de la morale et de la législation babyloniennes est encore l'esprit de la religion babylonienne.

Si noble que soit la poésie des hymnes, si élevés qu'y apparaissent les sentiments religieux, la nature intime de la piété n'y est pas du tout la même que celle des Hébreux. Le sentiment désintéressé, la louange des dieux pour elle-même et pour eux-mêmes, le pur sentiment de respect, de confiance et d'amour n'existent pas, M. Jastrow le reconnaît, dans le culte assyro-babylonien. Et même on ne remarque pas qu'au cours des siècles aucune épuration ou sublimation ait jamais rapproché la piété babylonienne de celle d'Israël. Dans celle-ci l'idée de sainteté est courante et dérive de l'enseignement primitif sur la sainteté de Iahveh lui-même.

Même distance entre les deux notions de *péché :* les Babyloniens ne sont jamais arrivés à distinguer celui-ci de ses suites. Pour eux maladie et péché, comme pardon et guérison, sont presque toujours synonymes : c'est la crainte servile, sans trace de ferme propos, sans aspiration au mieux idéal.

Dans le *culte* il y a certainement des points communs : les conditions d'admission au sacerdoce, la nature et les qualités exigées des victimes offertes en sacrifice, la nature des offrandes et leur nombre habituel, etc. Mais, par contre, pour ce qui est du *sabbat* que l'on a dit d'origine babylonienne, C. Bezold et J. Nikel ont, chacun de son côté, montré que les textes cunéiformes n'ont jusqu'ici fourni aucune preuve de cette affirmation, tandis que d'autre part le rituel et les caractères du sabbat hébraïque sont entièrement originaux. Pour la fête des *Pourim*, il serait prématuré de se prononcer.

En plus d'un endroit la *législation* mosaïque reproduit des dispositions que l'on trouve déjà dans le Code de Hammourabi et dont plusieurs sont certainement antérieures même à celui-ci. Rien d'étonnant à cela : Moïse sans aucun doute a été loin d'innover inutilement en tout et partout; souvent il a dû se contenter de codifier la pratique correcte adoptée dès longtemps dans le monde sémitique. Dans la législation concernant le mariage, l'adultère, les relations de famille, la justice et les pénalités, les traits communs ne manquent pas. Il ne s'ensuit pas pour autant la certitude absolue d'emprunts directs faits par le législateur mosaïque; mais ces emprunts fussent-ils prouvés que le caractère inspiré des Livres saints n'en serait pas compromis, comme l'a montré le P. F. Prat, *Études*, 5 juillet 1898, t. LXXVI, p. 97.

D'autre part les points de vue des différents législateurs ne se ressemblent en rien : l'un est purement utilitaire et ne vise généralement que la défense de la propriété; l'autre envisage le bien moral. L'amour de Dieu et du prochain, la défense du faible, de l'esclave, de l'étranger, du pauvre, de la veuve et de l'orphelin, qui animent le Deutéronome, n'ont pas d'équivalents en Chaldée. La Loi d'Israël est ainsi infiniment supérieure à la législation de Babylone. Cf. Lagrange, *Revue biblique*, 1903, p. 50-51.

G. Contenau, *La civilisation assyro-babylonienne*, Paris, 1922; L. Delaporte, *La Mésopotamie. Les civilisations babylonienne et assyrienne*, Paris, 1923, excellent travail d'ensemble; Dhorme, *La religion assyro-babylonienne*, Paris, 1910, reste le travail capital. Nos citations de textes babyloniens sont faites d'après les deux ouvrages précédents. Voir aussi A. Condamin, *Babylone et la Bible* dans *Dict. apol.; Manuels*, cités à Histoire des Religions.

P. Fournier.

ASTROLOGIE. — I. Histoire. II. Procédés. III. Doctrine catholique.

I. Histoire. — L'astrologie est un art divinatoire qui fait appel à l'observation des astres et des phénomènes célestes. Le berceau de l'astrologie semble avoir été la Chaldée. Bon nombre d'observations et de réponses des astrologues chaldéens ont été récemment déchiffrées sur les tablettes cunéiformes. Cette astrologie revit dans le poème du dieu Mardouk. Isaïe en

fait mention dans un passage où, prédisant la ruine de Babylone, il annonce que ses astrologues, au lieu de la sauver, périront avec elle :

> De tant consulter es-tu lasse ?
> Qu'ils se lèvent donc, qu'ils te sauvent,
> Ceux qui font la carte du ciel,
> et qui observent les étoiles,
> Et te font savoir chaque mois
> d'où viendront les événements !... Is., XLVII, 13.

L'astrologie est signalée en Chine au début de la dynastie Tcheou, 1122 avant Jésus-Christ. De la Chaldée, l'astrologie passe en Égypte, puis en Grèce. Les astrologues grecs importent leur science en Italie. Elle s'y répand au point que, dès l'an 159 avant notre ère, le préteur M. Cornelius Hispallus croit devoir prendre contre les astrologues un décret d'expulsion. Mais ceux qu'on appelait les mathématiciens ne perdaient pas pour autant leur crédit. Les familles patriciennes avaient des astrologues à gages. Juvénal, Tacite, Suétone, Dion Cassius, Pétrone, disent la passion des Romains, et en particulier des Romaines, pour l'astrologie.

Aussi bien que la magie et les autres pratiques divinatoires, le christianisme combat l'astrologie, d'autant que les priscillianistes et certaines sectes gnostiques mêlaient l'astrologie à leurs spéculations. Avec saint Basile, saint Augustin s'en prend à la folie des *mathematici* qui prétendent enchaîner nos actes aux corps célestes. Il revient sans se lasser à l'argument tiré de l'histoire de Jacob et d'Esaü, deux jumeaux qui naissent sous les mêmes signes et dont les destinées furent si différentes. Dans l'étoile des mages il montre le météore qui obéit à l'Enfant divin loin de commander à l'enfant. *P. L.*, t. XXXII, col. 737 ; t. XXXIII, col. 1061 ; t. XXXV, col. 1821 ; t. XXXVII, col. 29, etc. Saint Léon le Grand, puis le concile de Tolède, en 447, anathématisent les doctrines astrologiques des priscillianistes.

L'astrologie traverse tout le Moyen Age. En 1245, dans son poème didactique l'*Image du Monde*, Gautier de Metz écrit tout un chapitre « Sur la vertu du ciel et des étoiles ». Au XIVe siècle, Pierre d'Ailly, théologien et savant aux idées hardies souvent aventureuses, compose des traités d'astrologie. Dans l'un d'eux, il aurait prédit par des calculs astrologiques de grands bouleversements politiques qui coïncideraient avec l'année 1789. L. Salembier, *Petrus de Alliaco*, Lille, 1886.

Avec la Renaissance, l'astrologie trouve une vogue nouvelle. Beaucoup de princes entretiennent à leur cour des astrologues. On tire l'horoscope des nouveaunés. Au XVIIIe siècle, l'astrologie est loin d'avoir disparu. L'occultisme moderne lui fait encore une belle place : quelques-uns disent : *Astrosophie*.

II. Procédés. — Deux sortes d'astrologies. L'une étudie l'action des astres et des phénomènes terrestres sur les éléments et les phénomènes atmosphériques : c'est l'*astrologie naturelle*. Dans la transmutation des métaux, les alchimistes admettaient que les éléments employés étaient soumis à l'influence des astres. L'autre entend connaître l'action des astres sur la destinée des individus et les événements humains : c'est l'*astrologie judiciaire*, celle qui a exercé le plus puissant attrait sur l'esprit de l'homme.

Il s'agit d'étudier l'action des astres isolés combinée avec l'action des groupes d'astres. Entre les étoiles fixes, on choisit d'abord les constellations que le soleil parcourt dans sa course apparente chaque année. On les répartit en douze groupes : chacun reçoit un nom et est marqué par un signe. Ce sont : le *Bélier*, le *Taureau*, les *Gémeaux*, le *Cancer*, le *Lion*, la *Vierge*, la *Balance*, le *Scorpion*, le *Sagittaire*, le *Capricorne*, le *Verseau*, les *Poissons*. Ainsi fut constitué le *Zodiaque*. Chaque constellation est douée d'un ensemble d'aptitudes, de qualités physiques et morales, de passions, de vertus et de vices. Leur action est fortifiée ou neutralisée par celle des planètes. Les planètes des astrologues sont : le *Soleil*, la *Lune*, *Vénus*, *Uranus*, *Mercure*, *Saturne*, *Neptune*, *Jupiter*, *Mars*. Les « maisons astrologiques » ou « demeures du soleil » sont douze secteurs caractérisés par les propriétés que chaque planète possède grâce à sa position par rapport au méridien et à l'horizon, dans le mouvement diurne. Infinis sont les thèmes astraux formés par la combinaison des actions simultanées dues aux constellations et aux planètes, et représentés par des figures. Entre tous les thèmes qui regardent un individu, on choisit celui qui préside au moment de sa naissance. C'est dans ce thème que les astrologues liront sa destinée. Quelquefois ils prennent pour base le moment de la conception calculé selon la date de la naissance et s'efforcent de reconstituer l'état du ciel tel qu'il était à ce moment.

De nos jours, M. Paul Choisnard a entrepris de donner à l'antique astrologie un caractère scientifique grâce au calcul des probabilités. En multipliant les thèmes astraux et en les comparant entre eux, on chercherait à établir si tel aspect céleste est plus fréquent en tel événement et en telle espèce d'événements qu'en tel autre. Il prétend être déjà en voie de démontrer que la même combinaison du ciel de naissance se répète plus fréquemment entre parents qu'entre individus non parents, que les membres d'une même famille naissent plus fréquemment à la même heure que ne demande la moyenne des heures possibles. *L'influence astrale et les probabilités*, Paris, 1924.

Les astrologues, d'ailleurs, ne se prononcent pas sur le mode d'influence des astres à l'égard des événements humains ou des caractères des individus : effet direct, ou concomitance due à des forces inconnues, toutes les hypothèses sont permises.

III. Doctrine catholique. — Jadis, l'enseignement des écoles soumettait les corps terrestres à l'action des corps célestes. Cela en vertu d'un double principe : les corps immuables régissent les corps changeants ; les corps d'une matière supérieure régissent les corps d'une matière inférieure. Si la science moderne ne nous permet pas de garder ces deux principes appliqués aux relations des astres avec les choses de notre globe, elle admet que le monde entier est un vaste système d'actions et de réactions. Rien ne nous oblige à restreindre au soleil et à la lune l'action exercée par les astres sur notre globe. Cette action peut s'étendre aux autres planètes et aux diverses constellations. Mais si cette action est directe, quoique difficilement mesurable, sur les phénomènes d'ordre physique, tels que l'état de l'atmosphère, la végétation, etc., elle devient indirecte, et atténuée par une infinité d'autres influences, quand il s'agit d'événements humains. La volonté de l'homme ne pourrait être atteinte que par l'intermédiaire du tempérament, des humeurs, de l'organisme, soumise à une action qu'on est en droit de dire infinitésimale. D'autre part, les docteurs catholiques prennent soin de faire remarquer que cette influence, quelles qu'en soient la nature et la portée, doit laisser le champ ouvert à la Providence de Dieu et à la liberté de l'homme, par ailleurs démontrées. Saint Thomas, *Sum. Theol.*, Ia, q. CXV, a. 3, 4. Conséquemment, le ciel de naissance ne saurait avoir rien de contraignant sur la destinée d'un individu.

Alfred Maury, *La magie et l'astrologie dans l'antiquité et au Moyen Age*, Paris, 1862 ; Bouché-Leclercq, *Histoire de la divination dans l'antiquité*, Paris, 1879, t. I ; Paul Flambart *(alias* Choisnard), *Langage astral*, Paris, 1922.

Lucien Roure.

1. ATHALIE, fille du roi d'Israël Achab et de l'étrangère Jézabel, femme du roi de Juda Joram, fait

mourir les princes de la race royale afin de monter sur le trône. Mais le petit Joas échappe au massacre, est élevé dans le temple de Jérusalem et, à l'âge de sept ans, est proclamé roi par le grand prêtre. Athalie est arrêtée dans le temple, où elle est entrée avec la foule, et mise à mort.

J. Bricout.

2. ATHALIE, tragédie. — *Athalie* est bien une « tragédie tirée de l'Écriture sainte ». L'inspiration en est toute biblique, comme dans *Esther*, et le sujet en a été fourni à Racine par le IIe livre des Rois (IVe dans la Vulgate) et le IIe livre des Paralipomènes ou Chroniques. Comme *Esther* encore, *Athalie* fut écrite pour les demoiselles de Saint-Cyr; mais, à la différence d'*Esther*, *Athalie* n'eut d'abord, en 1691, aucun succès, en dépit de Boileau qui la proclamait le chef-d'œuvre de son ami. Heureusement on s'accorda vite à penser que Boileau avait vu juste.

Si nous avions les yeux frais, disait Jules Lemaître, *Jean Racine*, p. 285, 286, *Athalie* nous paraîtrait l'œuvre la plus étonnante de notre théâtre: car elle ne rappelle pas seulement, par l'introduction du chœur, les grandes œuvres d'Eschyle ou de Sophocle; elle les égale sans leur ressembler, par la largeur de l'exécution et par la nature et la grandeur de l'intérêt... Tout dans *Athalie* était nouveau : la participation du chœur à l'action, participation plus étroite que dans la plupart des tragédies grecques; la beauté des « chœurs » eux-mêmes, qui valent moins par l'expression que par le mouvement lyrique; l'action continue (car *Athalie* n'a pas d'entr'actes); la magnificence extérieure du spectacle; la marche impétueuse du drame; le rôle de l'enfant Joas, la terreur religieuse, et ce que Racine appelle, dans *Iphigénie*, « une sainte horreur qui rassure, » Jéhovah étant visiblement le conducteur de l'action :

Impitoyable Dieu, toi seul as tout conduit!

l'amour, sans lequel la tragédie ne se concevait pas auparavant, remplacé par des passions aussi fortes et plus grandes par leur objet; la façon superbement simple dont les caractères sont peints, je voudrais dire « brossés » à larges traits (si bien qu'*Athalie* semble faite, non plus pour un étroit théâtre fermé, mais pour quelque amphithéâtre antique, en plein air); le naïf et imperceptiblement comique Abner; Nathan, gonflé de la haine propre aux apostats; la maternelle et naturelle Josabeth; le joli petit fanatique Zacharie; Athalie, la vieille criminelle fatiguée, devenue hésitante et presque sentimentale; et le terrible Joad, le plus beau type d'entraîneur d'hommes...

Jules Lemaître, ici, *humanise* trop (je veux dire : explique trop humainement, trop naturellement) le caractère et l'action du grand prêtre, comme aussi le merveilleux divin du récit biblique et de la tragédie racinienne. Mais il a raison, quand il ajoute, *op. cit.*, p. 287, qu'*Athalie*, « la plus émouvante des tragédies politiques, » « est encore une tragédie chrétienne, » en ce sens que « ce qui s'agite dans ce drame, ce sont les destinées mêmes du christianisme. » « Songez un peu, écrit-il à ce propos, que Joas est l'aïeul du Christ, et que la restauration de Joas est, en quelque sorte, une condition matérielle du salut du monde. » Tragédie chrétienne, Athalie l'est également par quelques traits qui semblent dater plus de l'Évangile que de l'Ancien Testament et des Psaumes eux-mêmes. Quand, dans le chœur qui termine le premier acte, une voix dit de Dieu :

Il nous donne ses lois, *il se donne lui-même*,

ne croirait-on pas entendre célébrer, dans nos églises, le don de l'eucharistie ?

La compénétration du sentiment patriotique (fait, ici, en grande partie, d'attachement à la dynastie de David) et du sentiment religieux est la première chose qui me frappe, lorsque je lis ou vois jouer *Athalie*. Songez, dit Joad aux lévites,

Songez qu'en cet enfant tout Israël réside.

Or Israël, Sion, Jérusalem, c'est le germe fécond, c'est l'aube prophétique du christianisme, de la religion de l'univers tout entier. Dans la Jérusalem que Joad entrevoit revenant de la captivité, c'est Israël qu'il salue et, du même coup, la capitale du monde sauvée par Dieu.

Quelle Jérusalem nouvelle
Sort du fond du désert brillante de clartés
Et porte sur le front une marque immortelle?
Peuples de la terre, chantez.
Jérusalem renaît plus charmante et plus belle.
D'où lui viennent de tous côtés
Ces enfants qu'en son sein elle n'a point portés ?
Lève, Jérusalem, lève ta tête altière,
Regarde tous ces rois de ta gloire étonnés.
Les rois des nations, devant toi prosternés,
De tes pieds baisent la poussière;
Les peuples à l'envi marchent à ta lumière.
Heureux qui pour Sion d'une sainte ferveur
Sentira son âme embrasée!
Cieux, répandez votre rosée,
Et que la terre enfante son Sauveur.

N'est-ce pas magnifique de fierté patriotique et tout ensemble de foi religieuse ?

Que ce resplendissant avenir soit, de quelque façon, attaché au sort d'un enfant et au triomphe de quelques prêtres, de quelques lévites, voilà encore qui contribue à m'émouvoir. D'une façon générale, qu'est-il de plus saisissant que le contraste pathétique qui éclate dans toute la pièce ? En face ou à côté de ces puissants ou violents caractères de Joad, d'Athalie, de Nathan, c'est la craintive Josabeth, c'est le petit et charmant Joas, ce sont les jeunes filles du chœur. « Des prêtres, des enfants : » l'armée de Dieu ne compte que cela; oui, mais Dieu les soutient, et ils auront raison d'Athalie et de ses soldats.

Dieu des Juifs, tu l'emportes!

devra finalement s'écrier la reine vaincue et condamnée à mort.

Ces contrastes si impressionnants s'expriment de la première scène à la dernière. On les prend notamment sur le vif dans l'interrogatoire, justement célèbre, qu'Athalie fait subir à son petit-fils. Tant de ruse et de cruauté, d'une part, et, de l'autre, tant de faiblesse et de hardiesse candide!

Je prétends vous traiter comme mon propre fils.
— Comme votre fils? — Oui... Vous vous taisez ?
— Quel père
Je quitterais! Et pour... — Hé bien? — Pour quelle mère!

Nous tremblons pour l'innocent agneau. Mais Dieu ne permettra pas à la louve sanguinaire de le dévorer.

Enfin il est pour moi, dans cette admirable tragédie, une troisième cause d'intérêt poignant. *Athalie*, c'est le petit Joas rétabli par Joad sur le trône de David. Et l'histoire nous apprend que Joas, resté bon et fidèle à Dieu tant que vécut Joad, se pervertit dans la suite, pencha même vers l'idolâtrie et en vint à faire lapider le grand prêtre Zacharie, fils de son bienfaiteur. L'Esprit divin le laisse entrevoir à Joad :

Comment en un plomb vil l'or pur s'est-il changé ?
Quel est dans le lieu saint ce pontife égorgé ?

Joad n'en remplit pas moins sa mission. Mais quelle mélancolie s'exhale de pareils tableaux! Plus loin, c'est Joas, sacré roi, qui convie son « frère » Zacharie à venir l'embrasser. Et, pendant qu'ils s'embrassent, Joad, pour qui les voiles de l'avenir se sont levés, de dire à Joas :

Enfant, ainsi toujours puissiez-vous être unis!

Hélas! Nouveau contraste, nouvelle opposition, non plus entre les caractères, mais entre les temps, et tout aussi émouvant.

En définitive, *Athalie*, dont la haute moralité

s'impose, offre également le plus vif intérêt. Aussi ne cessera-t-elle jamais, espérons-le, d'être enseignée à la jeunesse de nos écoles et de figurer au répertoire de nos grands théâtres.

J. Bricout.

ATHANASE. — I. Vie. — Saint Athanase est né de 293 à 298, probablement à Alexandrie, d'une famille grecque d'origine (Athanasios est un nom grec) et chrétienne. Les deux influences chrétienne et grecque se montrent dans sa foi et ses écrits; mais il tient de l'Égypte sa noble indépendance et son indomptable énergie. En 312, semble-t-il, il fut ordonné lecteur, et diacre en 320 par l'évêque Alexandre. Avec lui, il assista, en 325, au concile de Nicée, et, s'il n'y prit pas une part active, observa attentivement ce qui s'y passait. En 328, il fut élu patriarche d'Alexandrie et consacré le 8 juin. Avec lui, l'orthodoxie nicéenne avait trouvé son défenseur, l'hérésie arienne son plus redoutable adversaire. Impossible d'entrer ici dans le détail des événements qui ont rempli sa vie, des attaques auxquelles il a été en butte, des intrigues montées contre lui pour le perdre : c'est toute l'histoire de l'arianisme qu'il faudrait raconter. Dès le principe, il a contre lui les mélitiens (schismatiques égyptiens), et les partisans d'Eusèbe de Nicomédie, qui ont adouci, par politique, l'erreur intransigeante d'Arius, et dont il repousse la communion. Condamné au concile de Tyr, en 335, il est exilé par Constantin, à Trèves, dont l'évêque Maximin le traite honorablement. Constantin meurt le 22 mai 337; Athanase est rendu par Constantin II à son Église, et rentre en triomphe à Alexandrie le 23 novembre 337. Il n'y reste que deux ans. La coalition des eusébiens, soutenue par l'empereur Constance, le force à partir le 19 mars 339. Athanase se rend à Rome, près du pape Jules Ier, qui le réhabilite. Le concile de Sardique (343) confirme cette mesure. Sur l'intervention de Constant, l'empereur orthodoxe d'Occident, Athanase peut rentrer à Alexandrie le 21 octobre 346. C'est alors la décade d'or, dix ans de paix que l'évêque emploie à défendre la vraie foi, à promouvoir partout dans son diocèse et en Égypte la vie chrétienne, à développer les instituts monastiques. Mais Constance devient seul maître de l'Empire en 353 : contre Athanase la persécution recommence. Le 9 février 356, il doit fuir dans les solitudes d'Égypte : là, au milieu des moines qui lui sont tout dévoués, il n'a rien à craindre. Cependant les ariens triomphants se divisent; Julien se soulève contre Constance; ce dernier meurt; Athanase, rappelé par Julien, revient à son siège le 21 février 362. Deux fois encore, il est exilé, par Julien le 24 octobre 362, et par Valens le 5 octobre 365; mais ces exils durent peu. Il rentre définitivement le 1er février 366, et meurt en paix le 2 mai 373. C'est à ce jour, 2 mai, que sa fête se célèbre.

II. Caractère. Appréciation. — Deux qualités caractérisent saint Athanase. C'est d'abord une fermeté à toute épreuve pour soutenir la foi, pour résister à toutes les puissances. quelles qu'elles soient, qui l'attaquent, pour souffrir toutes les persécutions que cette fidélité lui attire. Il a donné sa vie pour faire triompher la doctrine de la pleine divinité du Verbe, du consubstantiel, la croyance en la Trinité orthodoxe : on ne le délogera pas de cette forteresse. Mais toutefois cette intransigeance farouche sur les principes se double chez lui d'un admirable esprit pratique dans les efforts qu'il fait pour atteindre son but. Il ne dédaigne aucun secours humain : toutes les ressources lui sont bonnes pourvu qu'elles soient honnêtes. Il écrit, il se défend, il voyage pour plaider sa cause, il ne s'expose pas inutilement, il fuit quand il est nécessaire; il se gagne des amis, il retient ses partisans trop zélés; il ne craint pas de faire des avances à des adversaires qu'il voit disposés à se rapprocher; il fera même des concessions de formules pourvu qu'on s'entende sur le fond. C'est un chef, au plein sens du mot, qui conduit ses troupes avec art, et qui conserve jusqu'au bout son prestige indiscuté. Sa victoire finale est l'œuvre de la Providence sans doute, mais aussi le résultat de son habile tactique. Et cet esprit pratique paraît encore dans sa théologie. Cette théologie n'a aucune prétention à être une synthèse scientifique. Les dogmes, et même la divinité du Verbe, y sont envisagés toujours dans leurs rapports avec la rédemption, le salut et la sanctification des âmes. Si le Verbe n'est pas Dieu, il n'a pu nous sauver ni nous diviniser : voilà le raisonnement très simple qui revient sans cesse. « Athanase n'est pas un théologien, dans le sens technique du mot. C'est un docteur qui commente le dogme tel que la tradition et l'Écriture le lui transmettent » (Cavallera). — Et de même, Athanase n'est pas un écrivain pour qui l'expression ait une valeur en dehors des choses qu'elle exprime. Son style positif, plein de faits et d'idées, n'a rien d'une rhétorique artificielle et séduisante. Il est fort, clair, précis, logique : c'est le style de l'homme qui plaide sa cause et celle de la vérité par l'histoire et par les textes et qui, en fait d'arguments, accumule surtout les documents et les pièces à conviction.

III. Œuvres. — On ne mentionnera ici que les œuvres les plus importantes. A. Au point de vue dogmatique : 1° les trois *Discours contre les ariens* (le quatrième n'est pas authentique) sur la divinité du Verbe, ouvrage capital, écrit entre 356-362; 2° les quatre lettres à Sérapion sur la divinité du Saint-Esprit (même date); 3° les trois lettres à Épictète, à Adelphius et à Maxime où Athanase précise la doctrine de l'Incarnation (370-371). B. Parmi les œuvres historico-polémiques, indiquons : 1° l'*Apologie contre les ariens*, histoire des années 330-348; 2° l'*Histoire des ariens aux moines* (358), qui couvre les années 335-357; 3° les deux lettres *Des décrets du concile de Nicée* et *De l'opinion de Denys;* mais surtout 4° la *Lettre sur les synodes de Rimini et de Séleucie* (359), qui rapporte toute la suite des formules de foi ariennes. C. Parmi les ouvrages d'édification et d'ascétique, notons : 1° le traité *De la virginité*, qui semble bien authentique, et 2° La *Vie de saint Antoine* (365 environ), dont le succès fut immense. Athanase avait connu personnellement saint Antoine (mort en 356), et son livre était fondé sur des souvenirs vivants. D. Enfin, entre les lettres, il faut mettre à part les *Lettres festales*, sortes de mandements de carême, spécialement utiles pour fixer la chronologie de la carrière d'Athanase.

Œuvres complètes dans Migne, *P. G.*, t. xxv-xxviii. On trouvera de nombreux extraits traduits en français dans F. Cavallera, *Saint Athanase*, Paris, 1908, coll. *La Pensée chrétienne*. La meilleure histoire en français est celle de G. Bardy, *Saint Athanase*, Paris, 1914, coll. *Les saints*. On peut voir aussi E. Fialon, *Saint Athanase*, Paris, 1877.

J. Tixeront.

ATHÉISME. — Dieu seul, en dernière analyse, donne à chaque homme d'être et d'agir. Cette doctrine, supposée ici, sera rigoureusement établie dans l'article Dieu. Mais peut-être se trouve-t-il des hommes qui cheminent dans la vie, sans se soucier, ou peu s'en faut, du devoir moral et de Dieu : athéisme *pratique;* ou même, incertains de son existence : athéisme *théorique ?* L'on rencontre, c'est incontestable, des athées de l'une et l'autre espèce. Après avoir noté que l'athéisme pratique se mesure au degré d'immoralité, bornons-nous, dans cet article, à l'athéisme théorique ou de doctrine. Déterminer quelles sont les diverses espèces d'athées, les raisons de leur athéisme et la situation morale qui en découle, tel est notre but. — I. Athéisme complet. II. Athéisme incomplet.

I. Athéisme complet. — 1° L'athée de doctrine est *complet* ou *incomplet*. L'athée complet ne connaît Dieu, ni en lui-même, comme personne vivante qui a tout créé, qui régit tout en ce monde et qui, dans l'autre, réalisera toute justice, ni dans aucun idéal de vérité, de bonté, de beauté qui s'impose à son esprit et l'inspire. En dehors des enfants, des fous et des demi-fous qui ne sont pas de vrais adultes, l'on rencontre de ces athées, ignorants par ailleurs ou savants, primitifs ou civilisés, parmi les peuplades païennes et dans la chrétienté. Ils usent très normalement de leurs facultés humaines, à l'endroit des intérêts inférieurs. Ils en usent, comme ouvriers ou comme patrons, comme travailleurs manuels ou de la pensée... Ils en usent pour tout ce qui est profane et se maintient au-dessous de l'absolu intellectuel et moral, pour tout ce qui est fait brut ou, comme dirait un comtiste, « positif ». Tout le *scientisme* d'hier et d'aujourd'hui entre dans cette catégorie de penseurs au rabais. En eux, la matière étouffe l'esprit, et le temps bouche l'éternité. Tous les *matérialismes* se pressent ici en cohue : le sensualiste qui s'évertue à réduire l'esprit aux sens, le positiviste qui fulmine contre les chercheurs d'absolu, principalement de l'absolu divin, le phénoméniste qui s'ingénie à vider le monde par nous senti et pensé, de réalité substantielle, le mécaniciste enfin pour qui nos actes spirituels d'intelligence et de volonté ne sont rien de mieux qu'un agencement de molécules.

Que font-ils donc de la conscience, marque révélatrice de ces actes ? Une illusion permanente, un néant d'être qui se pose sur du réel, un « épiphénomène ». En a-t-il eu des idolâtres, ce mot pédant et vide! Épiphénomènes, ce sens intime de la liberté, du devoir, du bien et du mal, de la responsabilité morale. Ce sont là des termes creux, comme le *prétendu spiritualisme* auquel ils doivent de résonner dans le langage des hommes. Parlez-nous, au contraire, de déterminisme intégral, d'entier affranchissement de toute loi morale, d'irresponsabilité... voilà qui est positif.

Aujourd'hui, en France du moins, grâce à l'influence anti-matérialiste d'un J. Lachelier et d'un E. Boutroux, d'un Ollé-Laprune, d'un Delbos et d'un M. Blondel, voire d'un Bergson et d'un Ed. Le Roy, grâce à tout le rayonnement de la pensée catholique contemporaine, le matérialisme brutal est moins bien porté qu'hier. Plusieurs ont résolument abordé au port du théisme, voire du catholicisme; d'autres, en nombre, eux aussi, aiment, disciples dociles de tel maître universitaire, à voiler leur athéisme honteux sous les apparences moins frustes d'un idéalisme subjectiviste. A parler franc, ils sont comme les précédents de purs athées. Athées complets, puisqu'ils ne soumettent leur pensée ni au Dieu personnel, ni à l'idéal. Ils se réclament à outrance de l'idéal, c'est vrai, mais d'un pseudo-idéal qui est leur œuvre et qui relève d'eux, bien loin qu'ils relèvent de lui et, par lui, de Dieu lui-même. C'est là, par exemple, tout le fond de doctrine que M. Léon Brunschvicg exposait, dès 1900, dans son *Introduction à la vie de l'esprit*, à l'usage des jeunes étudiants de philosophie. Quelques citations s'imposent :

« La raison, source d'intelligibilité, est source de vérité... Il nous appartient de créer la vérité par le développement de notre activité interne, » p. 88.

« L'âme est la source de la beauté, et elle en est aussi la mesure, » p. 109 sq.

« Comme il crée la vérité et la beauté, il faut bien que l'esprit crée la moralité... La conscience est fille de la raison, » p. 139-143.

Dans son cinquième et dernier chapitre, l'auteur s'enhardit jusqu'à qualifier d' « imagination matérialiste » la doctrine de l'idéal subsistant, du Dieu vivant et personnel, p. 157-158.

M. Brunschvicg garde, on le voit, les termes de vérité, de beauté, de moralité, de vie religieuse, bref d'idéal, mais il les a vidés de leur substance transcendante. Ce ne sont plus que des produits humains : en leur rendant un culte, lui-même et ses disciples font œuvre d'autolâtrie et s'inclinent devant l'ouvrage de leur propre pensée. Cette doctrine — qu'on me pardonne d'employer ici ce noble mot — cette doctrine exerce sur une portion considérable de la jeunesse universitaire un attrait décevant. Elle attire, par tout ce qu'elle évoque, à son insu, de culture humaine et chrétienne ; elle déçoit, s'étant résolument coupée de ses propres sources, l'absolu et Dieu. Elle sonne implacablement creux.

Mais son auteur y tient toujours et tâche à la répandre de son mieux. Ne vient-il pas, dans la *Revue des cours et conférences*, 1922-1923, de la reprendre et de la diluer à l'intention de la jeunesse étudiante des lycées et collèges ?

« Ce qui fait l'autorité de la loi..., c'est le consentement de soi-même à soi-même..., le jugement de la conscience morale. Le kantisme consacre cette autonomie du respect, » p. 404... « Toute transcendance nous a paru devoir être écartée d'un univers où l'homme prend la vie au sérieux sans se croire le personnage d'une comédie dont les rôles ont été distribués d'avance par un créateur qui en a prémédité le dénouement. C'est donc sur l'homme que nous retombons, » p. 319.

Matérialiste ou idéaliste, l'athéisme complet constitue, au fond, une vulgaire autolâtrie.

2° Quelle est, au juste, la situation *morale* de l'athée complet ? Question grave et difficile, que des récits de convertis peuvent contribuer à éclaircir, sans la résoudre entièrement. D'aucuns, il est vrai, la déclarent absurde, l'expérience morale ne pouvant, à leur sens, sourdre dans une conscience d'homme que moyennant la connaissance explicite et préalable de Dieu législateur et juge de l'humanité. Sans cette connaissance, aucun discernement possible du bien et du mal, aucune perception du devoir, aucune conscience morale même rudimentaire. On pourra être adulte d'âge, savant même, on ne sera point adulte de conscience. Quiconque aura, sa vie durant, été dépourvu de la connaissance explicite du vrai Dieu, sera, par le fait même, resté « adulte-enfant ». Jamais il n'aura pu désobéir, en rien, à la voix impérative du devoir, car jamais il n'aura perçu cette voix. — Alors ? — Alors, la question de la moralité de l'athée perpétuel ne se pose pas. Qu'il soit, par ailleurs, ignorant ou savant, disciple ou maître, sujet ou chef dans l'État, il n'importe; serait-il une sommité dans le royaume des lettres, des sciences et de la philosophie, grand bienfaiteur ou insigne malfaiteur social, cela ne fait rien à l'affaire, du moment qu'il n'est pas parvenu à une connaissance explicite du vrai Dieu, il faut l'assimiler à l'enfant ou au fou perpétuel. S'il a été baptisé, il ira au ciel, sinon, aux limbes .

Telle est, en substance, la doctrine exposée par le cardinal Billot, justement préoccupé de trouver enfin une solution générale au problème si captivant du salut des infidèles. Voir les *Études* des 20 octobre 1919; 20 janvier, 5 avril, 20 août, 5 et 20 décembre 1920; 5 mai et 20 novembre 1921; 5 septembre 1922. Elle a été abondamment discutée et diversement jugée par les publicistes catholiques. Voir Billot. Nous ne croyons pas, quant à nous, pouvoir en invoquer ici le principe fondamental, c'est à savoir la nécessaire et complète irresponsabilité morale de l'athée perpétuel, quel qu'il soit. Nous n'envisageons, pour le moment, que les athées complets, et nous pensons que la question se pose de leur situation morale. A quel moment précis se pose-t-elle ? Dès le premier usage des facultés

spirituelles, de la raison ? S'il en était ainsi, il n'y aurait jamais, dans l'athéisme, de *phase négative*. Or l'ensemble des théologiens, d'accord avec les données de l'expérience, admet cette phase. Il peut arriver et il arrive que, soit influence du milieu, soit hérédité fâcheuse, soit enseignement radicalement neutre, soit pour toutes ces causes réunies, l'adulte normal, c'est-à-dire capable de raisonner droit et d'agir avec libre arbitre, vive plus ou moins longtemps, sans être amené à se poser le problème du vrai Dieu. C'est le cas de l'athée *négatif*. Mais, un jour ou l'autre, chez tout adulte vrai, c'est-à-dire suffisamment développé pour diriger sa vie profane, le sens moral s'éveille et s'accroît jusqu'à déclencher le sentiment de vraie responsabilité. Et ce sens *explicite* du devoir moral enveloppe déjà une conviction de Dieu, *implicite* tout d'abord, mais qui, à la lumière de la réflexion, deviendra explicite, si la volonté perverse n'offusque pas le regard de l'intelligence. L'athée négatif et complet d'hier sera devenu le théiste d'aujourd'hui. La divine Providence, alors, par les voies connues de la théologie ou par des voies dont elle se réserve le secret, le conduira, de proche en proche ou bien d'emblée, jusqu'à la foi qui sauve. Mais, si, au moment où s'amorçait dans l'esprit adulte, le problème du vrai Dieu, la volonté a pesé en mal sur l'intelligence, si, surtout, cette ruineuse influence s'est renouvelée au point de devenir habituelle, alors l'option s'est faite contre Dieu. L'athée *négatif* s'est mué en *positif; sceptique*, s'il se contente de douter de Dieu, *agnostique*, s'il le déclare inconnaissable, *dogmatique* enfin, s'il affirme sa non-existence.

Mais, réplique-t-on, l'option dont vous faites état est absurde, car la perception explicite du devoir moral présuppose la connaissance explicite de Dieu comme législateur et maître. — Cette objection paraît invincible à plusieurs, notamment à tous ceux qui, en pratique du moins, ne connaissent que le raisonnement déductif. Ils semblent n'avoir pas remarqué ce caractère commun à toutes les preuves de Dieu, qu'est le passage intellectuel de l'implicite à l'explicite, par exemple, de l'affirmation d'un devenir dans laquelle est impliqué l'acte pur à l'affirmation explicite de l'acte pur, de l'affirmation d'un commencement d'être qui enveloppe la cause première à l'affirmation explicite de cette cause, de l'affirmation d'une réalité contingente qui requiert l'être nécessaire à l'affirmation formelle de l'être nécessaire... C'est par la même dialectique que nous montons de la conscience du devoir moral qui implique Dieu, n'étant explicable que par lui, à l'affirmation explicite et formelle de Dieu, législateur et maître. Voir Dieu. — On réplique : La conscience ou affirmation absolue du devoir suppose l'affirmation absolue de Dieu comme maître absolu. — Réponse : Je n'en verrai explicitement la raison suffisante adéquate que lorsque je serai à même d'affirmer explicitement l'existence de ce dernier, soit, mais je puis prendre conscience explicite du devoir avant de connaître l'entière raison suffisante de ce fait intérieur qu'est le devoir. — Du moins faut-il, si je m'affirme tenu en conscience de poser tel acte, que j'en perçoive nettement un motif immédiat et absolu. — D'accord, et c'est ce qui a lieu. Je dois, par exemple, respecter, aimer et secourir mes parents parce que cela s'impose; je dois éviter de les mépriser, de les haïr et de leur nuire, encore parce que cela s'impose. Et je vois d'emblée que cela s'impose, comprenant, tout ensemble, ce qu'ils sont et ce que je suis. Et si j'obéis aux intimations nettes et absolues du devoir, bientôt, en moi, la lumière grandira; je ne percevrai plus seulement leur motif immédiat, l'idéal participé qui s'y fait jour, je monterai jusqu'à la connaissance du motif suprême et du pur idéal, Dieu. De l'affirmation morale à celle de Dieu, la voie est sûre. Alors seulement, le fait du devoir sera, pour moi, entièrement tiré au clair.

Avec saint Thomas d'Aquin et l'ensemble des scolastiques, avec la morale unanimité des hommes dignes de ce nom et que n'égare point l'esprit de système, nous pensons qu'un *minimum* de moralité, distinction entre le bien et le mal, sentiment du devoir et de la responsabilité, est le lot de tout adulte humain, c'est-à-dire de tout homme conscient et maître de ses actes. C'est requis pour l'obtention humaine de la fin dernière, et Dieu, infiniment sage et bon, se doit de le fournir à chacun; c'est requis pour le salut surnaturel des adultes, et Dieu, voulant les sauver tous, se doit de leur ménager les moyens indispensables : *Facienti quod in se est, Deus non denegat gratiam*. Est-il besoin de noter que dans l'ordre actuel de Providence, fin dernière et salut surnaturel, c'est tout un ?

Nous voici donc à même de conclure. L'athée *complet* ne saurait, sans culpabilité grave, de sa part, rester tel jusqu'au bout. Il a, pour trouver Dieu, le chemin moral qui semble bien le plus accessible à la plupart des hommes. Au surplus, d'autres voies s'offrent à lui; en somme, toutes celles des ouvrages classiques de théodicée : le devenir du monde, l'ordre qu'il révèle, notre essentiel désir de la béatitude, le caractère absolu de nos jugements certains, et, pour tout renfermer en un moyen terme fondamental, la note de participation ou de contingence qui se manifeste en tout ce que nous connaissons de ce monde sensible et spirituel. Sans doute, ces considérations ont peu de prise sur des esprits déjà imbus de préjugés matérialistes (voir un cas très significatif dans W. James, *L'Expérience religieuse*, trad. Abauzit, p. 78) et subjectivistes. Mais l'œuvre de déformation intellectuelle n'a pu s'accomplir en eux, sans qu'à un moment ou à l'autre, souvent même, sans doute, leur fidélité aux intimations de conscience n'ait gravement fléchi. Au reste, tant que dure cette vie d'épreuve, rien n'est désespéré, Dieu ayant dans les âmes les plus rebelles des entrées dont nous n'avons aucun soupçon. Gardons-nous de limiter trop ses possibilités.

II. Athéisme incomplet. — Pour tout adulte véritable, c'est-à-dire, redisons-le, pour tout homme conscient et maître de ses actes, l'option pour ou contre le vrai Dieu s'impose, un jour ou l'autre, nous venons de le voir. Si, par suite d'infidélités répétées au devoir moral, c'est l'option contre Dieu qui prévaut, il échoue dans l'athéisme *positif;* dans le cas contraire, il devient *théiste*. Mais, entre l'athéisme complet et le théisme complet, il y a place pour une phase *intermédiaire* et *temporaire*, celle du semi-théisme ou, ce qui revient au même, de l'athéisme incomplet. L'athée incomplet, plus apparent que réel, a coutume de soumettre sa pensée à un idéal de vérité, de justice, de beauté ou de bonté. Cet idéal, il est vrai, ne lui apparaît pas sous les espèces du Dieu vivant et personnel décrit par le spiritualisme traditionnel. Cet idéal néanmoins le domine et l'inspire, il domine et inspire, en droit absolu, pense-t-il, toute l'humanité; il est *transcendant*. En fait, cette notion de l'idéal implique logiquement celle du vrai Dieu. Mais, soit déformation intellectuelle, soit méprise sur le concept classique du vrai Dieu, les écailles tardent à tomber des yeux de notre semi-athée. Sa mentalité, bien supérieure à celle de l'athée complet, renferme quelque chose de plusieurs éléments essentiels à la moralité humaine : distinction entre le bien et le mal, sens du devoir et de la responsabilité. Ce semi-athée ou semi-théiste croit à une survie, mais quelle survie ? Sera-t-elle personnelle, proportionnée à la valeur morale de la vie présente et irrévocablement fixée à la mort ? Il manque là-dessus de certitude. Il ignore surtout que la suprême option de cette vie, portant sur tel ou tel point fondamental, commandera le bonheur ou le malheur de l'au-delà. Et cepen-

dant, ces points essentiels de doctrine doivent être connus de l'homme adulte pour qu'il soit vraiment responsable de son éternité. Dieu, dès lors, se doit de les lui manifester. Il le fait donc, avant l'entrée dans l'au-delà, pour chacun. Par secours providentiel, ou illumination strictement surnaturelle, avec ou sans le ministère d'un prêtre; il importe peu. Il suffit que certitude s'ensuive sur le vrai Dieu et la fin dernière; car alors l'option décisive peut se faire. Quand et comment Dieu se manifeste-t-il ainsi, en pleine lumière, aux semi-athées dont il vient d'être question ? C'est son secret, et celui des bénéficiaires, fidèles ou infidèles, de ses secours. Quelque chose seulement de ce secret perce, parfois, dans tels et tels récits de conversion livrés au public.

Conclusion. — L'athée, qu'il soit complet ou incomplet, reste négatif, tant que, pour lui, ne s'est pas nettement et obligatoirement posé le problème du vrai Dieu. Il peut se poser et se résoudre d'emblée ou lentement, mais il est nécessaire qu'il se pose, un jour ou l'autre, et, un jour ou l'autre aussi, se résolve. Seulement, l'homme peut abuser des moyens à lui offerts et résoudre par la négative, ou déclarer définitivement pendant, ce problème qui, de soi, ne comporte qu'une solution affirmative. Laissée à sa pente, à plus forte raison, soutenue et lancée par un bon moral, l'intelligence aurait trouvé Dieu et ne se serait arrêtée dans sa marche au vrai qu'après découverte de la vérité catholique. Mais, par suite de lâchetés volontaires, l'énergie intellectuelle a faibli, la recherche s'est faite plus molle, la saveur du vrai a perdu de son mordant. L'esprit, lamentablement démantelé, s'est fixé aux seules objections, dominé par une volonté mauvaise, et, ainsi, se sont peu à peu élaborées les formes sceptiques, agnostiques ou dogmatiques de la désastreuse solution négative.

Les objections abondent : Dieu n'existe pas, car le mal existe, car la création répugne ainsi que la coexistence du fini et de l'infini, car les théistes, voire les catholiques, restent vicieux, car notre pensée n'atteint que les phénomènes. La théodicée, Kant l'a définitivement établi, fourmille de pseudo-arguments et d'antinomies... (Réponses à l'art. Dieu).

La vérité-Dieu étant d'ordre moral et d'évidence seulement médiate peut, sous la pesée aveuglante de la volonté, être formellement niée par l'intelligence. Négation erronée et, au moins dans ses causes, gravement coupable. Sceptique, agnostique ou dogmatique, le refus intellectuel d'adhérer au vrai Dieu ne peut se muer en certitude, n'y ayant de certitude que du vrai. Mais, à défaut de certitude, l'athée positif pourra, à force de mauvaise volonté, s'endurcir de plus en plus dans son erreur. Le mal en deviendra moins aisément guérissable; néanmoins, il y a lieu, tant que dure l'épreuve, de compter sur l'inépuisable et toute-puissante miséricorde de celui que saint Jean a défini : l'Amour.

Outre les manuels courants de théodicée et de théologie, F. Le Dantec, *L'athéisme*, Paris, 1920; X. Moisant, *La psychologie de l'incroyant*, Paris, 1908, et l'art. *Athéisme* du *Dict. apologétique*. On recommande tout particulièrement, à cause du souci qui s'y révèle de faire progresser la question, l'art. du P. Claeys-Bonnaert, dans la *Nouvelle revue théologique*, avril 1921: *Tous les athées sont-ils coupables ?* Lire aussi dans A.-D. Sertillanges, *Les sources de la croyance en Dieu*, Paris, 1923, 17e édit., le chap. *Pourquoi Dieu ne serait-il pas?*

B. Romeyer.

ATHÉNAGORE, apologiste grec du IIe siècle, dont ni Eusèbe ni saint Jérôme n'ont fait mention, n'est un peu connu que par un fragment de l'*Histoire chrétienne* de Philippe de Side, qui écrivait vers l'an 430. C'était un philosophe d'Athènes, d'abord païen, qui se convertit en lisant les Écritures, suivit peut-être quelque temps les leçons de l'École catéchétique d'Alexandrie, et adressa à Marc-Aurèle et à Commode une supplique en faveur des chrétiens. A cet ouvrage il en ajouta bientôt un autre *De la résurrection des corps*. On ignore quand il mourut. Il n'a jamais été l'objet d'aucun culte. Ces trop maigres renseignements peuvent être heureusement un peu complétés par ceux que fournit la lecture des ouvrages d'Athénagore. On en retire l'impression que c'était un esprit vigoureux, net et précis, méthodique, un peu sec et d'une imagination volontairement châtiée, un chrétien fermement convaincu, mais plein de confiance d'ailleurs dans la valeur de la raison. « Son raisonnement toujours fort adopte volontiers la forme du dilemme... sa phrase pleine, touffue, abonde en idées et en renseignements : il faut le lire lentement, presque le méditer. » — Nous possédons, avons-nous dit, deux ouvrages d'Athénagore. La *Supplique pour les chrétiens* peut passer pour le type de l'apologie au IIe siècle. Elle date exactement de 177 ou 178, et réfute successivement les trois chefs d'accusation contre les chrétiens. D'abord l'accusation d'athéisme, c'est-à-dire de ne pas adorer les dieux de l'Empire : les chrétiens adorent le vrai Dieu, et, s'ils négligent les dieux officiels, c'est que les dieux du paganisme n'en méritent pas le nom, IV-XXX. L'accusation d'immoralité et d'inceste est encore une calomnie : toute la conduite des chrétiens proteste contre ce reproche, qui serait plus justement adressé aux païens, XXXI-XXXIV. Et quant à l'accusation d'anthropophagie, de festins de Thyeste, comment peut-on la lancer contre des hommes qui fuient même les combats du cirque et qui croient en la résurrection de la chair, XXXV, XXXVI ? Non : les chrétiens ne sont ni des impies ni des gens sans aveu : ce sont des sujets fidèles dont on doit respecter la croyance, XXXVII, XXXVIII. Bossuet regardait cette apologie comme « une des plus belles de la religion chrétienne. » Les chapitres 10, 12, 24 contiennent d'importants témoignages sur la Trinité. — Le traité *De la résurrection des corps* suivit de près l'apologie, qui l'annonce au chapitre XXXVI. C'est une œuvre toute philosophique. Athénagore, discutant contre les païens, ne tire aucune preuve de l'Écriture, et fait valoir uniquement les arguments de la raison naturelle. Il réfute d'abord, I-X, les objections que l'on fait contre la résurrection des corps et établit que celle-ci est possible; puis, XI-XXV, il montre que cette résurrection est postulée par l'unité de la personne humaine, et qu'il est juste que le corps, qui a participé aux mérites ou aux fautes de l'âme, soit récompensé ou puni avec elle : d'où il conclut que cette résurrection existe. Le raisonnement est bien mené ; mais on peut se demander si, en l'absence de toute révélation, la philosophie seule pourrait aller au delà d'une haute convenance et établir avec certitude le fait de la résurrection de la chair.

On trouvera dans Migne, *P. G.*, t. VI, une édition d'Athénagore avec trad. latine. Plusieurs fragments ont été traduits en français par J. Rivière, *Saint Justin et les apologistes du second siècle* (*La pensée chrétienne*) Paris, 1907.

J. Tixeront.

ATHÈNES. — Ce que nous venons demander à Athènes, c'est la forme concrète d'un idéal, son expression profonde à quoi concourent en même temps la nature et l'œuvre de l'homme; c'est le spectacle d'une forme du beau dans l'harmonie de son milieu natal.

A l'abri du rempart naturel formé par le confluent du Céphise et de l'Ilissus, dans une plaine accidentée de collines rocheuses, rafraîchie par les brises marines et abritée par des montagnes des vents rudes du Nord et de l'Ouest, sur le rocher de l'Acropole, fut fondée l'antique Cécropia. Thésée, qui régna sur elle de 1256 à 1225 avant Jésus-Christ, réunit, dit-on, tous les petits États de l'Attique en un seul et leur donna le nom

d'Athènes, c'est-à-dire les Athénas, les lieux réunis dans le culte national de la déesse Athéna.

On connaît la légende d'après laquelle le privilège de donner un nom à la ville aurait été disputé à la fille de Zeus par Poseïdon, dieu des mers. Voulant avoir tous les droits à la reconnaissante piété des habitants, celui-ci, frappant la terre de son trident, en fit surgir une source salée symbolisée par le cheval impétueux. Athéna, d'un coup de lance, donna naissance à l'olivier et se vit attribuer la victoire, ayant fait le don le plus utile à l'homme; mais les Athéniens gardèrent pieusement avec l'olivier sacré le creux de rocher rempli d'eau qu'ils appelaient la mer Erechthéis.

Ce n'est pas ici le lieu de retracer les péripéties de l'évolution d'Athènes; l'histoire de la civilisation antique est dominée de ce grand nom. Notre culture et notre art ont eu là leur berceau et sont profondément marqués de cette empreinte; mais la période glorieuse par excellence, celle qui nous a laissé les plus nobles et les plus magnifiques témoins, c'est le v^e^ siècle avant notre ère, avec Périclès et Phidias.

Les guerres médiques avaient fait d'Athènes un monceau de ruines. Sur l'Acropole, devenue peu à peu sanctuaire après avoir été citadelle, les petits temples de tuf enluminé, l'Hecatompédon de Pisistrate, les statues archaïques aux yeux bridés et au sourire charmant, tout n'était que décombres; mais la ville allait renaître de ses cendres; une floraison magnifique de toutes les branches de l'activité humaine s'annonça de toutes parts; Eschyle et Sophocle écrivirent leurs tragédies, Cratinus ses comédies, Cimon fit restaurer le Theseion que décora le pinceau de Polygnote, enfin Périclès et Phidias amenèrent à leur plein épanouissement la magnificence et la gloire de la cité.

Avant même l'instant ardemment désiré où nous aborderons à la terre des arts, du golfe Saronique au « sourire innombrable », nous voyons se découper sur le ciel de turquoise le rocher de l'Acropole et son diadème de marbre; les colonnes aériennes du Parthénon et de l'Érechthéion, toujours nobles et belles en leurs proportions sveltes et leur blancheur dorée, ne sont plus que des ruines, mais nous y retrouvons cet effet de libre élégance qui devait s'élever de l'édifice entier.

Ce n'est pas seulement avant l'explosion de 1687, provoquée par un boulet trop bien dirigé sur le Parthénon converti par les Turcs en poudrière, qu'il faut s'imaginer le temple, c'est à l'époque où il était dans son intégralité l'expression de la pensée qui l'avait conçu et le temple officiel du culte de la cité pour sa déesse; c'est à l'époque où se déployaient devant ses portiques les cortèges pompeux des Panathénées. Depuis le roi Erechtonius, la fête créée pour honorer Athéna et commémorer sa victoire sur le géant Aster se renouvelait tous les ans. Thésée en avait fait la fête nationale, l'archonte Hippoclide l'avait réglementée au vi^e^ siècle. Périclès y ajouta les jeux-musiques. Tous les quatre ans, elle revêtait un caractère de solennité particulier et se nommait alors « Grandes Panathénées ». C'est pendant les grandes panathénées de l'an 438 avant Jésus-Christ que fut inauguré le Parthénon. Tout en contemplant l'auguste ruine, nous évoquons la fête telle qu'elle se poursuivait quatre cents ans avant notre ère.

Après trois jours de jeux et de concours de toutes sortes, la ville entière prend part à une procession. En tête, les pontifes, puis les jeunes filles des nobles familles, les députés des nations alliées, les métèques portant des vases d'or et d'argent ciselé, les athlètes à pied, à cheval ou sur leur char; les sacrificateurs, les victimes; enfin, la population. Tous portent des habits de lin fin sans teinture.

Dans la ville, ayant fait le tour de l'Eleusinion, longé l'Acropole au nord et à l'est, on s'arrête devant l'Aréopage et l'on détache du mât où il était accroché le voile safran tissé et brodé pour la déesse par les jeunes filles des familles sacerdotales. La procession contourne le bastion de l'Athéna Niké, temple en miniature menu comme une châsse avec ses sveltes colonnes ioniques, sa frise de bas-reliefs continus où se déroulent les épisodes des guerres médiques et où la déesse, au sein d'une assemblée des dieux, consacre le trophée de la victoire.

La balustrade de marbre qui sert de parapet à la plate-forme du pyrgos, présente sur une hauteur d'un mètre environ une frise à fort relief qui surplombe la voie sacrée. Partout on y voit des Victoires : Victoire couronnant un trophée... Victoires conduisant un taureau au sacrifice... et l'une des plus délicatement gracieuses, la Victoire rattachant sa sandale; figures juvéniles moulées par le voile transparent des tissus, où la nature est ennoblie par le rythme, et qui rappellent l'art de Phidias non sans qu'un charme plus voluptueux n'indique toutefois une époque un peu plus récente.

Ici, dit la légende, Egée vint épier le retour de Thésée et se précipita du haut de la tour à la vue de la voile noire.

Ici, la déesse représentée sans ailes, d'où son nom de « Victoire aptère », restera fixée parmi ses fidèles.

Une vaste rampe en pente douce donne accès aux Propylées, entrée monumentale et accueillante de l'Acropole. L'ordre ionique et l'ordre dorique s'y côtoient; l'aile droite au portique dorique est enrichie d'une décoration due au pinceau de Polygnote. Au centre, sous des plafonds de marbres aux caissons bleus constellés d'étoiles d'or, passe la voie sacrée. Malgré l'aile gauche rétrécie et la façade regardant l'Acropole inachevée, c'est l'orgueil d'Athènes et la gloire de Mnésiclès que ce monument dont l'architecture fait toute la beauté, dont les travaux ont duré cinq ans et qui n'a pas, dit-on, coûté moins de 2 012 talents (12 millions de francs).

Après les Propylées, voici des temples, des trésors, des statues. La colossale « Athéna Promachos » en bronze, de Phidias, se dresse tout armée, prête au combat, puis, de chaque côté de la voie, le Parthénon et l'Erechthéion.

Le Parthénon, exécuté d'un seul jet, sans retouches, tel que le conçurent Périclès et Phidias, est l'écrin merveilleux de la merveilleuse Athéna Parthénos d'or et d'ivoire où Phidias personnifia la perfection suprême et éternelle, la Sagesse divine. Colossale, debout, dans les plis droits de son peplos d'or, la main gauche posée sur le bouclier où s'abrite le serpent Erichtonios et maintenant sa lance, la main droite soutenant une victoire d'or et d'ivoire, casquée, l'égide sur la poitrine, la vierge pensive dresse dans la pénombre de la cella son pur profil d'ivoire. Mais le temple grec est la demeure mystérieuse de l'idole : il est interdit à la foule des fidèles, et le cortège n'en peut admirer que les beautés extérieures.

Exhaussé sur sa terrasse et son haut soubassement, majestueux dans ses proportions magnifiques, le Parthénon est, par rapport à sa longueur, plus large de façade que la généralité des temples doriques. Sous ses frontons triangulaires aux sculptures polychromées, sont huit belles colonnes annelées aux chapiteaux sans ornements. Entre les triglyphes situés au-dessus de chaque colonne et de chaque entrecolonnement, les métopes retracent, tout autour du monument, les luttes fabuleuses où Pallas soutint les héros contre leurs ennemis. Derrière les colonnes, après un étroit péristyle, se dresse le mur du sécos avec le magnifique diadème de sa frise ionique, bandeau continu de bas-reliefs enveloppant l'idole du sanctuaire d'un hommage constant. Chaque partie du cortège peut s'y

reconnaître : c'est la procession elle-même qui est ici représentée, s'avançant en deux files parallèles et correspondantes le long de l'édifice et se rejoignant sur la façade est, où, devant l'assemblée des dieux, Athéna reçoit le péplos sacré.

Sur un développement de 160 mètres, plus de 350 figures humaines, plus de 125 figures de chevaux rendent les aspects les plus variés de la vie, l'attitude de chacun, son rôle dans la cité : jeunes cavaliers caracolant, jeunes filles aux draperies harmonieuses, à l'expression de bonheur calme et de jeunesse impérissable. C'est, dans l'éclat du marbre pentélique, la beauté d'Athènes fixée pour l'éternité.

Ce n'est pas ici, cependant, qu'aboutit la procession solennelle. De l'autre côté de la voie sacrée, sur l'emplacement des plus anciens sanctuaires de la ville, est le nouvel Erechthéion construit par Nicias. La mer Erechthéis, don de Poseidon-Erechthée à la ville, la marque dans le roc de son coup de trident, l'olivier d'Athéna, le serpent sacré, le tombeau de Cécrops, y sont conservés; mais la relique sainte par excellence, vers laquelle se dirigent les vœux et l'hommage de cette foule brillante, c'est le vieux Xoanon en bois d'olivier, où la déesse est honorée sous le nom d'Athéna Polias, c'est-à-dire protectrice de l'acropole, de la ville.

Devant la temple ionique aux gracieuses et légères colonnes, aux ornements délicats brodant la base et la crête des murs, à la frise merveilleuse et riche où quelque cortège sacré se détache en appliques de marbre blanc sur un bandeau bleu de marbre d'Eleusis, les pontifes s'arrêtent, et le voile sacré est solennellement remis à la déesse, au milieu de l'allégresse générale, dans une apothéose de lumière et de beauté.

Mais cette vie, cette pensée, cette civilisation ne sont plus : les lettres et les arts nous les ont seuls fait connaître et les fêtes évoquées sont celles d'un passé à jamais détruit. Reconnaissons toutefois que parmi les cités païennes celle qui sut porter son culte et son amour à la pure sagesse et trouver des accents si nobles et si beaux, a mérité de se survivre dans la mémoire des hommes.

Vers le Parthénon ruiné qui toujours s'affirme comme le seigneur de l'enceinte jonchée de marbres éclatants, l'Erechthéion délicat et charmant, quoique alourdi par les restaurations, tourne toujours le chœur incomparable de ses caryatides, virginales servantes de la déesse, immobilisées devant la voie sacrée pour la dernière halte de processions abolies; mais ses murs sont démantelés, ses frontons ne sont plus.

Convertis en églises par les Byzantins, qui d'ailleurs multiplièrent dans la ville les petits oratoires à coupoles que nous y voyons encore, convertis en mosquées par les Turcs, les temples athéniens ne sont plus que des ruines; mais leur aérienne et noble beauté met au front de l'Athènes moderne une poétique splendeur.

Carletta Dubac.

ATTENDE. — Chant de carême, qui remonte à peine à un siècle et dont la mélodie a été déterminée par celle du *Rorate*, plus vieux de deux cents ans. Comme le *Rorate*, l'*Adeste*, l'*O filii*, l'*Attende* est très aimé des fidèles; ceux-ci en redisent volontiers le refrain plaintif, au premier mot duquel il doit son nom : *Attende, Domine, et miserere, quia peccavimus tibi.* « Écoutez-nous, Seigneur, et ayez pitié, parce que nous avons péché contre vous. » La trame des cinq strophes est tissée d'expressions bibliques, des plus expressives et des plus touchantes. Le pécheur malheureux crie pitié, et le Seigneur le presse tendrement de revenir à lui. Rien que les premiers mots de chaque strophe suffisent à indiquer le sens et le mouvement de cet émouvant dialogue entre l'âme et son Dieu : *Recordare, Domine, quid acciderit nobis* (Souvenez-vous, Seigneur, de ce qui nous est arrivé). — *Contristati sumus in exercitatione nostra* (Nous nous sommes attristés sous le poids de nos misères). — *Cor contritum et humiliatum ne despicias, Domine* (Ne méprisez pas, Seigneur, le cœur contrit et humilié). — *Audi, populo meus, et considera* (Écoute, ô mon peuple, et réfléchis). — *Revertere, revertere ad Dominum Deum tuum* (Reviens, reviens au Seigneur ton Dieu).

La dernière strophe est on ne peut plus impressionnante, texte et mélodie :

Revertere, revertere ad Dominum Deum tuum; et auferam jugum captivitatis tuæ; redimam te; lavabo iniquitates tuas in sanguine meo, et ero Victima tua et Redemptor tuus. — « Reviens, reviens au Seigneur ton Dieu; et moi-même je te délivrerai du joug de ta captivité; je te rachèterai; je laverai tes iniquités dans mon sang, et je serai ta Victime et ton Rédempteur. »

Quel chrétien pourrait rester sourd à un appel aussi pressant qu'affectueux ? Quel chrétien pourrait refuser à un Dieu si bon la confession et la communion pascale que l'Église exige de ses enfants ?

Je n'ai parlé que de l'*Attende* qui seul, jusqu'ici, est connu de la plupart des fidèles. Mais ils apprendront vite à goûter pareillement l'*Attende* que publient les recueils de chant grégorien.

J. Bricout.

ATTENTION. — I. Le phénomène et ses formes principales. II. Le jeu psychologique et physiologique de l'attention. III. Les théories explicatives. IV. Rôle de l'attention.

I. Le phénomène et ses formes principales. — C'est un fait que les éléments simultanés de notre donné de conscience ne présentent pas tous d'ordinaire le même relief. Hors les cas exceptionnels où, par suite d'un état de lassitude, d'indifférence, de demi-somnolence ou de rêverie, nous nous laissons aller sans réagir au flux vague des impressions qui se succèdent, le regard de l'esprit se trouve normalement centré dans le champ de la conscience sur un objet, un groupe d'objets ou un aspect des objets, ou encore sur le jeu d'une de nos fonctions qui nous absorbe tout entiers et draine à son profit le meilleur de notre activité. Le reste ne disparaît pas, mais pâlit, s'estompe, refoulé dans la pénombre, vaguement reconnu, à peine surveillé, plus ou moins complètement abandonné à l'habitude, à la subconscience, à l'automatisme. Cette *concentration de la conscience* sur un objet ou sur une fonction, qui leur donne d'émerger ainsi avec une netteté et une précision toutes particulières et qui en fait, pour l'instant, le point d'application privilégié de notre activité psychique, est ce que l'on appelle l'attention.

Les formes de l'attention sont multiples.

1° Au point de vue de l'intensité d'abord, l'attention se rencontre à tous les degrés depuis l'état que l'on est convenu d'appeler *attention dispersée*, qui est en réalité une *inattention*, jusqu'à un état de concentration maximum variable selon les individus et les circonstances. L'état d'*attention concentrée* se manifeste lui-même sous deux aspects bien distincts, selon que l'attention s'exerce sur un objet présent ou qu'elle consiste au contraire dans l'orientation des forces psychiques vers un objet que l'on attend, que l'on prévoit, que l'on craint ou que l'on désire, que l'on cherche à saisir : c'est alors le cas particulier de l'*attention expectante*, où l'on est tout yeux, tout oreilles, où il arrive que l'on dise : Je regarde et je ne vois pas.

2° D'après son mode d'appel, l'attention se distingue en *attention spontanée* et en *attention réfléchie ou volontaire*. L'attention sera spontanée, si elle s'éveille automatiquement en vertu d'un intérêt actuel provoqué chez le sujet par l'objet. Elle se subdivise en *attention primitive*, si l'intérêt procède d'une tendance primitive : telle l'attention du chat à la souris; et en *attention secondaire ou dérivée*, si elle naît de préoccupations,

d'habitudes acquises : telle l'attention de l'animal dressé ou encore celle du professionnel aux choses de son métier. L'attention sera au contraire réfléchie ou volontaire, si elle s'applique à un objet qui ne nous offre qu'un intérêt indirect, éloigné, perceptible à la seule réflexion, en conflit avec d'autres, et si elle suit une délibération de la volonté.

3° Toutes les fonctions psychiques sont susceptibles de cette modalité de l'inattention ou de l'attention soit spontanée, soit volontaire. On parlera donc d'*attention sensorielle :* voir n'est pas regarder ; d'*attention imaginative,* remarquable surtout comme attention expectante sous la forme des préperceptions, c'est-à-dire des hypothèses imaginatives, des schèmes par lesquels nous allons au-devant de la perception et qui nous servent à déchiffrer le donné sensible ; d'*attention intellectuelle :* observation, réflexion, méditation, contemplation ; d'*attention affective,* caractéristique du type émotif toujours prêt à se replier sur lui-même pour analyser, renouveler, redoubler ses impressions ; d'*attention volitive* enfin, spontanée chez les grands volontaires, prompts à se résoudre, facilement et vigoureusement agissants en dépit ou même à raison des obstacles ; réfléchie chez ceux qui ont besoin de se raidir, de lutter, de prononcer le « je veux vouloir » pour prendre ou maintenir une résolution.

4° L'attention peut être encore *consciente* ou *inconsciente.* Inconsciente, si l'absorption dans l'objet va jusqu'à nous rendre complètement inattentifs à nous-mêmes : d'où les distractions célèbres des grands attentifs. Consciente, si l'on constate son état, si l'on suit le jeu psychologique et physiologique de son attention.

5° Enfin, de même qu'il n'est pas une opération mentale qui échappe à cette modalité de l'attention ou de l'inattention, de même il n'est presque pas de troubles mentaux qui ne se manifestent par des troubles de l'attention. Il y a *excès* morbide et mauvaise application *(paraprosexie)* d'une forme de l'attention, généralement affective, dans les cas de phobies, obsessions, doutes, scrupules... Il y a *défaut* d'attention *(aprosexie, hypoprosexie)* par impuissance généralisée dans l'idiotie, le crétinisme et autres dégénérescences analogues ; par impuissance systématisée dans une foule de cas hystériques ; par incapacité de se fixer, de s'équilibrer chez les malades voués à l'agitation de l'esprit, à la distraction perpétuelle et à la confusion des idées.

II. Jeu psychologique et physiologique de l'attention. — 1° Au point de vue proprement psychologique, l'attention se caractérise : 1. par un *renforcement de la fonction attentive.* De là l'influence de l'attention sur la mémoire et l'acquisition des habitudes. On discute si l'attention, à parler strictement, rend la donnée plus intense ou si elle lui confère seulement, comme par une mise au point, une plus grande netteté, une meilleure perceptibilité. Il est à remarquer que lorsqu'il s'agit de données affectives, telles que sentiments, émotions, l'attention, généralement, par une sorte de choc en retour, accentue l'état lui-même. — 2. A ce renforcement correspond un *exclusivisme* ou rétrécissement du champ de la conscience claire. L'attention à une chose est, dans une mesure proportionnelle à son intensité, une inattention au reste. — Est-il possible de faire attention à plusieurs choses à la fois ? Rien assurément n'empêche de s'occuper en même temps de plusieurs affaires, à condition de n'attacher son attention qu'à une seule et d'abandonner les autres à l'automatisme ; ou encore à condition de s'appliquer également à toutes, mais par un rapide chassé-croisé d'actes successifs. Il n'est pas davantage impossible de faire porter un seul et même acte d'attention sur plusieurs objets, s'ils présentent des rapports qui leur permettent d'être saisis sous forme d'unité par un acte perceptif global. Toutefois des expériences ont montré que nous ne saurions guère embrasser d'un regard et discerner en même temps avec précision, de manière par exemple à les nombrer d'un seul coup, plus de cinq ou six objets donnés simultanément. Mais il est absolument impossible de faire porter un seul et même acte d'attention sur deux activités distinctes et parfaitement hétérogènes, telles que écouter une poésie et calculer. — 3. Enfin l'attention prolongée ne doit pas être conçue comme la fixation immobile, rigoureusement continue, quasi-hypnotique, du regard de la conscience sur un même et identique aspect des objets. L'attention, au contraire, est perpétuellement *oscillante* quant au détail de ses points de vue et quant à son intensité. Elle ne se soutient qu'en se renouvelant, en s'enrichissant, en s'approfondissant, en découvrant sans cesse de nouveaux aspects, de nouveaux intérêts à son objet. De plus, sous le rapport de l'intensité, elle passe par une série de concentrations et de détentes qu'un graphique traduirait sous forme d'ondes. L'onde moyenne dans le cas d'une attention un peu intense au tic-tac à peine perceptible d'une montre ne paraît guère pouvoir dépasser huit ou dix secondes. La durée d'un moment d'attention sans relâchement appréciable ne dépasserait guère une seconde. Certains psychologues estiment cependant que l'attention peut se soutenir avec une égale intensité beaucoup plus longtemps.

2° Au point de vue physiologique, l'état d'attention implique dans le corps un certain nombre de modifications. Il agit sur la *circulation :* il y a congestion des centres cérébraux et décongestion à la périphérie. Il agit sur la *respiration* qu'on retient dans les moments de grande attention : les expirations se raccourcissent et les inspirations s'allongent. Il se produit de plus dans les divers organes et dans tout le système musculaire des *adaptations fonctionnelles,* par exemple : convergence des yeux et accommodation ; tension des muscles du tympan ; adaptation générale du corps par immobilisation, raidissement, contraction des muscles dans la méditation ; inhibition spontanée des mouvements qui contrarieraient l'attention. C'est ainsi que dans un auditoire attentif on s'abstient de tousser et de remuer. Bref une concentration physiologique accompagne la concentration psychologique.

III. Théories explicatives. — Ce que nous avons dit de la généralité de l'attention par rapport aux diverses fonctions empêche de la considérer comme une faculté, une fonction séparée faisant nombre avec les autres. Elle est plutôt un mode général de la vie psychique.

Fidèle à son empirisme sensualiste radical, Condillac ramenait l'attention à l'envahissement purement passif de la conscience par une sensation qui devient prédominante et exclusive à raison de l'intensité de l'excitation sensorielle. Évidemment insuffisante sous cette forme simpliste, puisqu'elle n'explique même pas que l'on puisse suivre une conversation à voix modérée malgré le vacarme du roulement d'un train, la théorie empiriste a été reprise sous une forme beaucoup plus ingénieuse, notamment par Ribot. Ce psychologue réduit l'attention à l'ensemble des phénomènes physiologiques, moteurs ou d'inhibition dont nous avons parlé, par lesquels l'organisme réagit, en vertu de ses tendances innées (attention spontanée) ou acquises (attention volontaire) qui ne sont elles-mêmes que des mouvements ou arrêts de mouvements, à l'excitation de la cause extérieure de manière à isoler et à renforcer pour la conscience la perception de tel aspect du donné et à canaliser sur lui l'énergie disponible conformément aux intérêts et besoins vitaux du sujet. « Les manifestations motrices ne sont ni des effets ni des causes, mais des éléments ; avec l'état de conscience qui en

est le côté subjectif, elles sont l'attention. » C'est la théorie physiologique ou motrice. L'attention se révèle ainsi comme un pouvoir de sélection et comme un cas particulier de la faculté générale d'adaptation des êtres à leur milieu. La concentration mentale n'est qu'un résultat de la concentration physiologique.

D'autres psychologues se refusent à regarder l'attention comme constituée essentiellement par ses conditions physiologiques, même accompagnées de conscience. Ils font dépendre celles-ci des conditions psychologiques et de la spontanéité psychique originale du sujet connaissant. C'est la théorie psychologique : la concentration physiologique est commandée par la concentration mentale.

La théorie physiologique fait beaucoup trop bon marché de cette donnée certaine de l'expérience que nous nous sentons essentiellement et psychologiquement actifs, et non pas simples contemplateurs de mouvements réflexes, déjà même dans l'attention spontanée, *a fortiori* dans l'attention réfléchie et volontaire. Pareille théorie semble procéder d'une confusion entre l'attention elle-même et la conscience de son jeu physiologique. L'adaptation organique n'est pas d'ailleurs tellement nécessaire qu'il ne puisse y avoir parfois, l'expérience l'a montré, attention visuelle, sans déplacement de l'œil, à des objets situés dans la zone marginale du champ de vision. Certaines intoxications (curare) suppriment la commande des muscles et laissent subsister la sensibilité, l'intelligence, l'attention.

D'autre part, il est légitime de considérer l'attention comme un pouvoir d'adaptation au milieu. Il est exact qu'elle se manifeste dans le corps par des adaptations motrices et sensorielles qui la favorisent. Il est vrai qu'elle opère des sélections conformément à une *loi d'intérêt* dans l'application de laquelle interviennent comme facteurs, et la vivacité de l'impression (éclat de lumière, détonation), et son aptitude à émouvoir nos tendances innées ou acquises (instincts physiques, sociaux, scientifiques, esthétiques, moraux, religieux), et son accord ou son contraste avec le contenu actuel de la conscience (idées présentes, préoccupations, passions). Tout élément de passivité ne doit donc pas être exclu d'une explication de l'attention; mais l'attention se révèle cependant surtout comme une attitude active du sujet, procédant de sa spontanéité, de son dynamisme d'être doué de conscience. Le jeu de cette spontanéité, de ce dynamisme est assurément réglé chez les êtres inférieurs et, pour une grande part, chez l'homme par un déterminisme finaliste, limité toutefois chez nous par les interventions de la liberté dans l'attention volontaire et réfléchie grâce à laquelle nous devenons, en partie du moins, maîtres responsables de la direction et de l'emploi de nos forces psychiques.

IV. Role de l'attention. — De ce que nous avons dit il est aisé de conclure à son importance. L'attention joue un rôle essentiel dans tout le développement de la vie de l'esprit : acquisition, conservation, élaboration, mise en œuvre des connaissances. Peut-être serait-ce assez exactement jauger un esprit que de mesurer la force et la qualité de son attention. Bien connue, la nature de l'attention spontanée ou acquise chez une personne serait dans une large mesure révélatrice de son caractère. Dans la vie morale, la responsabilité requiert l'advertence, c'est-à-dire l'attention à l'honnêteté ou à la malhonnêteté des actes. En pédagogie, l'art du professeur se ramène d'une part à celui d'utiliser et de développer l'attention spontanée des élèves en mettant à profit la loi d'intérêt signalée plus haut; et d'autre part à celui d'obtenir des élèves eux-mêmes la culture volontaire de leur attention réfléchie. L'éducation morale et religieuse ne va pas sans contrôle, redressement, maîtrise de l'attention affective, et sans une orientation habituelle des formes supérieures de l'attention vers un idéal moral et religieux. Enfin le gouvernement de soi-même suppose l'emploi correct et équilibré de sa propre attention, tandis que la psychothérapie, dans sa partie psychologique, se ramène presque tout entière à la rééducation de l'attention.

On consultera avec profit pour des exposés d'ensemble des manuels classiques tels que : Lahr, *Cours de philosophie*, t. I; Baudin, *Psychologie*. Pour une étude plus approfondie : Ribot, *Psychologie de l'attention;* Nayrac, *Physiologie et psychologie de l'attention*, où se trouve une bibliographie très complète.

R. Vernay.

AUBANEL Théodore naquit en Avignon l'an 1829. Il appartenait à la célèbre famille des éditeurs catholiques de ce nom et continua les traditions de sa famille. Mais en même temps il cultiva la poésie provençale et résolut de la sortir de l'ombre où depuis longtemps elle était ensevelie. Avec Mistral et Roumanille, il fut l'un des promoteurs de la renaissance félibréenne.

En 1860, il fit paraître son premier recueil de poésies : *La miougrano entreduberto (La grenade entr'ouverte)*. Il y chantait, en strophes ardentes, son amour profond, violent même et d'une intensité de passion qui atteint le paroxysme, pour une belle jeune fille, Zani, à qui il avait donné tout son cœur et que Dieu lui prit pour en faire une sœur de charité. Si ardent qu'il soit, cet amour reste chaste et c'est, note avec justesse M. José Vincent, « ce qui met le poète provençal bien au-dessus de ses plus glorieux aînés de langue française. » *Les lettres*, 1er janvier 1924. Un second recueil de poésies, *Li fiho d'Avignoun (Les filles d'Avignon)*, paru en 1885, attestait que l'auteur avait affermi sa maîtrise et affiné son art, mais au détriment de sa pureté et de sa foi. Ce recueil fut dénoncé à l'autorité ecclésiastique comme entaché de néo-paganisme et condamné. Aubanel s'inclina en bon chrétien, mais en conçut un mortel chagrin. On cite souvent l'invocation *A la Vénus d'Arles* qui, avant d'être insérée dans *Les filles d'Avignon*, avait été récitée lors des fêtes de la Cigale, en 1877, sur le théâtre antique d'Arles.

Aubanel avait également composé deux pièces de théâtre: *Lou pan dou pecat (Le pain du péché)* et *Lou Pastre (Le Pâtre)*. La première seule de ces pièces a été représentée; toutes les deux sont d'un puissant effet, mais ne ressemblent guère aux pièces de théâtre que l'on a coutume d'entendre. Au vrai, ce sont plutôt des scènes lyriques, de brûlantes chansons d'amour d'une poésie intense. Comme l'a fort bien montré M. José Vincent, *loc. cit.*, « si Mistral fut le plus grand génie épique de tout le pays d'Oc, Théodore Aubanel en a été le plus grand génie lyrique. » Il mourut en Avignon en 1886.

Léon Jules.

AUBERT ou AYBERT (lat. *Aubertus, Audebertus*). — On ignore ce que furent ses parents, son pays d'origine, ses premières années. En 633, il fut désigné pour occuper les deux sièges, alors réunis, de Cambrai et d'Arras : il succédait à Aldebert ou Ablebert. Il fut sacré par Leudégise, métropolitain de Reims. Ami de la retraite, il recevait cependant avec bonté ses visiteurs, notamment les pauvres et les affligés; il veillait sur les jeunes clercs et s'intéressait à l'éducation des enfants, leur inspirant, avec le goût de la science, l'amour de Dieu et la pratique du bien. Il présida, avec saint Éloi, à la translation des reliques de saint Fursy (entre 645 et 652), signa plusieurs diplômes en faveur des abbayes de Sainte-Colombe de Sens, de Saint-Bertin, de Corbie, de Soissons. On lui attribue aussi la translation des reliques de saint

Vaast, la fondation des monastères de Lobbes et de Saint-Ghislain. Sa mort arriva vers 669. Son corps fut enterré dans l'église de Saint-Pierre de Cambrai : sa fête, marquée au 13 décembre dans le martyrologe romain, se célèbre à Cambrai et Arras le 13 février d'après les nouveaux propres.

J. Baudot.

AUBIN (lat. *Albinus*). — Aubin, né en 496 au territoire de Vannes, se consacra au service de Dieu dans le monastère de *Tintillant* (ou *Cincillac*) que l'on n'a pu identifier jusqu'à ce jour. Nommé abbé à trente-cinq ans, il gouverna pendant vingt-cinq ans, et rétablit l'esprit de religion parmi ses moines. Choisi pour être évêque d'Angers, il objecta d'abord son incapacité, mais il lui fallut céder aux instances qu'on lui fit. Il apporta à la sanctification de ses diocésains le zèle qu'il avait mis à la réforme de son monastère. Dieu lui accorda le don des miracles. Aubin travailla en particulier à faire tomber la coutume qui autorisait les mariages incestueux; il montra une ferme rigueur à l'égard des personnes excommuniées pour inceste public. Il obtint que de sages règlements sur ce point fussent établis dans les conciles d'Orléans de 538 et 541. Il mourut le 1er mars vers 554, jour où il est honoré. A Angers, une église dédiée à saint Étienne fut bâtie pour recevoir son corps; elle a été placée plus tard sous son vocable. Sa célébrité s'est étendue jusqu'à l'Angleterre et les autres contrées de l'Europe. Venance Fortunat a écrit sa vie.

J. Baudot.

AUGIER Émile naquit à Valence (Drôme) en 1820. Il était petit-fils de l'écrivain licencieux Pigault-Lebrun. Il fit ses études à Paris, au collège Henri-IV. Le duc d'Aumale, qui fut son condisciple, le distingua et se l'attacha en qualité de bibliothécaire. Ses fonctions ne l'absorbèrent pas tellement qu'il ne pût songer à autre chose. Le théâtre l'attirait, il y fit ses premières armes sous les auspices de François Ponsard et de « l'École du Bon sens ». Il défendit donc contre le romantisme en vogue les traditions délaissées et d'ailleurs mal comprises de l'art classique. Sa première pièce, *La Ciguë* (1844), démontre qu'au rebours de ce que prônaient G. Sand et V. Hugo, le bonheur ne se trouve qu'au sein de la famille. L'*Aventurière*, parue en 1848, s'en prend très particulièrement aux héroïnes romantiques, en qui elle dénonce des déclassées incapables « de se refaire une virginité » et de revenir à la vie régulière. Dans *Gabrielle*, parue en 1849, il reprend ce thème cher aux romantiques que l'amant est toujours plus poétique, plus intéressant que le mari, et il montre, lui, que le vrai poète, le véritable héros, ce n'est pas le lâche et vil suborneur qu'est l'amant, mais le mari. *Diane* (1852), « c'est *Marion Delorme* refaite, comme dit Brunetière, par un homme de bon sens. » Mais déjà l'homme de bon sens faiblit, bientôt il capitulera, il prendra comme collaborateur un romantique de marque, Jules Sandeau. Avec lui il signera quelques pièces dont la meilleure, *Le Gendre de M. Poirier*, est encore jouée quelquefois. C'est la satire du bourgeois enrichi qui s'imagine que ses écus le rendent l'égal, voire le supérieur de l'aristocrate de race. Cette pièce est écrite en prose; toutes les autres déjà citées l'étaient en vers. En vers également *Philibert* composée en 1853 et qui est une bluette sinon romantique au moins très romanesque.

A partir de 1855, Émile Augier cesse de pactiser avec le romantisme; il revient au genre pseudo-classique tel qu'on l'entendait au début du siècle et il y mêle des intentions sociales, politiques et religieuses qui ne le rehaussent guère. *Le Mariage d'Olympe* (1855) est un amas « d'indécences grossières, dégoûtantes et froides, de situations odieuses » (Barbey d'Aurevilly). *Ceinture dorée* (1855) réhabilite l'argent mal acquis. *Les Lionnes pauvres* (1858), qui fut interdit par la censure, étale avec une brutalité cynique les vices de la femme qui veut paraître à tout prix, même au prix de son honneur. « Quand la lionne pauvre est honnête, le mari paie deux sous le petit pain de cinq centimes; quand elle cesse de l'être, il paie cinq centimes le petit pain de deux sous. » On devine qui solde la différence et quel rôle le mari est contraint de jouer dans l'un et l'autre cas. Dans *Un beau mariage* (1859), on entend une jeune fille bien élevée déclarer avec une ingénuité déconcertante : « Je sais que ma personne et la dot qu'on me suppose forment un joli total... Nous sommes là tout un joli clan de femmes riches qui savons très bien qu'on ne nous recherche que pour notre argent et qui ne nous en indignons même plus. » Autour de ce joli clan évoluent pêle-mêle un honnête garçon qui a du génie et nombre de personnages d'une moralité plus que douteuse. Ces personnages, Émile Augier les reprend et les étudie à fond dans *les Effrontés* (1861) qui semblent de « nouvelles incarnations » du Vautrin de Balzac. *Le Fils de Giboyer* (1862) et *Lions et Renards* (1869) sont dirigés contre les catholiques, en qui E. Augier ne voit que des hypocrites, des arrivistes cauteleux, de malhonnêtes gens. Le grand écrivain catholique, Louis Veuillot, particulièrement et bassement attaqué dans *Le Fils de Giboyer*, riposta par *Le Fond de Giboyer* qui est un chef-d'œuvre d'une autre envergure que la pièce immonde et plate d'Augier. *La Contagion* (1866) ne vaut pas mieux, mais on y trouve pourtant une idée juste, c'est à savoir qu'il est dangereux pour les provinciaux naïfs de se lier avec les viveurs parisiens. Le désastre de 1870 inspira à E. Augier une pièce patriotique et filandreuse, *Jean de Thommeray* (1873). Tôt après, il revenait à sa veine irreligieuse et antisociale. *Le prix Martin* (1876) est une simple gravelure. *Madame Caverlet* (1876) prêche le divorce, *Les Fourchambault* (1878) plaident pour l'enfant illégitime. Ce furent les dernières pièces d'Émile Augier, qui mourut à Paris en 1889.

Sa réputation fut supérieure à son œuvre. « Son mérite proprement dramatique, dit Brunetière, n'est pas beaucoup au-dessus de celui d'Eugène Scribe, et on a trop vanté son mérite d'écrivain. Son vers est étrangement prosaïque et sa prose manque en général d'accent, si d'ailleurs elle est assez naturelle. » Au point de vue moral, ses premières œuvres peuvent encore passer, bien qu'elles soient entachées de naturalisme, mais à partir de 1855, il ne produit plus aucune pièce qui n'attaque la religion ou la morale. On a dit qu'il était le successeur de Molière, — oui peut-être s'il s'agit de l'auteur de *Tartufe*, et encore faut-il ajouter : moins le génie.

Léon Jules.

AUGÜSTE ou **AOUST** (lat. *Augustus*). — Auguste, vulgairement appelé Août, était originaire de Bourges. Il était affligé d'une infirmité qui lui ôtait l'usage des pieds et des mains. A l'aide d'aumônes, il fit construire un oratoire qu'il dédia à saint Martin, et, quand il y eut placé quelques reliques du saint, il se trouva complètement guéri. Par reconnaissance, il se consacra à Dieu et vécut avec quelques religieux près de son oratoire. L'évêque le tira de sa retraite pour le nommer abbé de Saint-Symphorien de Bourges. Auguste apprit par révélation où se trouvait le corps de l'évêque Ursin et en fit la translation dans son église abbatiale. Il mourut, peu de temps après, le 7 octobre vers 560. Son austère piété et ses miracles l'ont fait honorer comme un saint et son nom est inscrit au martyrologe romain. Le diocèse de Bourges célèbre sa fête le 11 octobre.

J. Baudot.

1. AUGUSTIN (*Aurelius Augustinus*). — I. Vie. — La vie de saint Augustin est assez connue.

Il en a raconté lui-même les détails jusqu'à sa trente-deuxième année dans ses *Confessions*, et son ami Possidius, évêque de Calama, qui avait vécu longtemps avec lui, en a écrit une relation peu après sa mort, entre les années 430-439. On ne marquera ici que les points de repère principaux. Cette vie peut se diviser en trois périodes.

1° *Avant la conversion* (354-386). Saint Augustin est né à Tagaste, petite ville de Numidie, marquée actuellement par les ruines de Souk-Arras, entre Carthage et Hippone, le 13 novembre 354. Son père Patrice, nature vulgaire, était païen; sa mère Monique — le modèle des mères — était chrétienne. L'enfant montra de bonne heure les meilleures dispositions pour l'étude; et cette circonstance détermina son père, de fortune modeste, à le faire instruire à Tagaste d'abord, puis à Madaure, puis enfin à Carthage, où il arriva en 371. Partout il se fit remarquer par son intelligence pénétrante et facile. Mais à Carthage, deux périls l'attendaient : un péril moral : son tempérament impressionnable, l'oisiveté et les mauvais exemples l'entraînèrent dans le désordre. Dès 371, il contracta une liaison irrégulière dont il eut Adéodat, et qui dura seize ans. Puis, cherchant toujours la solution au problème du mal, et ne la trouvant pas dans la Bible, qu'il lisait, nous dit-il, avec dégoût, parce qu'elle n'offrait pas les beautés littéraires des classiques, il s'affilia à la secte des manichéens, et accepta comme un pis-aller leur doctrine, qui ne le satisfit cependant jamais entièrement. En 374, ses études étaient finies. Il rentre d'abord à Tagaste, où il professe quelque temps la rhétorique, revient ensuite à Carthage, où son enseignement lui vaut les succès les plus flatteurs, traverse, sans s'y arrêter, les rêveries astrologiques, se détache peu à peu des manichéens, dont Fauste, le principal représentant, lui apparaît surtout comme un beau parleur vide d'idées, et, trouvant dans le doute académique une tranquillité d'esprit, au moins provisoire, il se résout enfin à partir pour Rome, afin de s'y produire sur un plus vaste théâtre (383). Alors commence la période décisive de sa vie. Après une grave maladie, il obtient, grâce à la protection du préfet de Rome, Symmaque, un païen, la chaire de rhétorique de Milan. Il s'y rend en 385. Là, il entend saint Ambroise, dont il admire d'abord l'éloquence extérieure et peu à peu la doctrine. Il revient à l'Écriture, lit quelques traités platoniciens qui l'élèvent à des régions plus hautes que les plaisirs des sens. La grâce le talonne; Monique prie et pleure pour lui : le fils de tant de larmes ne pouvait périr. Il est frappé de ce qu'il entend dire de la conversion de Marius Victorinus, et de la vie de saint Antoine et des merveilles que ses exemples ont produites. La crise définitive, qu'il a si dramatiquement décrite (*Confessions*, VIII), se produit en août 386 : saint Augustin converti se rend à Dieu.

2° *De la conversion à l'épiscopat* (386-396). Cette conversion fut complète. Aux vacances d'automne 386, saint Augustin se démet de sa charge de professeur, et se retire dans une villa de Cassiciacum près de Milan, avec sa mère et quelques amis, pour se recueillir et se préparer au baptême. Il reçoit le baptême de la main de saint Ambroise dans la nuit du 24 au 25 avril 387 à Milan, et se dispose à rentrer en Afrique. Mais, à Ostie, sa mère tombe malade et meurt : son voyage en est retardé d'un an. Il n'aborde à Carthage qu'à l'automne de 388. Aussitôt il rentre à Tagaste, dans un étroit domaine lui appartenant, et là, avec un petit cercle d'amis, s'applique à la vie cénobitique et parfaite. On prie, on lit, on travaille, on mange ensemble. Il évite cependant de se montrer dans les villes, dans la crainte qu'on ne lui impose les ordres sacrés. Mais, à l'occasion d'un voyage à Hippone, où il se croyait inconnu, ayant visité l'église, il est saisi par les fidèles et présenté à l'évêque Valère pour être ordonné prêtre. Augustin dut s'incliner sous l'imposition des mains (391). Valère cependant lui concéda près de l'église un jardin où il put transférer sa communauté de Tagaste et continuer avec elle sa vie ascétique. En 395, Valère toujours, craignant qu'on ne l'élût pour un autre siège épiscopal, le sacra pour son coadjuteur. En 396, saint Augustin lui succédait définitivement comme évêque d'Hippone.

3° *L'épiscopat* (396-430). Cette période est la plus difficile à analyser, tant les événements divers s'y entassent et s'y croisent. On serait infini s'il fallait seulement les signaler tous. Bien qu'évêque d'une petite ville d'Afrique, saint Augustin se trouvait, en fait, l'homme peut-être le plus considéré et le plus consulté de l'Occident. A l'intérieur de son diocèse, ce sont des prédications fréquentes, l'administration des affaires quotidiennes, les procès à régler, les pauvres à secourir, d'innombrables lettres à écrire. A l'extérieur, ce sont les schismatiques et les hérétiques à combattre, manichéens, priscillianistes, donatistes, pélagiens, ariens; des masses d'écrits, de réfutations à produire, des voyages à faire, des conciles auxquels il faut assister, des discussions à soutenir, des affaires sans fin à traiter avec les magistrats et les gouverneurs. Au milieu de tous ces travaux, Augustin sent venir la vieillesse. Sa mort fut des plus tristes. Le comte Boniface, gouverneur de l'Afrique, révolté contre l'empereur de Byzance, avait livré le pays aux Vandales ariens. Ceux-ci assiégèrent Hippone en 430. C'est dans Hippone ainsi assiégée qu'Augustin, pénétré de sentiments de piété et de pénitence, rendit, à l'âge de soixante-seize ans, son âme à Dieu, le 28 août 430. C'est la date à laquelle on célèbre sa fête chaque année.

II. Appréciation générale. — Il serait fort long de donner sur saint Augustin une appréciation complète et motivée. On trouvera, sous chaque chef énoncé ici, quelques détails. Contentons-nous de considérer pour le moment, en général, l'homme, le théologien, l'écrivain.

1° *L'homme*. Saint Augustin était doué admirablement, et il faut reconnaître en lui un génie de premier ordre, tel que le monde n'en posséda qu'une dizaine peut-être. Bossuet trouvait en lui « le dernier degré de l'intelligence dont l'homme soit capable. » Son *esprit* était d'une pénétration inouïe : les problèmes les plus ardus de la métaphysique et de la psychologie naturelle et surnaturelle (Trinité, grâce, philosophie de la nature et de l'histoire) ne l'effrayaient pas. Il évolue avec la plus grande souplesse au milieu de ces questions difficiles, et passe sans effort de l'une à l'autre. Cette intelligence était infatigable : une centaine de traités sont sortis de sa plume sur les sujets les plus divers et, semble-t-il parfois, les plus éloignés, depuis la théorie du catéchisme jusqu'aux abstractions sur Dieu et le souverain bien, jusqu'aux calculs sur les nombres et sur la musique. La *volonté* chez lui n'était pas moins ferme. Il dut lutter longtemps contre lui-même et ses passions: mais sa résolution une fois prise devint définitive. Cette volonté énergique et persévérante apparut dans sa lutte contre les hérétiques et schismatiques, donatistes et pélagiens. Les donatistes étaient influents, violents, souvent de mauvaise foi. Saint Augustin ne se lasse pas de leur faire des avances pour les ramener à l'unité de l'Église. Il propose des discussions et des conférences : on les refuse. Il écrit alors des traités : on ne veut pas les lire. Il en fait des résumés et des tracts; il écrit personnellement aux schismatiques en vue; il les poursuit de mille façons et sous mille formes, ne craignant pas de se répéter et de se reproduire pour les atteindre. Il finit par en avoir raison, mais au prix d'une inlassable ténacité. Sa *sensibilité* était exquise : on y peut voir un héritage qu'il tenait de sa mère qu'il

aimait tendrement. Mais, de plus, saint Augustin avait eu beaucoup à souffrir pour arriver à la vérité, beaucoup à combattre pour parvenir à la vertu, et cela l'avait rendu naturellement sensible aux difficultés d'atteindre l'une et l'autre, indulgent pour ceux qui errent loin de la vertu et de la vérité. « Que ceux-là vous haïssent, disait-il aux manichéens, qui ne savent pas combien il en coûte pour trouver la vérité, et combien il est difficile de se débarrasser des liens de l'erreur! » Il sent les choses vivement; les moindres détails de sa vie ont fait sur lui une impression profonde. Il a beaucoup aimé ses amis, et leur perte lui a causé une douleur sincère et prolongée. La page qu'il a écrite dans ses *Confessions* à l'occasion de la mort de sa mère est une des plus belles qui soit sortie d'une plume humaine. Quant à ses *vertus surnaturelles*, ce sont celles d'un saint. Il suffit de lire quelques parties de ses œuvres pour voir l'humilité profonde avec laquelle il se considérait lui-même, son extrême religion envers Dieu, son amour de Dieu et aussi des âmes, des pécheurs, des petits et des faibles, le mépris absolu qu'il faisait des biens du monde et de ses vanités.

2° *Le théologien*. Saint Augustin est, sans conteste, le plus grand des Pères, le plus grand, avec saint Thomas, des théologiens de l'Église. Dans tout ce à quoi il a touché, Trinité, Incarnation, grâce, sacrements, Église, il a porté des lumières nouvelles ou corrigé des tendances fâcheuses existantes avant lui. Mais il est et est resté surtout le *docteur de la grâce*. Sur quelques questions (création de l'âme humaine), il a hésité, et sur d'autres (nature de la grâce efficace, prédestination), il a ses vues particulières; mais sa doctrine est généralement ferme et modérée. Cette doctrine est en même temps profonde et abondante. Augustin est un esprit fécond qui multiplie les considérations et les points de vue. Sous ce rapport il ressemble à Origène, mais il a plus de consistance qu'Origène. Sa lecture est extrêmement profitable, parce qu'elle est très suggestive. Notons de plus — et cette remarque est importante — que la théologie de saint Augustin n'est jamais, comme souvent celle de saint Thomas, purement intellectuelle et sèche; il s'y mêle toujours une note affective. Saint Augustin n'a pas été seulement le docteur de la doctrine catholique : il a été éminemment le docteur de la piété chrétienne (*theologia mentis et cordis*). La piété proprement dite, en effet, consiste dans un commerce intime de l'âme avec Dieu, commerce où l'âme se complaît et s'épanche en lui, lui parle et lui rend ses devoirs, en reçoit la lumière et la force. Les actes extérieurs constituent les exercices de piété qui alimentent ce commerce intérieur et en sont l'expression visible, mais ne sont pas strictement la piété. Or il n'y a pas de sentiment que l'on trouve plus fréquemment exprimé dans saint Augustin que ce sentiment d'intimité de l'âme avec Dieu, ce tête-à-tête dans lequel l'âme parle à Dieu et l'écoute. Toutes les *Confessions* ne sont que cela. Dieu et l'âme; l'âme et Dieu : c'était, pour Augustin, le monde entier. Il ne nie pas, pour autant, ni ne méprise tous les moyens extérieurs de sanctification que l'Église nous propose, mais il met en relief ce qui est, après tout, le capital de la vie religieuse, l'union intime avec Dieu.

3° *L'écrivain*. Ce qui frappe le plus en saint Augustin écrivain, c'est la facilité, la vivacité, l'extrême variété de la composition. La pensée est pleine, généralement d'une observation large, profonde, souvent piquante. Mais, une fois énoncée, l'auteur la tourne et la retourne, l'analyse, et parfois pousse cette analyse jusqu'à la subtilité, jusqu'à obscurcir ce qu'il a dit d'abord : c'est un défaut commun à l'époque et au milieu où il a vécu. Sauf dans les *Confessions* et les écrits philosophiques, sa phrase est longue ou même enchevêtrée. Sa langue n'a plus la pureté classique : elle se ressent de l'influence africaine, et au v^e^ siècle le latin était en pleine décomposition. Ce sont d'ailleurs des détails dont Augustin ne s'occupe guère. Ayant renoncé à la gloire littéraire, et n'écrivant que pour l'utilité des âmes, il vise avant tout à être fort et bien compris, dût-il, comme il le remarque surtout dans ses sermons, parler et écrire comme un barbare. Ses œuvres ne sont pas, au point de vue du lexique, un modèle à imiter; mais elles sont une mine inépuisable d'idées profondes, justes et souvent ingénieuses.

III. Œuvres. Les *Rétractations*. Les *Confessions*. — Saint Augustin a été le plus fécond en écrits des Pères latins. Chez les grecs, on ne peut lui comparer qu'Origène et saint Jean Chrysostome. Par une grande chance nous avons, dressée par lui, la liste presque entière de ses ouvrages. C'est l'objet des *Rétractations* (*re tractare, traiter de nouveau, réviser*), écrites en 426-427, où il énumère ses écrits dans leur ordre chronologique, et en profite pour en indiquer l'occasion et le but et corriger, surtout au point de vue dogmatique, les insuffisances qui pouvaient s'y rencontrer. Il en relève ainsi quatre-vingt-treize, sans compter les *Sermons* et les *Lettres*, et comme, après 427, il a encore composé cinq ou six traités, il s'ensuit que le nombre total de ses écrits atteint ou même dépasse la centaine. Il ne saurait être question ici évidemment de les analyser ni de les énumérer tous. On trouvera ces renseignements dans les manuels de patrologie. Les principaux et les plus utiles à lire ou à consulter seront indiqués à l'occasion des matières auxquelles ils se rapportent. Mais il en est un — le plus connu et le plus lu — qui se place hors cadre, et dont il faut parler immédiatement: ce sont les *Confessions*.

Les *Confessions* sont l'histoire d'une âme, l'histoire intime de saint Augustin depuis sa première enfance jusqu'à sa conversion et même un peu au delà, l'histoire des voies par où il a passé pour venir de l'extrémité du péché et du désordre, de l'ignorance de Dieu jusqu'à la pleine lumière et à la sainteté. Ce sujet seul devait rendre le livre populaire, car il n'est nécessaire, pour le comprendre, ni d'être philosophe ni d'être théologien : il suffit d'avoir souffert, d'avoir été tenté et d'avoir quelque notion de la vie intérieure. Et cette histoire d'une âme est racontée par le héros lui-même avec une humilité, une sincérité, une onction absolument pénétrantes. Saint Augustin a eu le don très spécial de lire dans son âme comme à découvert, mais aussi de faire vibrer à l'unisson celle de ses lecteurs. De là une sympathie, un accord qui s'établit dès les premières lignes, entre ses lecteurs et lui, et l'intérêt puissant que nous prenons à cet ouvrage où il semble qu'il s'agisse de nous-mêmes. — Ceci dit, remarquons que le mot de *Confessions* ne doit pas s'entendre dans le sens d'*accusations* ou d'*aveux*, mais plutôt dans celui de *louanges*, d'*actions de grâces*, qui est celui qu'il a dans les Psaumes : *Confitemini Domino quoniam bonus*. Les *Confessions* de saint Augustin sont les louanges et les remerciements qu'il adresse à Dieu pour les bontés dont il l'a comblé et les miséricordes qu'il lui a faites. Elles ont la forme d'une conversation avec Dieu, d'une oraison affective. L'auteur s'adresse à Dieu et, tantôt priant, tantôt racontant, avance dans l'exposé de sa vie et de sa conversion. L'ouvrage comprend treize livres, dont les trois derniers forment presque un écrit à part. Les neuf premiers nous font connaître la vie d'Augustin depuis sa naissance (354) jusqu'à la mort de sa mère (388); le dixième nous transporte dix ans après, au moment où les *Confessions* ont été écrites (vers l'an 400). Saint Augustin y fait la comparaison de ce qu'il était autrefois et de ce qu'il est devenu. Quant aux livres XI-XIII, ils sont un essai de commentaire sur le premier chapitre de la Genèse. Les *Confessions* sont un ouvrage difficile à analyser : il faut,

pour en goûter tout le charme, les lire et, autant que possible, dans le texte original. Cette lecture ne va pas longtemps sans une certaine fatigue, à cause de la tension des sentiments, et d'une certaine subtilité dans l'expression et les idées. Il faut la faire lentement, et savourer ce qui est dit par petites parties, comme on savoure les liqueurs excellentes. Mais on y trouve des pages merveilleuses et qu'il est impossible de parcourir sans être profondément remué.

IV. Philosophie. — Si saint Augustin n'avait pas été entraîné par sa vocation vers les études théologiques, il eût été sans doute un grand philosophe, car il avait, pour le devenir, toutes les qualités d'esprit requises. En fait, cependant, ses écrits philosophiques sont les moins remarquables parmi ceux qu'il a composés. Ils datent d'ailleurs presque tous de la période qui s'est écoulée entre sa conversion et son retour en Afrique. Dans ces ouvrages, Augustin se rattache évidemment à la philosophie de Platon, qu'il regarde comme le philosophe le plus éminent avant le christianisme. Ce platonisme se manifeste en particulier par la préférence qu'il donne, entre les preuves de l'existence de Dieu, à la preuve tirée des idées nécessaires, preuve si magnifiquement exposée par Fénelon. On en a conclu parfois que saint Augustin était ontologiste, c'est-à-dire admettait dès cette vie une vision obscure de Dieu par l'intelligence humaine. C'est une erreur. Ce qu'Augustin admet plutôt, c'est que, de même qu'une grâce de Dieu nous est nécessaire pour accomplir le bien même simplement moral, un secours éclairant de Dieu nous est nécessaire pour voir même les vérités naturelles. Ceci est dans la logique de son système. L'idée du *bien* tient d'ailleurs dans sa philosophie une place prépondérante : il est le docteur du *bien*, comme saint Thomas est le docteur du *vrai*. Quant aux rapports de la raison et de la foi, il les a définis dans ces mots bien connus : *Intellige ut credas; crede ut intelligas. Sermo* 43. Avant de croire, il faut établir par la raison les motifs de crédibilité; mais, après que l'on a cru, l'intelligence peut s'exercer encore pour saisir l'harmonie des vérités de la foi et en pénétrer les convenances suprêmes. Que d'hommes, intelligents d'ailleurs, ne comprennent rien aux vérités chrétiennes parce qu'ils n'y croient pas!

V. Apologie. — Au temps de saint Augustin et depuis la victoire de Constantin, les reproches faits aux chrétiens par les païens n'étaient plus tout à fait les mêmes que ceux des trois premiers siècles. On ne pouvait leur reprocher de n'adorer pas les dieux de l'Empire, puisque l'Empire officiellement ne reconnaissait plus ces dieux; et on n'aurait osé leur imputer les crimes d'immoralité et d'infanticide, auxquels d'ailleurs les gens instruits ne croyaient guère, du moment que l'empereur lui-même était chrétien. Mais on se rejetait sur le point de vue national. L'ancienne religion avait fait la grandeur de Rome : l'abandonner était déjà une ingratitude envers les dieux bienfaiteurs de la patrie. C'était, de plus, une maladresse et une faute politique; car ces dieux se vengeaient actuellement de l'abandon où on les laissait. Des calamités de tout genre fondaient sur l'Empire; les barbares envahissaient les provinces; Alaric venait de s'emparer de Rome en 410, et l'avait mise à sac. De ces désastres le christianisme était responsable : il conduisait l'Empire à sa ruine. Telle était l'objection faite à la religion chrétienne. Elle n'était pas, dans son fond, absolument nouvelle, puisque Tertullien et saint Cyprien avaient dû déjà y répondre, mais elle empruntait aux circonstances une gravité spéciale. Ce sont ces reproches que saint Augustin voulut réfuter une bonne fois. Il l'a fait dans un grand ouvrage, qui est le plus long de ceux qu'il a produits, et qui est, avec les *Confessions*, celui qu'on lit le plus, *De la cité de Dieu*. Saint Augustin a mis treize ans (de 413 à 426) pour l'écrire. Pressé par d'autres travaux, il dut souvent en interrompre la composition. Il en est résulté, entre les livres qui forment l'ouvrage et même dans l'intérieur de chaque livre, un manque de suite qui déroute parfois le lecteur. Le sujet et le but final poursuivis par Augustin restent très clairs : on ne voit pas toujours à quoi se rapportent les détails et les nombreuses digressions qu'on y rencontre. Il est nécessaire, pour ne pas s'égarer, de tenir ferme le fil conducteur et de ne pas trop s'attarder aux objets secondaires qui encombrent la composition. C'est pour faciliter la lecture de la *Cité de Dieu* que nous allons en donner ici le plan précis. Le titre de *Cité de Dieu* est emprunté au livre V[e] où l'auteur commence à parler des deux cités du Bien et du Mal, de Dieu et du démon. Il est pris du meilleur élément, la Cité de Dieu (*a potiori fit denominatio*), car autrement l'ouvrage eût pu être intitulé *Des deux cités*. L'écrit, qui compte vingt-deux livres, se partage nettement en deux parties : la première, l. I-X, apologétique et défensive; la seconde, l. XI-XXII, historique et théologique.

Dans la première, saint Augustin veut réfuter cette objection : l'ancien paganisme a été la cause de la grandeur de Rome et de l'Empire; le christianisme est cause de leur décadence et de leur ruine. La réponse d'Augustin comprend deux parties. Dans les livres I-V, il montre que ni le paganisme dans le passé n'a été le principe de la prospérité romaine, ni le christianisme, dans le présent, n'est le vrai principe de sa déchéance. Dans les livres VI-X, il montre en particulier, contre les prétentions de certains philosophes, que le paganisme n'est pas et ne peut être le principe d'une vie heureuse dans l'avenir : le paganisme n'est utile ni pour cette vie ni pour l'autre. Aux livres I-V, saint Augustin nie donc que les calamités soit *physiques* soit *morales* dont souffre l'Empire viennent du christianisme. Les calamaités physiques sont de tous les temps, et Rome païenne n'y a pas échappé; quant à la corruption morale, elle est bien plutôt la conséquence du paganisme et des excès honteux que sa morale tolérait. Pour les succès de ses armes, Rome les a tenus non de ses dieux impuissants et divisés, mais de ses vertus naturelles et du Dieu unique, qui a récompensé ainsi naturellement des vertus naturelles. Aux livres VI-X, l'auteur, pénétrant plus à fond dans le paganisme, fait la critique des trois sortes d'explications *fabuleuse*, *naturaliste* et *civile* que Varron avait données de l'ancienne religion officielle, et remarque que, en tout état de choses, les dieux qu'elle honorait ne sauraient nous procurer ni la vertu ni le bonheur. Il n'y a qu'un vrai médiateur entre Dieu et nous, Jésus-Christ.

La première partie de l'apologie est achevée. Saint Augustin passe à la seconde. Cette seconde partie, qui embrasse toute l'histoire du monde depuis ses origines jusqu'à la fin, est une comparaison entre les deux cités du Bien et du Mal. celle-là représentant le christianisme, celle-ci le paganisme, comparaison qui fera ressortir la supériorité de la cité du Bien sur celle du Mal. Pour faire cette comparaison, l'auteur racontera de l'une et de l'autre : 1° l'origine et le début, *exortus*, l. XI-XIV; 2° le progrès et le développement, *procursus*, l. XV-XVIII; 3° la fin, *fines debiti*, l. XIX-XXII. Les deux cités commencent, dans le ciel, avec la création des anges et la chute de Lucifer et de ses fauteurs; sur la terre, avec la création et la chute de l'homme. Leur histoire se poursuit à travers les temps, où nous trouvons toujours le mal côtoyant le bien et s'opposant à lui (Caïn et Abel, Cham, Sem et Japhet, Esaü et Jacob, etc.). Mais un jour viendra qui fera la discrimination et rendra à chacun ce qui lui est dû : jour du jugement, enfer pour le mal, ciel pour le bien. Dans

cet immense cadre Augustin a fait entrer toute sa théologie et tout ce qu'on savait d'histoire de son temps.

Malgré ses défauts, la *Cité de Dieu* est regardée comme un livre de génie, et le style en est déclaré supérieur à celui des *Confessions*. On l'a souvent comparée au *Discours sur l'histoire universelle* de Bossuet : et il est certain que Bossuet y a pris en effet l'idée de son *Discours*. Mais, chez Bossuet, l'objet est moins vaste (il s'agit seulement de la Providence de Dieu dans la conduite des peuples), les parties sont mieux liées ; tout l'ouvrage offre plus d'unité et de solidité de rédaction.

VI. Exégèse. — On possède de saint Augustin une quinzaine d'écrits exégétiques, sans compter ses homélies sur les Psaumes et sur saint Jean. Dans ses commentaires écrits il s'applique surtout à mettre en relief le sens littéral. Mais d'ailleurs on sait qu'il admettait — et ce lui était un sentiment absolument personnel — que le même passage peut avoir plusieurs sans littéraux, le Saint-Esprit, auteur principal de l'Écriture, ayant embrassé dans une seule formule tous les sens pieux et raisonnables qu'on lui pouvait donner. Nous voyons, d'autre part, par les fragments cités au bréviaire, avec quelle liberté et quelle ingéniosité Augustin, dans ses homélies parlées, pousuivait le sens spirituel et savait tirer de l'histoire les leçons les plus variées. Parmi les traités sur l'Écriture, il faut donner une mention particulière à ses quatre livres *De la doctrine chrétienne*, qui sont un petit manuel d'herméneutique indiquant comment on peut comprendre et expliquer aux fidèles les enseignements de la Bible, et à ses quatre livres *De consensu evangelistarum*, composés pour montrer l'absolue inerrance des évangiles.

VII. Dogme. — Saint Augustin a écrit sur le dogme deux sortes d'ouvrages. Les uns traitent du dogme d'une façon absolue et sereine, en dehors de toute polémique : les autres sont proprement des livres de polémique contre telle ou telle erreur ou hérésie. Il sera question de ces derniers un peu plus loin : on s'occupera ici des premiers. On en compte une dizaine environ, entre lesquels il faut signaler, comme visant davantage à la pratique, les deux petits livres *Sur la foi et les œuvres* (423) et *Sur le soin qu'on doit prendre des morts* (vers 421) : le bréviaire a rapporté de ce dernier un extrait intéressant, le 2 novembre. Mais il faut citer surtout, comme ayant une importance spéciale, le traité *De la Trinité* et l'*Enchiridion* ou *Manuel à Laurent*.

1° Le traité *De la Trinité* est, au point de vue dogmatique, l'ouvrage capital de saint Augustin, celui dans lequel il a déployé toute la finesse, la pénétration de son esprit, et l'un de ceux où il a le plus fait avancer les formules dogmatiques. Au moment où il a été écrit, de 397 à 416, le dogme trinitaire avait définitivement triomphé à Nicée et à Constantinople : la doctrine essentielle était établie, et l'ouvrage d'Augustin est donc une étude calme, positive de la croyance, approfondie pour elle-même et en dehors de toute contingence polémique. Il comprend quinze livres. Les sept premiers expliquent et défendent le dogme catholique : saint Augustin y rapporte son examen à deux chefs : *a*) Quel est, en Dieu, le rapport de l'un et du multiple : c'est-à-dire dans quel rapport sont entre elles l'unique nature et les trois personnes en Dieu? *b*) Que sont les personnes divines et quels sont leurs rapports entre elles? On y remarquera la fermeté avec laquelle Augustin, le premier, affirme explicitement la procession du Saint-Esprit du Père et du Fils. Impossible d'entrer dans plus de détails : on les trouvera dans mon *Histoire des dogmes*, au tome II. Les livres VIII-XV sont, en peut le dire, entièrement nouveaux. Préludant aux travaux futurs du Moyen Age, saint Augustin y recherche les analogies de la Trinité que l'on peut trouver dans la nature et dans l'homme. Il en trouve une, au livre IX, dans les trois facultés de l'âme, l'esprit, la connaissance, l'amour ; au livre X, dans la mémoire, l'intelligence, la volonté ; au livre XI, dans l'objet vu, la vision et l'attention du spectateur ; au livre XIV surtout, dans le souvenir, la connaissance et l'amour de Dieu. Par ces considérations, il est clair que l'auteur sort du dogme pour entrer dans la spéculation, et c'est un des côtés de son écrit par où il a le plus influé sur les théologiens postérieurs.

2° L'*Enchiridion à Laurent* est d'un tout autre caractère. C'est un simple exposé de la doctrine chrétienne telle que la concevait Augustin, et telle qu'un laïque (comme était probablement ce Laurent) pouvait la comprendre. L'écrit est de 421 ; et l'auteur y ramène tout l'exposé de la religion aux trois vertus théologales : *la foi*, à propos de laquelle saint Augustin explique ce qu'il faut croire, le symbole des apôtres, et réfute, chemin faisant, les erreurs qui y contredisent ; l'*espérance*, source et condition de la prière ; et à cette occasion Augustin commente brièvement l'oraison dominicale ; enfin *la charité*, la reine des vertus : le précepte de la charité, qui comprend tous les autres ; en conséquence de quoi Augustin donne un résumé complet de la morale chrétienne. Ce petit livre pratique a été fort estimé et très lu. Son étude peut suppléer, dans une bonne mesure, à celle des grands traités de l'auteur, et suffit pour acquérir de sa doctrine une idée très convenable.

VIII. Polémique. — Aux traités dogmatiques de saint Augustin on peut rattacher ses traités polémiques, qui ont presque tous pour objet le dogme à établir et à revendiquer contre les fauteurs du schisme ou de l'hérésie. Saint Augustin a été un controversiste redoutable. Nous savons que ses adversaires ne l'affrontaient pas volontiers et que, bien des fois, ils ont refusé ses offres de discussions ou ont tâché d'étouffer sa voix quand il parlait. Mais ils n'y perdaient rien, car l'évêque ne laissait sans réponse aucun de leurs écrits ni de leurs accusations : et cette fécondité littéraire n'est pas une des choses les moins étonnantes chez un homme d'ailleurs si occupé, et dans des questions si difficiles. Saint Augustin a donc écrit : 1° contre les manichéens, une douzaine d'ouvrages, entre lesquels il faut remarquer le traité *Contre Fauste*, le plus étendu de tous, en trente-trois livres (vers 400), et le petit traité *Contre Secundinus*, d'une perfection achevée ; 2° contre les donatistes, dix-neuf ouvrages dont il en reste onze seulement. Ces ouvrages développent tous, contre les schismatiques, la doctrine de l'Église et des sacrements : l'auteur y insiste surtout sur le mélange des bons et des mauvais chrétiens qui se rencontre dans l'Église, sur la validité des sacrements administrés par les ministres pécheurs ou même hérétiques, et, à cette occasion, met en relief la doctrine du *caractère* sacramentel. Parmi les plus importants de ces traités, notons celui *Du baptême contre les donatistes* (vers 400), en sept livres, et les trois livres *Contre les lettres de Pétilien le donatiste* (400-402). Nous savons que la peine d'Augustin ne fut pas perdue, et que le schisme donastiste était déjà, avant sa mort et grâce à lui, en pleine décadence. 3° Contre les pélagiens, nés de son temps, on sait assez quel fut le rôle joué par saint Augustin, et comment, par ses soins et par ses écrits, le problème de la grâce fut éclairci, et l'hérésie, au moins dans ses affirmations principales, définitivement condamnée de son vivant même. Cette argumentation victorieuse de l'évêque d'Hioppone contre le pélagianisme est une des preuves les plus frappantes de la vigueur et de la pénétration de son esprit, car, la question n'ayant presque pas été traitée avant lui, il avait tout à faire pour l'éclaircir et la développer. On a de lui sur ce sujet une quinzaine d'écrits. Les plus

importants sont : le traité *De peccatorum meritis et remissione* (*De la punition et de la rémission des péchés*), ouvrage classique qui est de 412; puis *Des noces et de la concupiscence* (419), puis *De la correction et de la grâce*, celui où l'auteur a poussé le plus loin sa pensée. Les deux livres (qui primitivement n'en formaient qu'un) *De la prédestination des saints* et *Du don de la persévérance* sont dirigés plus particulièrement contre ce que nous appelons le semi-pélagianisme, et datent des dernières années de l'auteur. 4° Enfin, contre le priscillianisme et l'arianisme, et même contre l'origénisme, saint Augustin a écrit trois petits traités qu'il suffit de signaler.

IX. Morale et pastorale. — Saint Augustin n'a pas seulement exposé et défendu le dogme chrétien; il a été un pasteur attentif à conduire ses ouailles et à veiller sur elles, un moraliste exact, prudent, judicieux, un casuiste réfléchi qui impose aux âmes tout leur devoir, mais qui n'exige d'elles d'ailleurs que ce qu'elles peuvent raisonnablement fournir. On a de lui sur des sujets pratiques une dizaine d'écrits. Les uns traitent de la vie chrétienne en général et de certains préceptes, par exemple ses ouvrages *Du combat chrétien* (*De agone christiano*), *Contre le mensonge* (vers 420), *De l'excellence du mariage* (*De bono conjugali*, vers 401); d'autres visent plus directement la vie ascétique : *De la continence* (vers 395), *De la sainte virginité* (401), *De l'excellence du veuvage* (vers 414). Son écrit *Du travail des moines* (vers 400) est un témoignage intéressant de l'idée qu'il se faisait de la vie monastique. Cette vie ne devait pas être, selon lui, purement contemplative : le travail manuel devait s'y mêler à la prière.

Mais de tous ses ouvrages de pastorale, celui qui nous intéresse le plus est son traité *De la manière de catéchiser les simples* (*De catechizandis rudibus*), la plus ancienne méthode de catéchisme que nous connaissions. Voici à quelle occasion elle fut écrite. Un diacre de Carthage, nommé Deogratias, chargé d'instruire les catéchumènes, et qui avait, paraît-il, pour cet office des aptitudes assez remarquables, s'inquiétait cependant de la façon dont il le remplissait. Il ne savait comment commencer son instruction, quel ordre y suivre, jusqu'où il fallait la pousser, etc. Ces fonctions humbles et parfois ingrates lui causaient aussi des répugnances. Il demanda donc à saint Augustin de lui écrire un petit directoire, de lui tracer une méthode sur la manière de faire le catéchisme. Saint Augustin lui répondit par le *De catechizandis rudibus* (400), tout plein de remarques sensées, d'observations fines, d'exhortations touchantes à ne pas se décourager dans ce ministère si humble, mais si utile. Le livre se divise en trois parties : 1° saint Augustin expose dans quel ordre, pour quel but, de quelles choses, avec quelle prudence et circonspection le catéchiste doit instruire les catéchumènes soit complètement ignorants, soit plus avancés, et avec quel soin il doit les prémunir contre les scandales, n. 2-13. 2° Il indique à Deogratias les remèdes à employer pour vaincre ses découragements et ses dégoûts, dégoûts dont il indique la source, n. 14-22. 3° Enfin, aux n. 24-55, il lui donne deux modèles d'instruction catéchistique complète, l'une plus longue, l'autre abrégée. Il est remarquable que l'histoire sainte, l'histoire de la religion y tient une place considérable. On a toujours beaucoup estimé cet opuscule de saint Augustin, que Mgr Dupanloup a utilisé dans son livre de *L'Œuvre par excellence*.

X. Prédication. — A la question du catéchisme se rattache naturellement celle de la prédication. Saint Augustin a composé aussi une sorte de traité de la prédication : c'est dans le livre IV (écrit vers 427) de l'ouvrage *De la doctrine chrétienne* dont il a été question ci-dessus. Bien qu'il affirme que la rhétorique profane n'a rien à voir dans le sujet qu'il traite, n. 1-5, saint Augustin n'en donne pas moins à l'orateur sacré toutes les règles particulières à chaque partie du discours, lui signale les grands docteurs et prédicateurs ecclésiastiques qu'il doit imiter, et tire de leurs ouvrages des exemples qu'il propose, n. 6-59. Le livre s'achève sur une exhortation à appuyer par la vertu et par la prière les enseignements donnés.

Mais, en dehors de cet ouvrage technique, nous savons que saint Augustin a prononcé une foule de sermons et d'allocutions à son peuple. L'édition des bénédictins en compte 363 dont l'authenticité n'est pas douteuse. Ce n'est là toutefois qu'une petite partie de son œuvre oratoire. Il y faut ajouter les homélies sur les Psaumes (*Enarrationes in psalmos*), les cent vingt-quatre traités sur saint Jean : *In Joannis evangelium*), prêchés vers 416, et quelques autres pièces retrouvées, si bien que l'on peut évaluer à plus d'un millier le nombre des allocutions ou discours prononcés par lui. Il nous en manque d'ailleurs beaucoup. L'orateur généralement improvisait, et ceux que nous avons ne sont que des copies prises par les sténographes et revues ensuite par Augustin. De là vient qu'il existe parfois du même discours plusieurs textes légèrement divergents. — On remarque, dans ces sermons, une différence de style et de diction assez notable entre ceux que l'auteur a prononcés au dehors, à Carthage par exemple, et dans des circonstances plus solennelles, et les allocutions adressées au peuple d'Hippone. Ceci est naturel. D'une manière générale cependant, on peut dire que les caractères de la prédication d'Augustin sont les suivants : 1° Le mélange d'une extrême simplicité et d'une grande profondeur. La population d'Hippone était composée surtout de pêcheurs et de paysans : une rhétorique savante n'eût pas été de mise avec eux. Aussi la composition d'Augustin marque-t-elle beaucoup de simplicité et d'abandon. C'est une causerie familière, généralement courte (on l'entendait debout). L'orateur communique intimement avec son auditoire : il l'interpelle; quelquefois il en est interrompu et il répond à ses interrogations; il raisonne avec lui; il entre dans les détails de son administration; il rend des comptes financiers; parfois même il plaisante et fait des jeux de mots. Et au milieu de tout cela des vues étonnantes sur le dogme, sur la vie chrétienne, les explications les plus relevées sur la religion, qu'il arrive à faire comprendre par des comparaisons familières. 2° L'onction et la bonté affectueuse, une émotion vraie, un sentiment profond et tendre. C'est un père qui parle à ses enfants, et qui ne leur parle pas avec son seul esprit, mais avec son cœur, comme il s'adresse à leur cœur et non pas seulement à leur esprit. A ce point de vue, Augustin est supérieur même aux grands orateurs de l'Église grecque, à qui il le cède d'ailleurs en magnificence oratoire et en pureté d'expression : il est plus qu'eux évangélique, si l'on excepte saint Jean Chrysostome. De là s'ensuit que même des prédicateurs de campagne peuvent trouver en saint Augustin le modèle qui leur convient. Son genre est celui qu'ils doivent reproduire : brièveté, simplicité, onction, profondeur. 3° Avec cela cependant, saint Augustin prédicateur a des défauts évidents : parfois un manque de méthode dans la composition : l'improvisation s'avance à l'aventure; trop de subtilité, un allégorisme outré : on en a quelques exemples dans les extraits cités au bréviaire, l'explication de l'histoire de Jacob et d'Esaü, l'homélie sur la guérison du paralytique de trente-huit ans, sur la Samaritaine au puits de Jacob : l'auteur voit partout des mystères et cherche à tous les détails un sens intentionnel : c'est un genre que l'on n'admettrait plus aujourd'hui. Et enfin, dans le style, de l'incorrection, de l'obscurité, des pointes et des antithèses forcées et de mauvais goût, caractéristique de l'époque de décadence littéraire où

vivait Augustin. Imitons ses qualités : évitons ses défauts.

XI. Correspondance. — Étant donné la grande place que saint Augustin a tenue dans l'Église au v^e^ siècle, on comprend qu'il ait écrit beaucoup de lettres, et que sa correspondance soit fort utile pour la connaissance du temps où il a vécu. Aussi a-t-elle été mise sur le même plan que les grandes correspondances de saint Basile, de saint Jérôme et, plus tard, de saint Léon et de saint Grégoire de Grand, si précieuses pour l'histoire de l'Église en général. — L'édition bénédictine présente de saint Augustin 270 lettres, dont il faut défalquer une cinquantaine, qui ne sont pas des lettres de lui, mais des lettres qui lui ont été adressées. Restent de lui 220 lettres environ. Les éditeurs les ont classées en lettres théologiques, lettres polémiques, exégétiques, ecclésiastiques et disciplinaires, morales et philosophiques, historiques et enfin lettres diverses. C'est dire que saint Augustin y touche à peu près à tous les genres de questions. Quelques-unes d'ailleurs sont fort longues, et forment de véritables petits traités. Sans nous astreindre à la division indiquée ici, voici quelques-unes de celles qui sont les plus remarquables ou les plus intéressantes. Au point de vue philosophique, la lettre 8 à Alypius sur les songes et la façon dont ils se forment en nous. Au point de vue théologique et philosophique à la fois, les lettres 143, 146, 190 sur l'origine de l'âme, question que saint Augustin n'a jamais pu résoudre entièrement. En exégèse, il faut signaler surtout la correspondance avec saint Jérôme à propos de l'interprétation de l'Épître aux Galates, II, 2 : ce sont les lettres 56, 67, 101, 104, 110, 111, 116. Rien ne montre mieux, dans sa conduite vis-à-vis des donatistes, la douceur de saint Augustin que les lettres 133 et 134 au tribun Marcellin et au proconsul Apringius, pour obtenir d'eux que les brigands donatistes, qui avaient tué un prêtre catholique et en avaient mutilé un autre, ne fussent pas punis de mort. Dans les lettres de morale et de direction, ce qui brille le plus en saint Augustin, c'est la modération, le bon sens, l'amour de la justice et du droit en même temps qu'un inlassable dévouement. A lire pour cela la lettre 118 à Dioscore (50 colonnes), jeune païen qui lui avait demandé de lui expliquer quelques passages difficiles de Cicéron (l'évêque s'excuse et lui indique une étude plus utile à faire, celle du christianisme); la lettre 130 à Proba sur la prière (38 colonnes); la lettre 36 sur le jeûne du samedi, usage romain qu'un chrétien indiscret voulait faire adopter par toute l'Église; sur le même sujet, la lettre 54, à Janvier; la lettre 55 sur l'inconvénient de multiplier les pratiques surérogatoires de dévotion. On remarquera son désintéressement et sa droiture de caractère dans la lettre 255 à l'évêque Auxilius, dans la lettre 262 à Ecdicia qui avait pratiquement abandonné son mari et déshérité son fils. La lettre 243 est une véhémente exhortation au jeune Lætus de mépriser les avances de sa famille pour suivre sa vocation religieuse. Puis ont un caractère de bonhomie la lettre 263 à Sapida sur la mort de son frère, et la lettre 268 à son peuple pour lui demander les dix-sept sous d'or dont il avait besoin pour payer une dette d'honneur contractée pour un débiteur défaillant. Enfin citons la plus belle peut-être des lettres de saint Augustin, la lettre 21, écrite en 390, alors qu'il était encore prêtre, pour demander à l'évêque Valère un délai qui lui permît de se préparer à évangéliser le peuple d'Hippone. C'est un cri de l'âme tout plein de charité, de respect et surtout d'humilité.

Éditions. — L'édition bénédictine des œuvres de saint Augustin a été reproduite par Migne, *P. L.*, t. XXXII-XLVII, et par Gaume, 11 vol. (1836-1839). On a des éditions particulières des *Confessions*, Pusey, Knoell, Leroux et Jouby; de la *Cité de Dieu*, Dombart, Hoffmann, L. Moreau; du *De Trinitate*, coll. Hurter, t. XLII, XLIII; de l'*Enchiridion ad Laurentium*, Faure, repris par Passaglia, Naples, 1847, Krabinger; du *De catechizandis rudibus*, coll. Hurter, t. VIII, et Krueger; du *De doctrina christiana*, etc.

Traductions françaises. — Traduction complète (avec le texte) de toutes les œuvres, par divers auteurs, édit. Vivès, 1872 et suiv., 33 vol.; traduct. des *Confessions* par Arnauld d'Andilly, réimprimée à Paris en 1821; par L. Moreau, Paris, 1841; par P. Janet, Paris, 1872. Traduct. de la *Cité de Dieu*, par L. Moreau, 1843 et 1846; par deux auteurs, dans la *Collection des écrivains latins* de D. Nisard. On trouvera une série d'extraits choisis dans L. Bertrand, *Les plus belles pages de saint Augustin*, Paris, 1914.

Travaux français. — 1° Sur la vie de saint Augustin : Tillemont, *Mémoires pour servir à l'Hist. ecclés.*, t. XIII tout entier; Poujoulat, *Histoire de saint Augustin*, Paris, 1845-1846; Hatzfeld, *Saint Augustin*, coll. *Les saints*, Paris, 1897; L. Bertrand, *Saint Augustin*, Paris, 1913. 2° Sur l'ensemble de la doctrine de saint Augustin : l'article important d'E. Portalié, dans le *Dictionnaire de théologie catholique*, t. I, *Augustin;* J. Tixeront, *Histoire des dogmes*, t. II, p. 354 sq. 3° Sur la philosophie de saint Augustin : J.-F. Nourrisson, *La philosophie de saint Augustin*, Paris, 1866; Ferraz, *De la psychologie de saint Augustin*, Paris, 1862; J. Martin, *Saint Augustin*, Paris, 1901. 4° Sur l'apologie de saint Augustin : G. Boissier dans *La fin du paganisme*, Paris, 1891, t. II. 5° Sur l'exégèse de saint Augustin : C. Douais, *Saint Augustin et la Bible*, dans la *Revue biblique trimestrielle*, 1893, 1894, t. II et III. 6° Sur la théologie de saint Augustin : C. Douais, *Saint Augustin contre le manichéisme de son temps*, Paris, 1895; J. Rivière, *Le dogme de la Rédemption*, c. XV, XXII, Paris, 1905; P. Batiffol, *Le catholicisme de saint Augustin*, Paris, 1920; J. Bouvet, *Saint Augustin et la répression de l'erreur religieuse*, Mâcon, 1918; P. Pourrat, *La théologie sacramentaire*, Paris, 1907; E. Tarchier, *Le sacrement de l'eucharistie d'après saint Augustin*, Lyon, 1904; P. Batiffol, *L'eucharistie*, 3^e^ édit., Paris, 1906. 7° Sur la prédication de saint Augustin : G. Longhaye, *Saint Augustin prédicateur*, dans les *Études religieuses*, 1888, t. XLIII, ou *La prédication, grands maîtres et grandes lois*, Paris, 1888.

J. Tixeront.

2. AUGUSTIN DE CANTORBÉRY (lat. *Augustinus*). — Les premières années d'Augustin sont restées dans l'ombre. Saint Bède le Vénérable, son biographe, se contente de nous dire : « Augustin et ses compagnons étaient des moines craignant Dieu. » L'opinion générale les considère comme appartenant à l'ordre bénédictin. Augustin était prieur de Saint-André de Rome, quand le pape saint Grégoire le Grand le tira de son monastère pour l'envoyer, avec quarante compagnons, convertir de nouveau l'Angleterre. On sait le triste état où se trouvait cette île au point de vue religieux pendant la dernière moitié du VI^e^ siècle. Déchirée par des révolutions sanglantes après l'invasion saxonne, infectée de pélagianisme, cette île avait vu disparaître à peu près entièrement toute trace de foi chrétienne. Le futur pape Grégoire, n'étant encore que simple abbé de Saint-André de Rome, avait été ému de compassion en voyant un jour sur le marché de Rome de beaux jeunes gens arrivés du Nord, au visage régulier, au teint clair et brillant : on les vendait comme esclaves. Informé de leur sort et de leur condition, il avait dit : « Angles et païens, ils ont un visage d'anges, il faut qu'ils deviennent cohéritiers des anges du ciel. » Un chroniqueur affirme qu'il les avait rachetés et recueillis dans son monastère. Puis, désireux d'aller évangéliser ces terres lointaines, il en avait obtenu, à force d'instances, congé du pape Pélage II. Il était parti en cachette avec quelques compagnons zélés : mais le peuple de Rome avait vite remarqué son absence et avait aussitôt agi près du pape pour le faire revenir. C'était en 588; deux ans plus tard, Grégoire devenait pape.

Il se souvint alors de l'Angleterre et alla chercher dans son monastère de Saint-André des missionnaires pour cette île lointaine. C'est ainsi qu'Augustin fut

choisi pour conduire les quarante moines destinés à cette œuvre. Quelques écrivains protestants, faisant état des consultations méticuleuses qu'on retrouve dans les lettres adressées à Grégoire, ont mis en doute la valeur humaine du chef tout en convenant de la ferveur, de l'abnégation et de la persévérance des ouvriers; c'est vraiment trop céder au parti pris de dénigrer l'œuvre apostolique et faire preuve d'une médiocre reconnaissance envers ceux qui ont implanté de nouveau la foi en Grande-Bretagne. Si les moines connurent parfois des heures de défaillance dans cette entreprise, ils surent se ressaisir et mener à bien la mission à eux confiée.

Partis de Rome en 596, Augustin et ses compagnons traversèrent la Gaule en suivant l'itinéraire que Grégoire leur avait tracé dans les lettres de recommandation dont ils étaient porteurs. Au printemps de 597, ils quittèrent les côtes de France, débarquèrent dans l'île de Thanet, à l'embouchure de la Tamise. Sans plus tarder, Augustin envoya un message au roi de la contrée, nommé Ethelbert, lui disant qu'il arrivait de Rome avec des paroles de salut pour ceux qui reconnaîtraient le vrai Dieu. Ethelbert, prédisposé en faveur de la religion chrétienne par Berthe, son épouse, répondit aux missionnaires qu'il viendrait lui-même les trouver à Thanet. Il vint en effet, les moines l'accueillirent au chant des Litanies. Aux paroles d'Augustin qu'un interprète lui traduisait, le roi fit répondre que c'était là pour lui un enseignement nouveau sur lequel il lui fallait réfléchir, qu'en tout cas il favoriserait leur entreprise de tout son pouvoir. Il leur permit de le suivre jusqu'à Cantorbéry, où il leur assigna une demeure : celle-ci porte encore aujourd'hui le nom de *Stable Gate* (porte de l'Hôtellerie).

Les moines firent leur entrée dans la ville au chant des Litanies. De nombreuses conversions furent opérées. Ethelbert lui-même crut et fut baptisé aux fêtes de la Pentecôte. Cet événement, que Bède se contente de signaler en deux lignes, eut pour l'Angleterre une portée analogue à celle de la conversion de Clovis pour les Francs. Conformément aux instructions du pape, Augustin devait se faire sacrer évêque. Il laissa ses compagnons évangéliser la contrée et se rendit à Arles, où l'évêque Virgile lui donna la consécration épiscopale (16 novembre 597). Rentré sur le sol anglais pour la Noël, il put y baptiser plus de dix mille Saxons : il songea à organiser la nouvelle chrétienté, établit à Cantorbéry un monastère dont l'église fut placée sous le vocable des saints apôtres Pierre et Paul, et dédia au Sauveur Jésus une ancienne église qui devint la cathédrale, *Christ Church*. Il envoya à Rome le prêtre Laurent et le moine Pierre pour informer le souverain pontife des premiers résultats obtenus. En 601, Saint Grégoire envoyait à Augustin de nouveaux auxiliaires, auxquels il confiait pour la mission anglaise des reliques, des vases sacrés, tout ce que réclamait le développement du culte catholique et des livres destinés à former un commencement de bibliothèque ecclésiastique. En même temps, une lettre ouverte du pape pour Augustin lui annonçait l'envoi du *pallium*, le nommait primat d'Angleterre et réglait la division du pays en provinces ecclésiastiques.

Augustin devenait, de ce fait, chef non seulement des églises nouvellement fondées, mais encore des églises bretonnes restées depuis longtemps dans l'ombre. L'accord avec ces dernières n'allait pas être facile et peut-être l'heure était-elle mal choisie pour faire disparaître certaines différences liturgiques et disciplinaires. Les prêtres et évêques bretons ne voulurent pas entendre parler d'une soumission quelconque à Augustin, évêque des Anglais. Celui-ci travailla dès lors à s'établir solidement dans la région convertie par ses soins; il consolida l'entente fraternelle entre la royauté et l'Église et fit germer une moisson de saints dans l'Angleterre saxonne. Se sentant au terme de sa carrière, il se choisit un successeur dans la personne de Laurent, son fidèle compagnon, établit les deux nouveaux sièges de Rochester et de Londres. Sa mort suivit de près celle du grand pape qui l'avait envoyé chez les Saxons : elle arriva le 26 mai 604. Sa vie active, qui avait duré huit ans, se résume en ce simple mot : Augustin a été l'instrument de la papauté. En 613, son corps fut placé sous le porche de la nouvelle église de Cantorbéry. Dans la liturgie saxonne, sa fête fut un jour d'obligation comme celle de saint Grégoire. Son nom dans les Litanies fut invoqué immédiatement après celui de Grégoire (décision du concile de Cloveshve en 747).

Brou, *Saint Augustin de Cantorbéry*, dans la collection : *Les saints*, Paris, 1898.

J. Baudot.

AUGUSTINE (lat. *Augustina* ou *Augusticia*). — Une martyre de ce nom figure parmi les nombreux compagnons d'Acathe, ou Acace, centurion, dénoncé comme chrétien à Constantinople, et mis à mort durant la persécution de Maximien (303). Sur ces noms dont on trouve l'énumération dans les bollandistes, à la date du 8 mai, nous ne possédons aucun détail. Acathe ou Acace (lat. *Acacius*) est le seul pour lequel le martyrologe romain fournit quelques maigres indications.

J. Baudot.

AUGUSTINS. — En installant à Tagaste (Afrique du Nord), dans la maison paternelle, en l'an de grâce 388, une communauté religieuse organisée sur le type de celles dont il avait observé le fonctionnement à Rome et à Milan, le récent converti ne songeait nullement à fonder un ordre religieux. En traçant, à l'usage des communautés de vierges et de veuves qui s'étaient placées sous sa direction, une ligne de conduite générale — la fameuse lettre 211 — l'évêque d'Hippone n'entendait point rédiger une règle monastique.

C'est donc, pour ainsi dire, à son insu qu'il fit œuvre et de fondateur et de législateur.

Encore n'y a-t-il pas qu'un seul institut d'hommes et de femmes à revendiquer l'honneur de lui décerner l'un ou l'autre de ces titres. Pour ne rien dire de son influence bienfaisante et sur la discipline monastique de son époque et sur la rédaction de la règle de saint Benoît, une multitude incroyable de familles religieuses peuvent, à bon droit, se réclamer de son patronage, parce que leurs pères et fondateurs, surtout depuis le décret restrictif du concile de Latran (1215), les astreignirent à suivre ce que l'on est convenu de nommer la règle de saint Augustin.

La fixation de ce premier point d'histoire fait voir au grand jour combien furent vaines les discussions retentissantes, où le Saint-Siège dut intervenir, dont l'objet était de savoir si Augustin avait eu l'intention de fonder plus spécialement : ou bien des chanoines réguliers ou bien des ermites.

Au XII^e^ et au XIII^e^ siècles, à l'époque où saint Norbert, puis saint Dominique, fondateurs l'un des chanoines prémontrés, l'autre des frères prêcheurs, adaptaient respectivement leurs constitutions canoniales à la législation de saint Augustin, il y avait de nombreuses congrégations d'anachorètes qui avaient adopté la même règle sous le nom générique d'augustins ou d'augustiniens ou d'ermites de Saint-Augustin. Mais les observances variaient à l'infini, et l'union désirée par le Saint-Siège était loin de prévaloir.

Le pape Alexandre IV résolut de remédier à cet état de choses. A son instigation, un chapitre général réunit à Florence, en l'année 1256, les représentants les plus qualifiés de onze congrégations : il en résulta la division de l'ordre en quatre provinces, un code de

lois précis et uniforme obligeant l'ensemble des religieux sous le gouvernement d'un seul général.

La faveur des papes ne lui fit pas défaut. Sous le pontificat de Jean XXII, les ermites de Saint-Augustin se virent conférer les prérogatives de bibliothécaire, de sacriste, de confesseur du palais pontifical. Il est vrai, Sixte IV les dépouilla de ces privilèges. Mais Alexandre VI leur rendit du moins la charge de sacriste qu'ils n'ont plus jamais perdue depuis. Enfin, vers le milieu du XVI^e siècle, ils furent classés par Pie V au nombre des ordres mendiants pour prendre rang, dans l'ordre de préséance, à la suite des carmes.

Jusqu'à la révolte de Luther, l'ordre jouit en Europe d'un prestige incontesté. Il en vint à dénombrer, à ses recensements, deux mille couvents abritant trente mille religieux et répartis en quarante-deux provinces.

Cependant la décadence le menaça dès le XIV^e siècle. Pour obvier au relâchement de la ferveur primitive, il y eut de nombreux mouvements de réforme, parmi lesquels nous retiendrons les deux principaux : celui des *augustiniens déchaux, sine addito*, qui prit rapidement de l'extension dans toutes les parties du monde; celui des *augustiniens déchaux de la Congrégation espagnole*, appelée aussi *Congrégation des augustiniens récollets*, de beaucoup la plus rigoureuse.

Patronnée par le roi d'Espagne Philippe II, confirmée par le pape Clément VIII en 1599, elle s'introduisit en France, avec le *placet* bienveillant du roi Louis XIII qui la dota généreusement. Les deux religieux venus à Paris pour la fondation française bâtirent un couvent non loin de la rue Notre-Dame-des-Victoires. On avait remarqué leur taille exiguë, et, pour cette raison, on désigna bientôt leur résidence sous le nom de « Petits-Pères », lequel d'ailleurs, attaché à une rue du deuxième arrondissement, a survécu.

La réforme des récollets se répandit aussi dans le Nouveau Monde : au Mexique, aux Philippines, en Colombie où elle compte encore aujourd'hui deux provinces et des missions prospères. Quant à l'ancien continent, depuis la Révolution française, il n'est plus pourvu d'ermites de Saint-Augustin qu'en Italie, en Angleterre, à Malte, en Allemagne, en Espagne et dans les Pays-Bas.

Parmi les saints que l'ordre a donnés à l'Église, citons par ordre chronologique : saint Nicolas de Florentino (1306), saint Jean de Saint-Faconde (1479), saint Thomas de Villeneuve (1555); parmi ses savants, Jacques de Viterbe (1308), surnommé pour sa profondeur doctrinale *doctor speculativus;* Gilles Colonna (1316), souvent appelé pour sa solidité inébranlable *doctor fundatissimus;* Gaspard Casal (1587), remarqué parmi les Pères du concile de Trente pour sa compétence doctrinale; enfin Abraham de Sainte-Claire (1709), prédicateur fort estimé à la cour impériale de Venise.

C'est un tout autre genre de célébrité qui fut, hélas! brigué par le moine apostat Martin Luther : on sait qu'il appartenait à cet ordre, et qu'il réussit à entraîner dans sa lâche désertion un certain nombre de ses frères en religion.

L'habit des augustiniens est noir, pourvu de manches larges. Sur la robe une mozette noire munie d'un capuchon couvre largement les épaules. La ceinture est de cuir. La tenue des prélats ne comporte aucune distinction.

En 1918, les augustins comptaient environ 510 couvents et 3 150 sujets.

Pamphilius, *Chronica ordinis fratrum eremitarum Sancti Augustini*, Rome, 1681; Helyot, *Histoire des ordres religieux*, Paris, 1722, t. III, p. 7-50; Heimbücher, *Die Orden und Kongregationen der katholischen Kirche*, Paderborn, 1896, t. I, p. 443-453.

Élie MAIRE.

AUMONE. — L'aumône peut se définir : tout *secours* accordé à un indigent. L'on distingue l'aumône spirituelle et l'aumône temporelle : la première a pour but de soulager une misère spirituelle, par exemple donner l'éducation ou l'instruction à quelqu'un; la seconde est destinée à remédier aux nécessités temporelles, c'est-à-dire, vivre et faire vivre les siens.

I. OBLIGATION DE L'AUMONE. — Cette obligation est incontestable, et constitue un grand devoir naturel et chrétien. Elle dérive, d'abord, de la loi naturelle qui nous oblige à secourir ceux qui sont dans le besoin, parce qu'ils sont nos frères en Dieu et en Adam, et que la terre a été donnée à l'homme pour lui permettre de vivre convenablement. Il a donc droit à tout ce qui est absolument nécessaire pour ses besoins réels, et c'est pourquoi, en cas d'extrême nécessité, il peut prendre ce qu'il lui faut pour en sortir. Au-dessus du droit de propriété individuelle ou collective, il y a le droit de tout homme à la vie, et à tout ce qui lui est équivalent.

Aussi bien la religion ne fait que confirmer un devoir déjà inscrit par la nature dans le cœur de l'homme. Si l'incroyant se croit tenu d'aider son frère, qui est dans la misère, le chrétien doit comprendre que son obligation est encore plus grande. Si l'impie multiplie les œuvres de bienfaisance et en crée pour toutes les nécessités humaines, condamnant l'égoïsme, père de la dureté ou de l'indifférence à l'égard des malheureux, le croyant ne doit pas rester en arrière, mais se distinguer par sa bonté et sa générosité. Il porte, ou doit porter au cœur la charité, et cette vertu domine la solidarité ou la philanthropie du rationaliste, comme le ciel s'élève au-dessus de la terre.

Le précepte de l'aumône découle directement du grand commandement chrétien : Vous aimerez votre prochain comme vous-même. Ce qui veut dire : vous ferez aux autres le bien que vous voudriez qu'on vous fasse à vous-même. L'on n'aime pas, en effet, si l'on ne fait pas de bien à ceux que l'on prétend aimer. Or le premier bien est de secourir dans les nécessités.

Cette obligation est grave de sa nature, car son objet est de toute première importance. Le droit à la vie et aux biens qui lui équivalent n'est pas quelque chose de léger. Cette loi occupe, d'ailleurs, une place de tout premier plan dans la vie humaine, individuelle, familiale ou sociale. L'on ne peut concevoir notre humanité, faite par un Dieu bon et sage, sans la loi de l'aide mutuelle. Aussi bien Notre-Seigneur Jésus-Christ, décrivant le jugement dernier, met ces graves et effrayantes paroles sur les lèvres du souverain juge : « Il dira à ceux qui sont à sa gauche : éloignez-vous de moi, maudits, et allez au feu éternel qui a été préparé au démon et à ses suppôts. Car j'ai eu faim et vous ne m'avez point donné à manger, j'ai eu soif et vous ne m'avez point donné à boire; j'ai demandé l'hospitalité et vous ne m'avez point reçu; j'étais nu et vous ne m'avez pas couvert; j'étais malade et emprisonné, et vous ne m'avez pas visité » (XXV, 41 sq.). Jésus s'identifie avec le pauvre ou le nécessiteux, et ce qu'on a refusé à celui-ci, c'est à lui-même qu'on l'a refusé. Saint Jean dans sa I^re Épître, III, 17, dit de même : « Celui qui, possédant les biens de ce monde, voit son frère dans la nécessité et lui ferme ses entrailles, comment l'amour de Dieu serait-il en lui? » Par le mot « frère » il faut entendre le prochain en général. L'Ancien Testament a ces paroles expressives : « Les pauvres ne manqueront pas dans la terre que vous habiterez; c'est pourquoi je vous ordonne (c'est Dieu qui parle) d'ouvrir votre main à votre frère pauvre qui vit avec vous. » *Deut.*, XV, 11. Et encore : « Si vous trouvez égaré le bœuf ou la brebis de votre frère, vous les lui ramènerez; si ce n'est pas un parent et que vous ne le connaissiez pas, vous les reconduirez chez vous, et les garderez jusqu'à

ce que votre frère vienne les chercher. » *Ibid.*, XXII, 1 et 2. L'Ecclésiastique insiste avec les termes les plus pressants sur le devoir de l'aumône. IV, 1-4.

Les Pères de l'Église l'ont prêché avec une vigueur et des paroles qui peuvent nous étonner, tant elles sont rigoureuses. « Le superflu du riche est le nécessaire du pauvre : aussi posséder le superflu, c'est retenir le bien d'autrui. » Augustin, *In Psalm.*, CXLVII, 12. « Les riches tuent autant de pauvres, lorsqu'ils gardent par-devers eux les moyens de soustraire ceux-ci à la mort. » Greg. Magn., *De past. cura*, III, 22. « Tu ne donnes pas au pauvre ce qui est à toi, mais tu lui rends ce qui lui appartient. » Ambros., *De Nabuth. Jesraël*, I, n. 2. Du même : « C'est une grave faute de laisser ton prochain dans la misère. » *De Offic.*, I, 30. « Lorsque tu possèdes plus qu'il n'est nécessaire pour la nourriture et le vêtement, donne le superflu au pauvre, et sache bien qu'en cela tu n'es que débiteur. » Hieron., *Epist. ad Hedibiam.* « Le pain qui te reste en superflu appartient au pauvre; le vêtement que tu gardes inutile dans ta chambre appartient à ceux qui sont nus; ces chaussures que tu laisses moisir appartiennent aux malheureux qui sont pieds nus; l'argent qui ne sert pas appartient aux besogneux : tu fais donc tort aux pauvres que tu pourrais aider. » Basil., *Sermo in Luc.*, XII, 13. Tout en faisant la part du procédé oratoire et des circonstances de l'époque, il est manifeste que les Pères ont entendu parler d'un devoir grave. Les théologiens les ont suivis, en s'exprimant avec plus de rigueur théologique. Saint Thomas : « Le superflu des uns revient de droit naturel au soutien des pauvres, » IIa IIæ, q. LXVI, a. 7. Léon XIII, dans son encyclique *Rerum novarum*, a un passage remarquable, qu'il faut citer : « L'homme ne doit pas tenir les choses extérieures comme privées, mais bien comme communes, de sorte qu'il en fasse part facilement aux autres dans leurs nécessités. C'est pourquoi l'Apôtre a dit : *Ordonne* aux riches de ce siècle de donner facilement, de communiquer leurs richesses... Dès qu'on a suffisamment donné à la nécessité et au décorum, c'est un devoir de verser le superflu dans le sein des pauvres. »

II. Règles de l'aumone. — Si le devoir de l'aumône et sa gravité sont clairs et hors conteste, les applications de ce devoir sont souvent difficiles, et les théologiens diffèrent étrangement. Nous essayerons de dire avec soin ce qui est certain, et ce qui est probable, afin de ne pas imposer des obligations sans fondement. Cette incertitude ne doit pas étonner, parce que le droit positif, soit divin, soit ecclésiastique, laisse ici le droit naturel presque dans toute son indétermination. L'on peut conseiller beaucoup, mais l'on ne doit obliger qu'à ce qui est certain : une loi incertaine est une loi nulle, dit l'axiome moraliste.

L'obligation de l'aumône est déterminée par deux considérations : la nécessité du prochain, les biens que l'on possède.

1° *Nécessité du prochain.* — On la divise en extrême, grave et commune ou ordinaire. Il y a nécessité *extrême* quand on manque des choses nécessaires à la vie, qu'on se trouve dans un péril imminent et certain de la perdre, ou un bien moral équivalent, comme la santé, l'intégrité des membres, l'honneur, la liberté, la réputation, en un mot, un bien considérable et supérieur à la fortune. Par exemple, je vois un enfant exposé, qui va périr de faim ou de maladie, et je suis seul à pouvoir le secourir; ou bien c'est un innocent que je puis seul préserver, par mon témoignage, d'une grave condamnation ou de l'infamie. L'on assimile communément à cette nécessité la *quasi-extrême*, quand il n'est pas *impossible* de conserver les biens que nous avons dits, mais seulement *très difficile*, ce qui, pratiquement, est à peu près la même chose. Par exemple, quelqu'un est dans un péril très *probable* de perdre la vie, de contracter une très grave maladie, ou d'encourir l'infamie. — La nécessité *grave* est celle dans laquelle il est *difficile* de garder ces mêmes biens, ou lorsque manquent les biens nécessaires à la conservation de son état, par exemple si quelqu'un, faute de secours, doit tomber dans une condition inférieure à celle qu'il a légitimement acquise. — Il y a nécessité *ordinaire* quand on vit difficilement, mais, cependant, d'une manière tolérable, par exemple, ceux qui ne vivent que d'aumônes, ou partie d'aumônes et partie de leur travail.

2° *Biens possédés.* — Ils peuvent être nécessaires au possesseur de deux manières : ceux qui sont nécessaires pour que les parents et les enfants vivent sont dits *nécessaires à la vie;* les autres sont appelés *superflus à la vie*, mais ils peuvent être *nécessaires à l'état*, c'est-à-dire pour que le propriétaire et ceux dont il a la charge puissent vivre conformément à leur condition. Ceux qui ne sont pas nécessaires à l'état sont dits *superflus à l'état.* Il importe de déterminer les *biens nécessaires à l'état*, car les difficultés pratiques viennent surtout de là. Saint Thomas, in IV, dist. 15, remarque « que ces biens ne consistent pas en quelque chose d'indivisible, mais qu'on peut ne pas excéder en y ajoutant beaucoup, comme on peut ne pas déchoir en en retranchant beaucoup. » Ce qui veut dire qu'on ne saurait en fixer mathématiquement la quantité et que celle-ci, très élastique, dépend fort de l'appréciation du propriétaire. L'on voit comment, dans bien des cas, il est impossible de préciser d'une manière rigoureuse l'obligation de l'aumône. Saint Alphonse ajoute « que la quantité des biens exigée par l'état a une amplitude d'autant plus grande que l'état est plus élevé, l. III, d. 42. Parmi ces biens, beaucoup d'auteurs placent ceux qui sont destinés à acquérir une *condition plus haute.* Cependant il ne faudrait pas croire que tous les biens peuvent rentrer dans cette catégorie et que, en conséquence, l'on n'est jamais tenu de faire l'aumône dans la nécessité ordinaire, parce qu'on n'a pas de superflu. C'est pourquoi Innocent XI a condamné cette proposition 13 : « On trouve à peine chez les séculiers, et même chez les rois, des choses superflues à l'état. Et ainsi l'on est difficilement tenu à l'aumône, quand on y est obligé seulement du superflu de son état. » De petites aumônes, dans les nécessités communes, sont parfaitement compatibles avec l'ascension *modérée* à une condition supérieure.

3° *Dans la nécessité extrême*, l'on n'est pas tenu de donner des biens nécessaires à la vie, car il est permis de s'aimer plus que les autres, et par conséquent de subvenir à sa nécessité plutôt qu'à celle du prochain, mais l'on est obligé gravement de sacrifier des biens nécessaires à son état, parce que la nécessité extrême dépasse la nécessité de la condition ou du décorum. S'il est vrai que nous devons aimer le prochain comme nous-mêmes, il faut employer, pour le tirer d'une nécessité extrême, ce que nous devons employer pour en sortir nous-mêmes. Cependant cela ne veut pas dire qu'il faille donner *tout* le nécessaire à l'état, de manière à déchoir, ni user de moyens *extraordinaires*, comme une grande somme d'argent pour un lointain voyage nécessaire au malade. Nous ne sommes pas tenus d'y recourir nous-mêmes, pour sauver notre vie, même si nous le pouvons. Suivant l'axiome reçu, la charité n'oblige pas avec un si grand inconvénient. Quand il suffit de *prêter* pour secourir, l'on n'est pas obligé de donner. Comme on le voit, la règle s'appuie sur la valeur relative des biens, et veut que les inférieurs soient sacrifiés pour conserver les supérieurs, chez autrui. Mais elle n'oblige dans toute sa rigueur que lorsqu'on est seul à pouvoir aider, ce qui est rare. Ordinairement, plusieurs sont capables d'intervenir,

et chacun n'est tenu qu'à y aller de sa part. De plus, il existe aujourd'hui, à peu près partout, des œuvres, laïques ou confessionnelles, chargées de pourvoir à toutes les nécessités humaines, dispensant ainsi les particuliers de donner ce qui est nécessaire à leur état, sinon dans les cas d'urgence. — Ce que nous venons de dire de l'extrême nécessité s'applique aussi à la *quasi-extrême*.

4° *Dans la nécessité grave*, il y a plus probablement obligation grave de donner le *superflu* de l'état. Nous disons « plus probablement », car la chose n'est pas certaine, étant discutée par les théologiens. Sont pour l'obligation grave : Suarez, *De carit.*, disp. VII, s. III, n. 5; saint Alphonse, Génicot, Tanquerey, dans leurs *Manuels* de morale; contre l'obligation grave : saint Thomas. q. VIII, a. 12; Vasquez, d'Annibale. En conséquence, l'on ne peut imposer le devoir. Et, en effet, sur quoi l'appuyer? Mais tous s'accordent à dire que l'on est gravement tenu de préserver son prochain d'un important dommage, si on le peut sans grand inconvénient, par exemple, si l'on voit sa maison brûler, si l'on entend ruiner sa réputation. Pratiquement, cette règle peut suffire et elle a des applications nombreuses. Donc un riche n'est pas gravement obligé de donner à tout pauvre qui se déclare et se trouve dans une grave nécessité même du superflu de son état. Mais personne n'exemptera de péché grave celui qui, par principe et en toutes circonstances, refuse de donner de son superflu aux gravement nécessiteux. S'il en était ainsi, le devoir de l'aumône, qui est grave de sa nature, serait presque réduit à rien, attendu la rareté des extrêmes nécessités.

5° *Dans la nécessité ordinaire ou commune*, l'aumône doit être faite *quelquefois* de son superflu. Mais les auteurs ne s'entendent pas, si cette obligation est grave ou légère. L'obligation se déduit des textes de l'Écriture que nous avons cités, et qui ne distinguent pas entre nécessité grave et commune. Les Pères de l'Église, en prescrivant l'aumône, paraissent envisager la pauvreté ordinaire. Suarez les résume en disant : « Les riches sont établis par Dieu pour être dispensateurs de leur superflu, sinon ce sont des voleurs. » *Loc. cit.* n. 2. Le même docteur expose ainsi la raison de saint Thomas : « Les biens temporels sont communs en vertu de l'institution divine : ils ont été divisés par le droit des nations, mais cette division n'est juste et raisonnable qu'autant que le superflu est donné aux autres. Le contraire serait contre la destinée de ces biens. » Léon XIII dit dans son encyclique *Rerum novarum* : « Quand on a satisfait à la nécessité et à la convenance, on doit donner le reste aux pauvres. » — Pour l'obligation grave, il y a Sanchez, saint Alphonse, Suarez, Génicot, Lehmkuhl; pour l'obligation légère, Busembaum, saint Antonin, Molina et d'autres. Ballerini, dans son *Manuel*, en note, dit cette dernière opinion plus commune, bien que saint Alphonse prétende le contraire. La raison de ceux-ci est que l'obligation de l'aumône ne vient pas du superflu, mais de la nécessité du pauvre : or celle-ci, n'étant pas grave, est par conséquent facilement tolérable. Saint Alphonse ne nie pas la probabilité de cette opinion, et permet que l'on absolve le pénitent riche qui ne veut donner aucune aumône dans les nécessités communes, l. II, n. 32. Sanchez s'exprime de même, citant Médina : parce qu'il est trop difficile de juger à qui et combien on doit donner sous peine de péché grave, *Consil.*, l. I, c. v, dub. v, n. 41. En tout cas, l'on n'est pas obligé d'aliéner *tout* son superflu. Saint Alphonse reconnaît que « l'obligation n'atteint pas chaque riche solidairement, mais les riches en général, et il suffit que chacun subvienne pour une part aux nécessités communes. » La parole citée de Léon XIII ne doit pas être interprétée rigoureusement, mais suivant la doctrine commune et celle de saint Alphonse en particulier. En outre, surtout de nos jours, les biens superflus que l'on garde peuvent être employés, d'une manière équivalente, en faveur des pauvres, par exemple en entreprenant des travaux publics ou privés, qui font gagner les ouvriers. Ceux qui agissent ainsi ne privent pas les autres de leur superflu, ce que les Pères surtout ont condamné. Pourvu que l'on fasse quelques aumônes, l'on satisfait au précepte, et cette obligation n'est probablement que légère. Ces aumônes peuvent être celles qui sont comprises dans les impôts, et qui sont destinées à l'Assistance publique.

Les auteurs ont essayé de préciser la *quantité du superflu* que l'on doit donner aux pauvres, mais c'est une entreprise impossible, car les principes, pour cette fixation, manquent. Les préceptes moraux ne peuvent être déterminés d'une manière mathématique, et, quand ils sont affirmatifs, comme c'est le cas, s'ils obligent *toujours*, ils n'obligent pas, comme l'on dit, *pour toujours, pro semper*. Saint Alphonse et d'autres ont voulu fixer la cinquantième partie du revenu, c'est-à-dire deux pour cent : Nous disons bien « revenu », et non superflu; cependant Ballerini soutient que le mot « revenu » est mis ici pour superflu, attendu que le saint parle, en ce passage, de superflu. De plus, dans son *Homo apostolicus*, il ajoute au mot « revenu » : « qui reste », ce qui indique bien qu'il s'agit de superflu. Il est, d'ailleurs, impossible d'admettre un autre sens. L'opinion de saint Alphonse, bien qu'admise assez communément, ne s'impose pas, car elle ne repose sur rien de solide. D'autres proposent la vingtième ou la dixième partie du superflu. Ces fixations plus sévères pour les riches, puisqu'elles leur demandent de plus larges aumônes, ne sont pas plus fondées que la précédente. Tout ce que l'on peut dire de certain, c'est que l'on doit faire de temps en temps l'aumône pour obéir au précepte divin, sans oublier qu'à l'aumône l'on peut substituer des bonnes œuvres ou des travaux utiles. Celui qui croit faire suffisamment, en payant ses impôts, ne peut être taxé d'erreur, ni regardé comme indigne d'absolution. Mais les clercs doivent donner aux pauvres *tout* le superflu de leurs bénéfices ecclésiastiques. Car ce qui vient de l'Église, en trop, doit être versé dans le sein des pauvres.

6° *Ceux qui doivent faire l'aumône.* — *a*) Ce sont les *riches*, c'est-à-dire ceux qui ont du superflu. Ils sont une minorité, le plus grand nombre appartenant, comme l'on dit, aux classes moyennes et à la classe ouvrière. Quand est-ce qu'on est riche, ou, en d'autres termes, qu'on a du superflu? Qui le dira? L'on ne saurait fixer un chiffre de fortune, d'autant plus que celui-ci est très relatif : à fortunes égales, l'un peut avoir du superflu, et l'autre point : cela dépend des charges de famille. Voilà un facteur d'imprécision qui rend difficile la détermination du devoir de l'aumône. Très souvent, il faut se contenter de conseiller. — Il ne s'agit pas ici du *Denier du culte* qui relève de la justice et pas seulement de la charité, et pour lequel l'on *doit* donner en proportion des nécessités et de ses *revenus* : il ne s'agit plus ici de superflu.

b) *Les classes moyennes* peuvent-elles être tenues à faire l'aumône aux pauvres ordinaires? Aujourd'hui elles sont presque elles-mêmes dans le besoin, ou dans la gêne. Ce sont les petits bourgeois, petits rentiers, en général les professions libérales, les fonctionnaires, les employés, les petits propriétaires : on peut y joindre le clergé. Il est difficile de trouver chez eux un vrai superflu.

c) *Les ouvriers* sont encore plus certainement dispensés de faire l'aumône, car l'on ne saurait dire qu'ils ont du superflu, et c'est la classe la plus nombreuse, à la ville et à la campagne. Ce qui ne leur est point nécessaire pour vivre l'est pour l'éducation des enfants, et

pour réaliser une certaine ascension raisonnable dans la hiérarchie sociale.

Les religieux sont, rigoureusement parlant, exempts de faire l'aumône, puisqu'ils sont pauvres eux-mêmes et que beaucoup vivent de la charité; mais il est bon qu'ils donnent de leur nécessaire, n'ayant pas de superflu, pour l'édification du prochain. — La femme, parce qu'elle n'est pas maîtresse, ne peut faire que de petites aumônes sans le consentement du mari, sinon des biens propres dont elle a l'administration et l'usufruit. — De même les enfants, sans le consentement des parents, à moins qu'ils n'aient des biens qu'ils administrent à leur gré.

7° *Qualités de l'aumône.* — Elle doit être : *a*) *prudente*, faite aux vrais pauvres, et non aux paresseux qui simulent la pauvreté, autrement elle est un encouragement au vice; *b*) *universelle*, c'est-à-dire qu'on ne doit exclure personne par principe, mais la faire même aux étrangers et aux ennemis dans la nécessité, car le précepte de la charité s'étend à tous. Il n'est pas obligatoire, toutefois, de donner à tous ceux qui se présentent, et demandent; *c*) *humble* et non pas faite par ostentation ou vaine gloire, à la manière des pharisiens, ce qui est trop fréquent encore aujourd'hui. Notre-Seigneur a dit : « Lorsque vous faites l'aumône, ne faites pas sonner de la trompette devant vous, comme les hypocrites dans les synagogues et sur les places publiques. En vérité, je vous le dis, ils ont reçu leur récompense. Pour vous, au contraire, que votre main gauche ignore ce que fait votre main droite, afin que votre aumône soit secrète; et le Père, qui voit dans le secret, vous le rendra. » Matt., VI, 2-4; *d*) *abondante* : si ce n'est pas de précepte, c'est de conseil. Rigoureusement l'obligation se réduit à des cas plutôt rares, mais le conseil, la vertu offrent un champ immense, où doivent s'exercer à l'envi toutes les âmes chrétiennes; *e*) *ordonnée*. Comme, ordinairement, l'on ne peut faire l'aumône à tous les indigents, parce que les moyens sont limités, non seulement on peut, mais on doit la faire, d'abord, à ceux qui nous sont plus proches : nos parents, notre parenté, nos amis, nos bienfaiteurs, nos voisins, etc. Il y a donc un ordre à observer dans la charité.

Que notre aumône ait ces qualités, et elle échappera aux critiques qu'on lui fait parfois. Mais, d'aucune manière, l'on ne peut accepter celle que lui adressent les socialistes, communistes, qu'elle est essentiellement mauvaise, parce qu'elle est contraire à la dignité de l'homme qu'elle humilie : à la charité ils voudraient substituer la justice. L'aumône ne serait plus l'aumône, mais rentrerait dans les *droits* de l'homme. Le jour où la charité n'existera plus, un grand malheur aura fondu sur le monde.

A. Beugnet, *Aumône*, dans *Dict. de théol. cath.*, t. I, col. 2561-2571; C. Antoine, *Aumône*, dans *Dict. apologét.*, t. I, col. 319-328.

François Girerd.

Nous avons, de Bourdaloue, deux sermons célèbres sur l'aumône. *Œuvres de Bourdaloue*, édit. Firmin-Didot, Paris, 1877.

Le premier de ces sermons figure au tome I, p. 174-185, 640-641, parmi les « Sermons pour le carême ». Il a été prêché devant « Monsieur, frère unique du roi ». L'orateur veut convaincre son auditoire de trois choses. « En premier lieu, que l'aumône n'est point un simple conseil, mais un précepte. En second lieu, que ce n'est point un commandement vague et indéfini, mais déterminé à une certaine matière. En troisième lieu, que ce précepte doit être observé avec ordre et selon les règles de la charité... Trois points de morale, continue Bourdaloue, que je vais développer selon les principes les plus communs de la théologie: car ne pensez pas que j'affecte ici une sévérité particulière et outrée. Quand il s'agit d'obligation de conscience, surtout de péché mortel, nous ne devons dire que ce qu'il y a de vrai, et d'incontestablement vrai. »

Il se peut, pourtant, que toutes les affirmations de l'illustre jésuite ne soient pas à prendre pareillement à la lettre. Mais quelle plénitude de doctrine, quel ordre lumineux et quelle apostolique franchise!

1re Partie : Précepte de l'aumône. Dieu, au jugement dernier, condamnera les réprouvés pour n'avoir pas fait l'aumône. Or Dieu ne réprouvera jamais les hommes pour avoir omis de simples conseils. Il y a donc un précepte de l'aumône. Ce précepte est fondé et sur la souveraineté de Dieu et sur l'indigence du pauvre.

2e Partie : Matière de l'aumône. C'est le superflu des riches. Mais qu'est-ce que ce superflu? Voilà l'importante question qu'il faut résoudre. Sous ce terme de superflu, la théologie comprend tout ce qui n'est pas nécessaire à l'état. Mais de là naissent mille prétextes : car, selon les riches, tout ce qu'ils ont est nécessaire à leur état. « A quoi, dit l'orateur, je réponds, qu'il faut examiner deux choses : quel est cet état, ce qui est nécessaire dans cet état. Est-ce un état sans bornes et qui ne soit fondé que sur les vastes idées de votre orgueil et de votre cupidité? Si cela est, je conviens que vous n'avez point de superflu : mais, étant chrétien, peut-on apporter une telle excuse? et si ces états étaient autorisés, que deviendrait le précepte de l'aumône? De plus, quand votre état serait tel que vous l'imaginez, j'appelle au moins superflu ce qui vous est non seulement inutile, mais même préjudiciable. « J'appelle superflu ce que vous donnez tous les jours à vos débauches, à vos plaisirs honteux : renoncez à cette idole dont vous êtes adorateurs, et vous aurez du superflu. J'appelle superflu, femme mondaine, ce que vous dépensez, disons mieux, ce que vous prodiguez en mille ajustements frivoles, qui entretiennent votre luxe, et qui seront peut-être un jour le sujet de votre réprobation : retranchez une partie de ces vanités, et vous aurez du superflu. J'appelle superflu ce que vous ne craignez pas de risquer au jeu qui ne vous divertit plus, mais qui vous attache, mais qui vous passionne, mais qui vous dérègle, mais surtout qui vous ruine et qui vous damne : sacrifiez ce jeu, et vous aurez du superflu. Quoi donc! Vous avez de quoi fournir à vos passions, et à vos passions les plus déréglées, tout ce qu'elles demandent, et vous prétendez ne point avoir du superflu? Vous avez du superflu pour tout ce qu'il vous plaît, et vous n'en avez point pour les pauvres? » — Mais ne puis-je pas me servir de ce superflu pour agrandir mon état? Voici l'écueil et la pierre de scandale pour les riches du siècle, ce désir de s'agrandir. Vous me demandez si ce désir est criminel : écoutez ma réponse. Très certainement, d'abord, il est criminel dans un bénéficier ecclésiastique, dont tout le superflu appartient aux pauvres. L'est-il également dans tous les autres? Non, mais prenez garde aux conditions requises. Je veux qu'il vous soit permis d'agrandir votre état, pourvu que ce soit selon les lois de votre religion : par exemple, qu'il vous soit permis d'acheter cette charge, si vous êtes capable de l'exercer et si c'est pour glorifier Dieu et pour servir le public. Je veux qu'il vous soit permis d'agrandir votre état, pourvu que vous vous conteniez dans les bornes d'une modestie raisonnable, et que ce soin de vous agrandir ne détruise pas le précepte de l'aumône. Je veux qu'il vous soit permis d'agrandir votre état, pourvu que vos aumônes grossissent à proportion, et que vous posiez pour principe qu'elles font une partie essentielle de votre état. — Ne dites point que vous avez une famille et des enfants à pourvoir : vous ne devez pas pour cela abandonner les membres de Jésus-Christ. D'ailleurs, dit saint Augustin, si Dieu vous

avait chargés d'une plus nombreuse famille, vous sauriez bien partager vos soins : or regardez ce pauvre comme un enfant de surcroît dans votre maison. Ne dites point que les temps sont mauvais : s'ils le sont pour vous, combien le sont-ils plus pour les pauvres! — Ah! souvenez-vous qu'il faudra perdre à la mort ce superflu. Souvenez-vous que rien n'engagera plus Dieu à verser sur vous ses bénédictions temporelles qu'un saint usage de vos biens en faveur des pauvres. »

3e Partie : Ordre de l'aumône. La charité doit être ordonnée : par rapport aux pauvres à qui l'aumône est due, par rapport aux riches à qui l'aumône est commandée...

On le voit, c'est tout le traité de l'aumône que ce beau sermon, substantiel, pressant, persuasif par la précision même de son exposé.

Le deuxième sermon de Bourdaloue sur l'aumône se trouve au t. II, p. 77-85, 668-669, parmi les « Dominicales ». Le prédicateur montre que, « dans l'établissement de l'aumône, la providence de notre Dieu s'est montrée également bienfaisante envers le pauvre et envers le riche. Bienfaisante envers le pauvre, d'avoir pourvu, par une loi particulière, au soulagement de sa pauvreté; ce sera la première partie. Bienfaisante envers le riche, de lui avoir donné un moyen aussi infaillible que celui de l'aumône pour apaiser Dieu dans l'état de son iniquité; ce sera la seconde partie. Érigeant l'aumône en précepte, Dieu a considéré le pauvre; et, en attribuant à l'aumône une vertu aussi souveraine qu'elle l'a, Dieu a eu égard au riche : deux points d'instruction que je vais, dit Bourdaloue, développer selon les principes de la plus exacte théologie. »

1re Partie : Providence de Dieu bienfaisante envers le pauvre par l'établissement de l'aumône. Il y a dans la condition du pauvre trois grands désavantages, à en juger selon la nature et selon les vues du monde : l'inégalité des biens le rabaisse au-dessous du riche; à son état d'indigence sont attachées des misères et des souffrances; sa disette le réduit à un état de dépendance qui lui vaut souvent des mépris. Or voilà à quoi la Providence a suppléé par la loi de la charité, et en particulier par le précepte de l'aumône.

2e Partie : Providence de Dieu bienfaisante envers le riche par l'établissement de l'aumône. Elle lui donne par là, en effet : de quoi corriger l'opposition de son état avec celui de Jésus-Christ pauvre; de quoi réparer tant de péchés et tant de désordres où le plonge l'usage du monde, et surtout l'usage des biens du monde; de quoi, par conséquent, se promettre quelque sûreté pour le salut et contre la malheureuse réprobation dont les riches sont menacés.

N'est-ce pas que ce second sermon mérite d'être étudié et médité, même après le premier, avec lequel il ne fait nullement double emploi? Prêtres et fidèles gagneraient à lire Bourdaloue assidûment.

— Impossible de raconter ici avec quelle générosité les saints ont observé, et bien au delà, le précepte de l'aumône. Mais je tiens à signaler les pages 35-55 du tome II des *Histoires de catéchisme*, par E. Duplessy, Paris, 1924 : on y trouvera, notamment, de beaux exemples d'aumônes donnés par l'épiscopat français du XIXe siècle.

— Pour finir, relisons ces beaux vers de Victor Hugo, *Les Feuilles d'automne*, Pour les pauvres :

Donnez, riches! L'aumône est sœur de la prière.
. . . . . .
Donnez! Il vient un jour où la terre nous laisse.
Vos aumônes là-haut vous font une richesse.
Donnez! afin qu'on dise : Il a pitié de nous!
Afin que l'indigent que glacent les tempêtes,
Que le pauvre qui souffre à côté de vos fêtes
Au seuil de vos palais fixe un œil moins jaloux.
Donnez! pour être aimés du Dieu qui se fit homme,
Pour que le méchant même en s'inclinant vous nomme,
Pour que votre foyer soit calme et fraternel.
Donnez! afin qu'un jour, à votre heure dernière,
Contre tous vos péchés vous ayez la prière
D'un mendiant puissant au ciel!

Qui donne au pauvre prête à Dieu, affirme fort justement un dicton populaire et chrétien.

J. Bricout.

AUMONIER. — *a*) Ce mot désigne d'abord un ecclésiastique attaché à la personne de quelqu'un pour distribuer ses aumônes et faire auprès de lui le service divin. C'est ainsi qu'avant 1789 il y avait à la Cour de France un *grand aumônier*. C'était ordinairement un prélat de haute naissance. Ses pouvoirs étaient très étendus : il pouvait amnistier certains prisonniers; il nommait les aumôniers militaires et, pour cette raison, prenait le titre d'évêque des armées. Il choisissait les prédicateurs de la cour, les chapelains des châteaux royaux, etc. La *grande aumônerie* fut supprimée en 1790. Napoléon la rétablit en faveur du cardinal Fesch. Abolie de nouveau en 1830, elle fut reconstituée par Napoléon III en 1857 et disparut avec l'Empire.

b) Par extension, on appelle aumônier tout prêtre attaché à un corps ou à un établissement pour y faire le service divin et y donner l'instruction religieuse : aumônier militaire, aumônier de prison, d'hospice, d'hôpital, de collège, de communauté religieuse, etc. C'est aux évêques à déterminer les droits et les devoirs de ces *aumôniers* suivant la nature des lieux et des institutions. Le Code donne en effet à l'évêque le droit, pour une cause juste et grave, d'exempter de la juridiction du curé les familles religieuses, et les maisons pieuses, situées sur le territoire d'une paroisse, et qui ne seraient pas exemptes de droit, c. 464, § 2. Les chapelains ou aumôniers des *religieuses*, des *confréries* et autres associations pieuses sont soumis à des règles particulières que nous étudierons ailleurs (v. ces mots).

Disons cependant un mot des *aumôniers militaires*. Le Code de droit canonique, c. 451, § 3, déclare seulement qu'en ce qui touche « les aumôniers militaires, majeurs ou mineurs, il faut s'en tenir aux prescriptions particulières du Saint-Siège. » Là où l'aumônerie militaire est organisée, d'entente avec le souverain pontife, un évêque-aumônier (*episcopus castrensis*) a d'ordinaire sous sa juridiction tous les autres aumôniers, et les aumôniers qu'il nomme — ou à qui il donne juridiction — peuvent exercer *partout* leurs pouvoirs, conformément à la teneur de leur mandat, sans être obligés de recourir aux Ordinaires des lieux. Il n'y a en France d'aumônerie militaire organisée que pour les armées en campagne (décrets des 5 mai 1913 et 7 août 1914).

c) On donne parfois le nom d'aumôniers aux prêtres chargés du service religieux dans des chapelles non paroissiales. Le Code les appelle de préférence « recteurs d'églises », c. 479-486.

d) Enfin on appelle aumôniers des dernières prières les prêtres qui, dans certaines grandes villes (v. g. à Paris), reçoivent aux portes des cimetières les corps qui ne sont pas accompagnés d'un prêtre de paroisse, et les conduisent jusqu'à la tombe où ils récitent les prières accoutumées.

F. Cimetier.

AURE ou **AURÉE** (lat. *Aurea*). — Aure ou Aurée, fille de Maurin et de Quirie, fut choisie par saint Éloi pour gouverner le monastère qu'il avait fondé à Paris dans sa propre maison en l'honneur de saint Martial de Limoges (vers 633). Saint Ouen de Rouen a laissé sur elle cet éloge très bref : « Ce fut une fille digne de Dieu. » Elle fut pendant trente-trois ans le modèle de sa communauté, qu'elle formait en même temps par ses instructions à la pratique de toutes les vertus. Un

an avant sa mort, Éloi l'avertit dans une vision de se préparer à mourir. Le 4 octobre 666, Aurée avec 160 de ses religieuses tombait victime de la peste. Enterrée d'abord dans l'église de Saint-Paul, elle fut transférée cinq ans plus tard dans l'église de Saint-Martial. Une grande partie de ses reliques fut sauvée au moment de la Révolution et transportée en Normandie. L'église Saint-Paul-Saint-Louis à Paris en possède quelques fragments. Le nouveau propre de Paris marque sa fête au 5 octobre.

J. Baudot.

1. AURÉLIE (lat. *Aurelia*). — Le martyrologe romain mentionne au 25 septembre deux vierges dont l'une porte le nom d'Aurélie, l'autre Néomisie. Bien maigres sont les détails qu'on a pu recueillir à leur sujet. Nées, dit-on, en Asie, elles se consacrèrent à Dieu et donnèrent leurs biens aux pauvres, à la mort de leurs parents. Elles visitèrent les Lieux Saints, la Syrie et Rome. Arrêtées par les Sarrasins, dans le voisinage de Capoue, elles subirent de cruels traitements pour n'avoir pas voulu renier leur foi. A la faveur d'un orage, elles parvinrent néanmoins à s'échapper, se réfugièrent à Macerata, près d'Anagni, et moururent chez un pieux personnage qui leur avait donné asile. Ceci se passait au XI^e^ siècle, d'autres disent au IX^e^.

J. Baudot.

2. AURÉLIE (lat. *Aurelia*). — Princesse de France, et peut-être fille de Hugues Capet d'après quelques écrivains, Aurélie avait été promise en mariage à un jeune prince du nom d'Elwein. Mais, préférant se donner à Dieu, elle prit la fuite, se réfugia secrètement près de l'évêque Wolfgang de Ratisbonne. Celui-ci lui fit construire un ermitage, où elle vécut en recluse pendant de longues années. Elle mourut en 1027. Sa cellule fut transformée en chapelle. Aurélie est patronne de Ratisbonne et elle est vénérée au diocèse de Strasbourg le 16 octobre.

J. Baudot.

AURÉLIEN (lat. *Aurelianus* ou *Aurelius*). — Aurélien, ou Aurèle, devint évêque d'Arles en 546, au temps du roi Childebert et du pape Vigile. A la demande du roi, le souverain pontife accorda à ce prélat le *pallium* et l'établit vicaire du Saint-Siège dans les Gaules. Aurélien fonda dans sa ville épiscopale deux monastères, l'un pour les hommes, l'autre pour les femmes, donnant à chacun d'eux des règles pleines de sagesse en harmonie avec la législation de saint Césaire. Au retour du concile d'Orléans de 549, il mourut à Lyon et fut inhumé dans la basilique des Apôtres, aujourd'hui Saint-Nizier. Le diocèse d'Aix célèbre sa fête le 16 juin, jour où le nom d'Aurélien est inscrit au martyrologe romain.

J. Baudot.

AUSTREBERTE (lat. *Austraberta*, *Austroberta*, *Austredeberta*, *Austroverta* ou *Eustreberta*.) — Austreberte, fille de Vaufroy, comte de Hesdin, naquit vers 630 à Thérouanne. Elle voulut dès l'âge de dix ans se consacrer à Dieu, quitta secrètement la maison paternelle et alla trouver l'évêque Omer qui lui donna le voile des vierges. Ce prélat obtint des parents que toute liberté fût laissée à leur fille de suivre ses attraits. Austreberte vécut quelque temps auprès des siens, et se retira ensuite dans l'abbaye de Port où elle devint prieure. Quelques années après, elle fut abbesse d'un monastère dont le biographe n'a pas donné le nom. Elle eut beaucoup à souffrir et fut persécutée pour avoir voulu rétablir la discipline régulière. Menacée de mort par un bienfaiteur de la maison, le seigneur Amelbert d'un caractère violent, elle l'étonna et sut le désarmer par sa fermeté et sa patience. Elle dut aller chercher un refuge à Pavilly où, abbesse, elle parvint à établir la vie régulière. Après plus de trente ans passés à se sanctifier et à diriger ses filles dans les voies de la perfection, elle fit une mort édifiante vers 704. Son corps, inhumé dans l'église de Pavilly, au pays de Caux en Normandie, fut levé de terre trente ans après. Un village voisin de Pavilly porte son nom; plusieurs paroisses l'ont pour patronne dans les diocèses de Rouen, d'Arras, d'Amiens, etc., où l'on célèbre sa fête.

J. Baudot.

AUTEL (art). — I. Dans l'antiquité. II. L'autel chrétien. III. Un autel portatif.

I. Dans l'antiquité. — L'autel est en général une table de sacrifice. Le premier qui soit mentionné dans l'Écriture est celui que construisit Noé au sortir de l'arche, mais il est possible que l'usage en existait déjà auparavant. Abraham en éleva à Sichem, puis dans la vallée de Mambré, puis dans le lieu où il fut pour immoler son fils. Isaac, Jacob construisirent des autels; mais en ces temps primitifs ceux-ci étaient faits de pierres ramassées sur le sol ou de mottes de gazon, et disposés en plein air. La coutume en fut conservée jusque chez les Grecs et les Romains. Ovide, Horace, Pline font mention d'autels de terre.

Selon les règles tracées à Moïse par le Seigneur, l'autel des holocaustes du tabernacle était quadrangulaire, en bois d'acacia, haut de trois coudées, long et large de cinq, et entièrement garni d'un revêtement d'airain. Aux angles supérieurs, quatre proéminences ou cornes également revêtues d'airain faisaient corps avec lui. On versait sur elles le sang des victimes. Le criminel qui les tenait embrassées était inviolable, à moins qu'il n'eût commis un meurtre volontaire. A la partie supérieure, une sorte de corniche ou bordure encadrait l'autel; quatre anneaux d'airain permettaient d'introduire les bâtons destinés à le porter sans le toucher, car les criminels qui s'y réfugiaient et les prêtres possédaient seuls ce privilège. L'autel des holocaustes était creux à l'intérieur : aux stations, pendant l'exode, avant d'offrir le sacrifice, on le disposait au sommet d'une sorte de rampe en pente douce, puis on l'emplissait de petites pierres et c'était sur la surface plane de ce remplissage que l'on allumait le bûcher. On y offrait non seulement les sacrifices particuliers, mais aussi tous les autres, sauf ceux des parfums auxquels était destiné un autel spécial en bois d'acacia revêtu d'or pur et sur lequel un feu perpétuel était entretenu.

L'autel des holocaustes du temple de Salomon fut établi d'après les mêmes règles que celui du tabernacle, mais sur de plus grandes dimensions. On y accédait par sept degrés. Dans le temple de Zorobabel, après la captivité, il fut reconstruit conformément à la loi ancienne en pierres jointes sans l'emploi du marteau.

Les autels païens étaient de forme très variable, quadrangulaire, polygonale, ronde ou ovale : les premiers plus répandus chez les Orientaux, les derniers chez les Grecs et les Romains. Les uns étaient à peine élevés à la hauteur du genou, les autres dépassaient la stature ordinaire d'un homme. Plusieurs portaient à leur partie supérieure des cornes comme celles des autels mosaïques; plusieurs étaient ornés de sculptures comme l'autel monumental consacré à la Paix par l'empereur Auguste et dont un fragment, où l'on voit les restes de personnages drapés et de deux enfants, est conservé au musée du Louvre.

II. Autels chrétiens. — La dignité qui s'attache à la table du sacrifice était si évidente aux yeux des païens eux-mêmes qu'une de leurs accusations contre les premiers chrétiens fut d'être « sans autels ». C'est que l'autel chrétien est destiné à un sacrifice qu'ils ne pouvaient comprendre; il est sans contredit la partie la plus importante de nos églises, qui sont construites pour lui, afin de l'abriter et d'abriter les fidèles qui viennent d'âge en âge se presser autour de lui.

1° *Origines.* — Le sacrifice reproduit la mort du Christ, s'offre sur le tombeau des saints et prend la forme d'un repas dans le sacrement de l'eucharistie : d'où trois aspects qui pourront se retrouver dans l'autel : celui de la pierre de sacrifice des anciens, celui du sarcophage, ou de la table de repas. Dans les catacombes, ce fut souvent une dalle de marbre ou de pierre posée sur le tombeau d'un martyr; mais plus ancien encore est peut-être l'usage de l'autel de bois, simple guéridon circulaire ou carré, porté sur trois pieds ou sur pied unique. La basilique de Saint-Jean de Latran possède les débris d'un autel en bois de cèdre que l'on a cru pouvoir identifier avec la table de la sainte Cène ; à Sainte-Prudentienne sont d'autres débris d'un autel où aurait officié saint Pierre; mais il n'est pas de preuve de ces attributions. Dans une fresque de la deuxième moitié du IIe siècle au cimetière de Calliste, une table-guéridon-trépieds ayant la forme des tables de repas porte les éléments de l'oblation; un prêtre étend la main pour consacrer, tandis qu'une femme dans l'attitude de l'orante assiste au sacrifice.

Les autels des premières basiliques diffèrent peu de ceux des catacombes; y en avait-il un seul ou plusieurs dans chaque édifice, il est difficile d'acquérir une certitude à se sujet et les archéologues ne s'y accordent pas; l'emploi du mot pluriel *altaria*, courant en latin pour désigner le singulier, rend les textes obscurs : mais l'indécision cesse au VIe siècle, car on sait que saint Grégoire Ier envoie des reliques pour la consécration de treize autels dans une église de Saintes; et Grégoire de Tours parle des trois autels de l'église de Braisne, près de Soissons. Les uns furent composés d'une table reposant sur un massif plein ou sur des plaques assemblées en forme de tombeau; les autres, d'une table portée par des colonnes ou par des piliers; d'autres encore, de trois tables dont les deux plus petites posées sur le champ soutenaient la plus grande. L'un ou l'autre de ces dispositifs était, dès le Ve siècle, élevé d'une marche au-dessus du sol. De très bonne heure, la célébration des mystères sur les tombeaux des saints fut prescrite formellement : si la table ne recouvrait pas le tombeau lui-même, l'autel se trouvait placé au-dessus de la crypte ou confession qui le renfermait: la confession de Saint-Paul à Saint-Paul-hors-les-Murs, celle de Saint-Pierre à la basilique vaticane, sont dans ce cas. Quand il n'existait pas de tombeau de martyr, on incrustait dans la grande table une autre table beaucoup plus petite qui contenait les reliques. Peut-être en souvenir de la pierre de sacrifice des Hébreux, peut-être pour recevoir plus commodément les offrandes, la face supérieure de l'autel n'était pas entièrement plane, mais creusée de quelques centimètres de façon à présenter un rebord, comme l'autel d'Auriol, conservé au musée d'Aix; ce caractère se retrouve très constamment dans les autels antérieurs au XIe ou XIIe siècle.

En 509, le concile d'Épone prohiba pour la table sacrée toute matière autre que la pierre : s'il n'est pas défendu de faire des autels en quelque matière que ce soit, il est nécessaire que la partie où reposent l'hostie et le calice soit en pierre; c'est dans cette partie qu'est creusée la cavité destinée à recevoir les reliques. Remarquons d'ailleurs que le concile d'Epone n'a visé dans sa prescription que la table elle-même; le reste de l'autel, où commence à s'exercer l'effort artistique, peut être en métal, ou en maçonnerie, ou en bois, et revêtu d'un parement de lames d'or ou d'argent ciselé. A la fin du VIIIe siècle, Adrien Ier offrit aux basiliques de Saint-Pierre et de Saint-Paul des autels dont la base était de métaux précieux. Ce furent, avec les incrustations de pierreries ou d'émaux, les fleurs naturelles et les riches tapisseries étendues sur la pierre au moment de la messe, les premières sortes de décoration employées. Le poète Fortunat raconte qu'on faisait des guirlandes et des couronnes de fleurs pour les suspendre autour de l'autel, mais il ne semble pas qu'elles y eussent jamais été posées; en dehors des tapisseries, l'autel ne portait que les vases sacrés et l'évangile; la croix elle-même n'y paraît que vers le Xe siècle. L'ornement principal était le ciborium, sorte de baldaquin porté par quatre colonnes reposant sur le sol entre lesquelles on disposait des courtines que l'on tirait à certains moments du saint sacrifice. Au-dessous, un ciborium plus petit, le péristérium, s'appuyait parfois sur les quatre angles mêmes de l'autel et abritait directement la colombe eucharistique. Pas de retable, alors; le prêtre, au lieu d'officier comme maintenant du côté de l'autel qui regarde le public, célébrait de l'autre côté, de façon à être tourné vers les fidèles, ce qui explique les variations dans l'orientation de l'église (voir Basilique).

Il subsiste peu d'autels français antérieurs au XIe ou au XIIe siècle; seuls, quelques bas-reliefs et miniatures peuvent nous renseigner à leur sujet, mais nous savons qu'ils furent très simples, généralement ornés de grossières moulures, creusés en cuvette et recouverts de nappes tombant sur les deux côtés jusqu'au sol. La table de marbre qu'un archevêque de Lyon, au IXe siècle, donna à l'église de Saint-Étienne, était percée d'un trou aux quatre coins afin sans doute de pouvoir être lavée sans crainte de répandre l'eau qui pouvait entraîner des parcelles des saintes espèces.

2° *Époque romane.* — Avec la période romane, l'ornementation, sous l'influence des progrès de l'art, devient plus fréquente et plus habile. Dans les supports massifs, qu'ils soient de bois, de pierre ou de métal, nous trouvons sur la face antérieure des peintures, des sculptures, des ciselures. Des compartiments verticaux, assez souvent au nombre de trois ou de cinq et renfermant la figure du Christ bénissant, de la Vierge, des apôtres ou des saints, y sont déterminés par des arcatures. L'autel offert par Louis VII à l'église d'Avenas (Rhône) porte en bas-relief l'effigie du roi, le Christ en gloire, l'Annonciation, la Nativité, la Présentation et la Crucifixion.

L'autel d'or de Bâle, exécuté par l'ordre de l'empereur saint Henri et donné par lui à la cathédrale, est aujourd'hui conservé à Paris, au musée de Cluny. La façade, toute en or et reposant sur un fond de bois de cèdre, est décorée de cinq grandes figures en haut-relief disposées sous des arcatures en plein cintre que supportent des colonnes à chapiteaux historiés. Au centre, sous une arcade plus élevée que les autres, le Roi des rois bénit selon le rite latin, le pouce, l'index et le médium de la main droite levés; il tient le globe du monde dans sa main gauche et appuie ses pieds sur un monticule où sont agenouillés saint Henri et l'impératrice Cunégonde. Dans les autres compartiments ménagés par les colonnes, saint Benoît et des anges dont les nimbes sont rehaussés de pierreries montées en relief; au-dessus des voûtes, sur le fronton, les quatre vertus cardinales; et, encadrant l'autel, de beaux rinceaux de fleurs et de feuillages où courent des animaux. C'est une œuvre magnifique et qui présente le plus haut intérêt artistique et archéologique.

Les autels en forme de petite confession, réduite au VIe siècle aux dimensions d'une armoire de pierre dont la porte grillée permet d'apercevoir les reliques, deviennent au XIe siècle beaucoup plus grands et présentent quelquefois des parois ajourées laissant voir partout le reliquaire qu'ils renferment. Quand le ciborium est supprimé, la poulie qui s'y fixait autrefois pour porter la réserve eucharistique est fixée à une crosse de métal terminant une hampe placée derrière l'autel : on y suspend par des chaînettes un plateau

entouré d'une couronne crénelée sur lequel on pose une colombe d'orfèvrerie, une tourelle ou une pyxide cylindrique servant de saint ciboire. Le tout est enveloppé d'une petite tente d'étoffe précieuse appelée censenier. Quelquefois la réserve eucharistique n'est plus suspendue, mais déposée à côté de l'autel dans une petite armoire ou tabernacle pratiquée dans la muraille et ornée d'un vantail et d'un encadrement architectural.

Le fait le plus remarquable dans la décoration de l'autel aux XI^e^ et XII^e^ siècles est l'apparition du retable, sorte de panneau posé verticalement à l'arrière de la table et qu'il ne faut pas confondre avec les prédelles qui, à l'époque moderne, reçoivent les chandeliers. On imagina de construire en retrait de l'autel un gradin peu élevé sur lequel on posa la croix et les flambeaux; puis on orna sa paroi verticale et on lui donna une certaine importance : c'est l'origine des retables. On plaçait ceux-ci sur l'autel aux jours de fête; pour en rendre le déplacement facile, on les établit de manière à pouvoir les replier : d'où la forme des diptyques et triptyques anciens qu'on leur donna. Beaucoup furent en ivoire très finement fouillé, en argent massif, en or, en cuivre doré et émaillé. Le musée du Louvre possède un retable de pierre figurant trois bas-reliefs à personnages dans des cadres ornés de rinceaux sculptés et d'incrustations de verres de couleur, fait pour Carrières-Saint-Denis au XII^e^ siècle. Lorsque, à cette époque, les autels secondaires situés dans les chapelles et les autels des reliques furent pourvus de retables fixes, ceux-ci furent plus souvent exécutés en pierre et prirent peu à peu une importance plus grande que par le passé.

3° *Époque gothique.* — Les autels de l'époque gothique présentent peu de différence avec ceux de l'époque précédente, à cela près, cependant, qu'ils s'éloignent du carré parfait pour devenir plus larges et que les dispositifs de support en massif plein, en colonnettes ou en dalles posées verticalement arrivent à se combiner. Les faces verticales se revêtent de parements d'étoffes plus ou moins riches, souvent unies ou ornées de dessins uniformes, parfois brodées avec un luxe extrême, ou peintes. Le musée de Louvre possède un parement d'autel provenant de Narbonne, d'une valeur documentaire et artistique considérable. C'est une grande pièce de soie blanche mate et ferme appelée samit. Sept scènes de la Passion s'y développent en grisaille dans des fenestrages gothiques; au centre, la Crucifixion entre les figures agenouillées de Charles V et de la reine Jeanne de Laval, vivantes et charmantes malgré la laideur des modèles. Le trait d'une pureté exquise, les statures élancées des personnages montrent le souci d'élégance d'un art très maître de lui; les bourreaux du Christ ont des têtes de brutes : fronts écrasés, yeux saillants, nez élargis, mâchoires fortes, corps trapus. C'est une peinture sans couleurs, un simple dessin au pinceau; il est souvent attribué au peintre de Charles V, Jean d'Orléans, fils du portraitiste de Jean le Bon, Girard d'Orléans. Si cette attribution est exacte, il faut convenir que bien différentes sont les œuvres du père et du fils; on s'en convaincra en comparant le portrait conservé à la Bibliothèque nationale au parement de Narbonne où s'affirme sans vulgarité, mais avec une vérité exquise, le naturalisme naissant de la fin du XIV^e^ siècle.

On reprenait déjà à cette époque le thème roman de l'autel de Saint-Henri et l'on sculptait souvent sur le devant des autels des figures de saints et d'anges, des scènes de la Passion; puis on fit en ronde-bosse une quantité de « sépulcres » où le Christ mort, entouré de la Vierge, des saintes femmes, de Joseph d'Arimathie, de Nicodème, des soldats, était placé sous la table sacrée. Un autre dispositif présente des supports en bois qui ont souvent la forme de coffrets ou de sarcophages décorés de peintures : l'Allemagne, la Norvège, la Catalogne, en ont gardé de très beaux exemples.

Le ciborium, qui tend à disparaître, est remplacé par des colonnes surmontées de statues d'anges et portant les tringles des grands voiles ou courtines que l'on continue généralement à tendre autour de l'autel ou seulement à droite et à gauche. Anges, colonnes et courtines rappellent la disposition du propitiatoire dans le temple de Jérusalem.

Le retable est de plus en plus en usage et tous les autels en sont pourvus, sauf les autels majeurs des cathédrales et abbatiales qui se composent d'une simple table nue. On adopte généralement le retable fixe dont les dimensions grandissantes et les formes architecturales vont dominer l'autel. La pierre est la matière la plus fréquemment employée au XIII^e^ siècle et au XIV^e^; le bois et l'albâtre au XV^e^ et au XVI^e^. Des personnages sculptés dans des arcatures paraissent d'abord dans des ouvrages d'une grande pureté de style; puis les proportions accrues de l'ensemble amènent à diviser la hauteur et la largeur en compartiments qui finissent par recevoir des scènes tout entières, où les personnages se multiplient. L'influence flamande devient très importante au XV^e^ siècle, et il se fabrique aux environs d'Amiens des séries nombreuses de retables de bois sculpté, peint ou doré, où les scènes dramatiques et touffues, les personnages entassés aux figures caricaturales, sont d'un effet plus théâtral que religieux et préparent la voie au retable monumental des époques suivantes.

Le tabernacle, toujours indépendant de l'autel, affecte souvent la forme de tourelle carrée ou octogonale, reposant sur le sol ou sur un pied en forme de pilier. Parfois en bois peint ou doré, parfois en pierre, plus rarement en bronze, la tourelle est ajourée de façon à laisser voir la clarté d'une veilleuse placée auprès du Saint-Sacrement et peut présenter à l'intérieur deux étages et un aménagement compliqué. A l'abbaye de Sénanque (Vaucluse) est encore une tourelle octogonale en bois peint au dedans et au dehors, surmontée d'une flèche; à l'église de Bocholt, en Belgique, un tabernacle de cuivre fondu avec pied et clocheton à arcades, où se voient les statuettes de la Vierge, de saint Jean, saint Pierre, saint Paul, saint Lambert, ne mesure pas moins de 5 m. 22 de hauteur. Ces œuvres sont du XV^e^ siècle; cependant il a pu, dès le début du XIV^e^ siècle, exister des tabernacles faisant corps avec l'autel; mais nous n'en avons pas conservé.

4° *Renaissance.* — Pendant la Renaissance, l'autel garde la forme rectangulaire assez vaste que lui a donnée l'époque gothique, mais il n'est plus porté sur colonnes et affecte toujours l'apparence d'un sarcophage scellé, généralement en marbre. Tout ce qui peut concourir à son aspect monumental est recherché : le tabernacle fait corps avec lui; on dispose sous le retable des gradins qui reçoivent des chandeliers; le retable lui-même monte jusqu'à la voûte, prend l'apparence de l'arc de triomphe romain avec colonnes, chapiteaux, entablement et arcs, ou bien celle de la façade antique avec des niches, des statuettes, des pilastres, des guirlandes et des cariatides, la baie centrale étant fermée par un bas-relief ou un tableau. Tout en haut, une Gloire dorée entourée de rayons renferme le symbole de la Trinité ou la figure de Dieu le Père.

Il serait vain d'essayer de donner la nomenclature des œuvres remarquables exécutées en peinture et en sculpture pour la décoration des retables, tant au Moyen Age qu'après la Renaissance. Quelques-unes sont parmi les plus admirables qu'ait produites notre civilisation, et sont signées des noms les plus illustres,

L'autel était jusqu'au XVe siècle exhaussé d'une ou deux marches; le nombre en est parfois porté à trois, cinq, sept comme à Saint-Pierre de Rome. Le dallage de terre émaillée établi pour la marche d'autel du château de la Bâtie d'Urfé, en 1557, a été conservé jusqu'à nous. On y voit les figures allégoriques de la Justice et de la Foi parmi les ornements italianisants en vogue à cette époque. C'est le fondateur de la faïencerie de Rouen au XVIe siècle, Masseot Abuquesne, qui en fut l'auteur.

5° *Époque moderne.* — A la période moderne, les autels de nos églises reproduisent à peu près les différents types usités depuis le début du christianisme et il est difficile d'établir une classification. Le tabernacle placé au milieu et au fond est paré, à l'extérieur, d'un pavillon appelé conopée. A l'intérieur, le tabernacle est doré ou tapissé d'une étoffe de soie blanche. Sur le milieu de l'autel, on met le crucifix. Au-dessus, un petit trône de soie blanche, appelé expositoire, peut être disposé pour recevoir l'ostensoir lors de l'exposition du Très-Saint-Sacrement. Il doit y avoir au moins deux chandeliers portant des cierges de cire d'abeille sur l'autel ou sur les prédelles; mais on en dispose généralement deux groupes de trois.

III. Autel portatif. — Un type d'autel particulier et que l'on rencontre depuis le début du christianisme est l'autel portatif. Ses dimensions très réduites ont été assez variables jusqu'à nos jours; elles doivent cependant permettre d'y poser les vases du sacrifice.

Citons en ce genre l'autel portatif de l'abbaye de Stavelot, exécuté vers 1165. Haut de 0 m. 10, large de 0 m. 255, profond de 0 m. 15, il est en cuivre doré, repoussé et ciselé, décoré d'émaux champlevés. Les figures sont épargnées, avec des traits de gravure remplis d'émail; les vêtements sont traités selon la même technique ou émaillés de rouge, bleu clair, blanc ou vert, les fonds sont vert clair ou bleu lapis. La partie supérieure est une plaque rectangulaire dont le milieu est occupé par un quatre-lobes évidé en son centre en forme de rectangle; cette cavité recouverte de cristal de roche est la « confession » de l'autel et porte le mot SCS répété trois fois. Quatre médaillons semi-circulaires contiennent les figures de l'Église, la Synagogue, Samson enlevant les portes de Gaza, Jonas. Aux écoinçons, le sacrifice d'Isaac, le Serpent d'airain, les offrandes de Melchisédech et d'Abel. Dans le reste du rectangle, la Cène, le Jugement de Pilate, le Flagellation, le Portement de Croix, la Crucifixion, les Saintes Femmes au Tombeau. Sur les faces latérales, scènes de martyre dans la même technique. A chaque angle, un petit lutrin à base circulaire sert de pied et un apôtre en ronde-bosse assis sur le soubassement s'y appuie pour méditer ou pour écrire. Cet autel, conservé aux musées royaux du Cinquantenaire à Bruxelles et qu'il nous a été donné de voir à Paris lors de l'exposition de l'Art ancien au pays de Liége, est un exemple de l'art des émailleurs mosans au XIIe siècle.

Carletta Dubac.

AUTEL (liturgie et droit canon). — I. L'autel d'après le droit canon. II. Consécration de l'autel. III. Symbolisme de l'autel. IV. Pierres sacrées. V. Ornementation des autels. VI. Privilège de l'autel portatif. VII. Autel privilégié.

I. L'autel d'après le droit canon. — 1. *Distinction de l'autel fixe et de l'autel mobile.* — Le Code de droit canon, en son livre III, titre XI, traite de l'autel. Il commence par une distinction entre l'autel fixe et l'autel mobile. L'autel est dit immobile ou fixe lorsque la table supérieure forme un seul tout avec la base; table et base doivent alors recevoir ensemble la consécration. L'autel mobile est une simple pierre, ordinairement assez petite, et qui seule est consacrée : on appelle aussi cet autel pierre sacrée.

2. *Matière et forme.* — Les premiers autels furent souvent des autels de bois, et il s'en est conservé en certaines églises à travers tout le Moyen Age. Cependant, à mesure qu'on prit l'habitude de dire la messe sur les tombeaux des martyrs, l'usage prévalut des autels de pierre. Cet usage devint une règle généralement observée à partir du VIe siècle. Le Code, can. 1198, a renouvelé la prescription : aussi bien la pierre sacrée que l'autel fixe doivent être de pierre naturelle et non friable; la pierre sacrée et la table de l'autel fixe doivent être d'un seul morceau

Quelle qu'ait pu être la forme de certains autels antiques, le pontifical, dans le rite de la consécration, suppose que l'autel a quatre angles (*cornua*), donc qu'il est carré ou rectangulaire. Les pierres sacrées sont souvent carrées : quant aux autels fixes, depuis longtemps ils sont beaucoup plus longs que larges : dans l'antiquité ils se rapprochaient de la forme carrée.

La base de l'autel fixe doit être de pierre comme la table même et étroitement adhérente à cette table. Tantôt la base est pleine, comme il convient à la conception qui a prévalu de l'autel-tombeau; mais cette base peut consister en simples colonnes, l'autel n'ayant pas cessé d'être considéré, suivant la conception primitive, comme une table.

3. *Nécessité.* — Toute église doit avoir au moins un autel. Dans les églises consacrées, un autel au moins, autant que possible l'autel majeur, doit être fixe; dans les églises non consacrées, tous les autels peuvent être mobiles.

4. *Nombre.* — On sait suffisamment que, dans l'Église latine tout au moins, la pluralité des autels est l'usage courant. L'antiquité n'acceptait qu'un seul autel en chaque lieu d'assemblée des fidèles: à l'origine, une cité qui n'avait qu'un seul lieu d'assemblée n'avait donc aussi qu'un seul autel. Saint Ignace d'Antioche écrit aux Philadelphiens, IV : « Ayez soin de ne participer qu'à une seule eucharistie; il n'y a en effet qu'une seule chair de Notre-Seigneur, une seule coupe pour nous unir dans son sang, un seul autel, comme il n'y a qu'un seul évêque, entouré du presbytérium et des diacres... » L'autel était ainsi une image visible de l'unité de l'Église. Contre l'évêque intrus suscité par le schismatique Novat, Cyprien de Carthage peut s'écrier : « Ennemi de l'autel, rebelle contre le sacrifice du Christ, aux yeux de la foi perfide, aux yeux de la religion sacrilège... il abandonne les pontifes de Dieu, il ose ériger un autre autel. » *De unitate Ecclesiæ*, 3.

Après la paix de l'Église, on continua pendant plus d'un siècle à ne dresser qu'un seul autel par basilique. Il semble que la multiplication des autels ait eu quelque relation avec le développement du culte des saints. Pour honorer les saints, on leur érigea des confessions votives, qui comportaient un autel. Ainsi le pape Symmaque (498-514) construisit, à gauche du transept de Saint-Pierre, une basilique à saint André apôtre. Dans cette basilique en forme de rotonde, sept chapelles étaient ménagées, dédiées à sept saints, avec confessions. *Liber pontificalis*, notice de Symmaque.

On sait qu'aujourd'hui la pluralité des autels, devenue d'ailleurs nécessaire pour permettre les messes privées, est universellement reçue dans l'Église latine. L'Église grecque et les rites orientaux, pour autant qu'ils ne sont pas influencés par l'usage latin, ont gardé l'unité d'autel.

5. *Place de l'autel.* — Nous considérons seulement ici la place de l'autel majeur. Dans la basilique antique, l'autel majeur se dressait en avant de l'abside, entre le peuple debout dans la nef et le clergé qui occupait le presbytérium. Dans cette disposition, le corps du Christ, sur l'autel, occupait le centre de l'assemblée chrétienne, et tous pouvaient percevoir, en ce symbo-

lisme simple et grandiose, l'unité rayonnant de lui. Cette disposition demeure conforme aux principes liturgiques : c'est l'autel dressé entre le chœur et la nef. Il faut observer seulement qu'il est plus régulier, en ce cas, que le devant de l'autel soit tourné du côté du chœur, suivant la disposition antique, de façon que le célébrant et ses ministres ne soient pas isolés du clergé.

Suivant une autre disposition, également régulière, l'autel peut se trouver au fond du chœur.

6. *Titulaire de l'autel.* — Le Code veut que tout autel, au moins tout autel fixe, ait un titulaire, comme l'église en a un. Cette règle remonte à une antiquité très haute, puisque, en somme, elle est contemporaine de l'usage qui transforma en autel les tombeaux des martyrs. Le tombeau-autel avait naturellement pour titulaire le saint dont il contenait les reliques. Mais nous voyons de bonne heure un autel votif recevoir aussi le nom du saint qu'il commémore. Ainsi à Carthage, outre la basilique élevée à saint Cyprien sur son tombeau, on lui en avait élevé une autre au lieu même de son martyre, à l'*Ager Sixti*. L'autel de cette basilique et par extension la basilique elle-même avaient reçu le nom de *Mensa Cypriani*, Table de Cyprien, et saint Augustin, dans un panégyrique du martyr prononcé pour l'anniversaire en cette basilique même, commentait ainsi ce nom : « Enfin vous le savez, vous tous qui connaissez Carthage, en ce même lieu fut dressée la table du Seigneur et on l'appelle cependant *Table de Cyprien*, non qu'ici Cyprien ait mangé, mais parce qu'ici il fut immolé et que par son immolation même il nous a préparé cette table, non pour se nourrir ou nous nourrir, mais pour offrir le sacrifice à Dieu, auquel lui-même s'était offert. » *Sermon* 310. A Rome, dans cette basilique de Saint-André dont nous venons de parler, une inscription dédicatoire saluait l'apôtre comme titulaire de l'autel majeur :

Andreas hic sanctus templi tutabitur aram
Petri germanus...

« Saint André, frère de Pierre, protégera l'autel du temple... »

Non seulement les saints, les bienheureux aussi peuvent être titulaires d'autels, mais, suivant le droit, seulement dans les églises et oratoires auxquels leur office et leur messe sont concédés.

II. Consécration de l'autel. — Dans ce paragraphe, nous entendons par autel uniquement l'autel fixe. En parlant des pierres sacrées, nous dirons un mot de leur consécration.

1. *Notes historiques.* — Dans le *Pontifical romain*, la cérémonie de la consécration des autels se présente sous deux formes, ou bien unie à la dédicace de l'église, ou bien indépendante de cette dédicace. Mais, pour comprendre cette cérémonie, il est nécessaire de se la représenter comme liée au rite de la dédicace, conformément à l'usage antique.

Cette dédicace de l'église, originairement, n'est pas autre chose que la célébration solennelle de la première messe dans le nouveau temple. Après cette célébration, l'église et l'autel se trouvent dédiés à Dieu. C'est ainsi que, dans son *Histoire ecclésiastique*, III, 4, Eusèbe de Césarée nous représente la dédicace de la basilique de Tyr, en 314.

Mais, dans cette dédicace toute simple, un rite va s'introduire au cours du IVe siècle, et prendre un grand relief au Ve et au VIe : c'est la translation des reliques.

Dès avant la paix de l'Église, dans les sanctuaires souterrains des catacombes, la pierre qui recouvrait la tombe des plus illustres martyrs avait servi de table d'autel : ainsi la pierre tombale de saint Sixte, dans la crypte des Papes, au cimetière de Callixte, ainsi la pierre tombale de saint Corneille, au *prædium Lucinæ*.

La paix acquise, des basiliques s'élevèrent sur les cryptes des cimetières, et l'on prit soin d'ériger l'autel juste au-dessus des tombes saintes, par exemple à Saint-Pierre, à Saint-Paul-hors-les-Murs, à Saint-Laurent.

Cette disposition naturelle des basiliques cimétériales suggéra, à Rome et en d'autres villes, l'idée de l'autel-tombeau. Dans les églises même que l'on édifiait *intra muros* en l'honneur de quelque saint, on voulut que l'autel devînt le tombeau du saint auquel on dédiait l'église. Or, puisqu'il n'était pas en ce tombeau, il fallait l'y introduire, y transporter son corps, quelque relique de lui du moins, réelle ou représentative. Cette conception s'applique, dès le IVe siècle, en Afrique, à Milan, en Orient. Au Ve et au VIe siècles, elle va devenir une règle, et il n'y aura plus de dédicace d'église sans prise de possession de l'autel, et donc aussi de l'église, par le ou les saints titulaires.

Cette prise de possession, en Occident, a revêtu deux formes différentes, la forme romaine, la forme gallicane. Le rituel romain est avant tout un rituel funéraire : la cérémonie consiste dans la *depositio* solennelle, le nouvel ensevelissement des saints sous l'autel qui leur servira de dernier tombeau; la préparation de l'autel, l'introduction des reliques, puis la fermeture du tombeau constituent toute la dédicace. Ainsi, suivant le rituel romain primitif, la dédicace de l'église se confond avec la consécration de l'autel en tant que tombeau des saints.

Dans le rituel gallican, plus complexe, la consécration de l'autel, avec l'introduction des reliques, n'est qu'un épisode, le plus solennel à dire vrai, de la dédicace de l'église.

A la fusion des deux usages liturgiques, au VIIIe et au IXe siècle, les deux rites se sont combinés, ou plutôt ajoutés l'un à l'autre, pour donner le pontifical actuel de la dédicace, fort chargé et compliqué. Suivant ce pontifical, le rite de la consécration de l'autel se trouve inclus dans la dédicace de l'église. Aussi renvoyons-nous au mot Dédicace l'étude détaillée de la consécration de l'autel. On y verra mieux comment le rite central de la dédicace est précisément cette consécration, et l'introduction des saints, hôtes et protecteurs de l'église, dans l'autel qui sera leur demeure.

2. *Rite de la consécration de l'autel en dehors de la dédicace.* — Il ne peut y avoir de dédicace d'église sans consécration d'autel. Mais on peut, suivant les usages en vigueur aujourd'hui, consacrer de nouveaux autels dans une église déjà dédiée; on peut aussi consacrer des autels dans une église non dédiée, mais simplement bénite.

Le rite de cette consécration sans dédicace est extrait du rite de la dédicace et reste fort solennel. Il comprend :

Les litanies des saints terminées par une triple bénédiction;

La signation de l'autel, au milieu et aux quatre angles, avec l'eau mêlée de sel, de cendres et de vin;

Le circuit et l'aspersion septuple de l'autel avec cette eau;

La procession des reliques;

La déposition des reliques dans le tombeau, l'encensement et la fermeture du tombeau;

La signation de l'autel, au milieu et aux quatre angles, d'abord avec l'huile des catéchumènes, de nouveau avec l'huile des catéchumènes, puis avec le saint-chrême; enfin l'onction de l'autel tout entier avec l'huile des catéchumènes et le saint-chrême mélangés, chacune de ces onctions étant précédée d'un encensement circulaire de l'autel;

La combustion sur l'autel, aux endroits de la signation, de cinq croix d'encens;

La préface de consécration;

Une dernière chrismation de l'autel, par-devant, et à la jointure de la base et de la table.

A l'article DÉDICACE, nous étudierons plus en détail ces rites et les prières qui les accompagnent. Citons ici seulement la belle préface, particulière au rite de la consécration de l'autel sans dédicace :

Vere dignum... Nous te bénissons, suppliants nous t'implorons : que pour toi cet autel soit comme celui qu'Abel, précurseur en sa passion d'un mystère de salut, égorgé par son frère, arrosa et consacra d'un sang nouveau. Que pour toi, Seigneur, cet autel soit comme celui qu'Abraham notre père, qui mérita de te voir, fabriqua et consacra, après avoir invoqué ton nom, et sur lequel Melchisédech pontife accomplit un sacrifice triomphal. Que pour toi, Seigneur, cet autel soit comme celui sur lequel Abraham, croyant à toi de tout cœur, de tout cœur étendit Isaac son fils, semence de notre foi. En qui fut montré le sacrement de la Passion du Seigneur, mystère de salut où le Fils est offert, où l'Agneau est immolé. Que pour toi, Seigneur, cet autel soit comme celui qu'Isaac, trouvant un puits d'une pureté profonde, dédia à ta majesté, lui donnant le nom d'Abondance. Que pour toi, Seigneur, cet autel soit comme cette pierre que Jacob posa sous sa tête, et dans un songe révélateur il vit les anges monter et descendre sur l'échelle mystérieuse. Que pour toi, Seigneur, cet autel soit comme celui que Moïse, ayant reçu ses instructions, constitua de douze pierres, pour préfigurer les apôtres. Que pour toi, Seigneur, cet autel soit comme celui que Moïse par sept jours de purification sanctifia, et en ton céleste colloque appela le Saint des Saints...

3. *Règles liturgiques concernant la consécration.* — L'autel, pour être consacré, doit présenter une cavité plus ou moins grande, le *sépulcre*, qui peut être creusée soit dans la table, soit sous la table, dans la base. Dans ce sépulcre on doit reposer des reliques de saints. Code, can. 1198. Primitivement ce devaient être des reliques de martyrs; le Code, suivant l'usage postérieur, ne distingue plus entre les saints. Après l'introduction des reliques, le sépulcre est fermé avec une plaque ou tablette de pierre que l'on cimente. Il convient, avant la consécration, de graver au centre et aux angles de la table d'autel les cinq croix qui désigneront au prélat consécrateur la place des onctions.

La consécration des autels en dehors de la dédicace de l'église peut se faire tous les jours, il convient cependant de choisir un dimanche ou une fête de précepte. Can. 1199.

La consécration des autels est réservée aux évêques. Le Code reconnaît le même droit aux cardinaux même non revêtus du caractère épiscopal. Can. 239. Les abbés et prélats *nullius* peuvent consacrer les autels dans les églises de leur juridiction. Can. 294 et 323.

L'autel perd sa consécration par une fracture considérable, par toute fracture qui intéresse la place des onctions, par l'enlèvement des reliques ou la fracture de la tablette qui ferme le sépulcre, par la séparation même momentanée de la base et de la table. Can. 1200.

III. SYMBOLISME DE L'AUTEL. — 1. *L'autel symbole du Christ.* — Y a-t-il un symbolisme de l'autel, autrement dit l'autel en lui-même, indépendamment en quelque sorte du mystère eucharistique qui s'y accomplit, représente-t-il lui aussi quelque réalité mystérieuse? Et si la pensée chrétienne accepte ce symbolisme, se conforme-t-elle en cela à la conception de l'Église? Il faut poser la question, car certaines exagérations des symbolistes ont conduit d'autres auteurs à rejeter systématiquement tout symbolisme, le symbolisme de l'autel en particulier. En quoi nous pensons que la réaction exagère à son tour. Reprenons donc l'histoire et examinons les textes liturgiques.

Primitivement l'autel est une table, la table du festin eucharistique. Et c'est ce que d'abord il demeure toujours. Mais dans l'acte par lequel le Christ devient la nourriture des siens et se constitue présent sous les espèces sacramentelles est impliqué un sacrifice mystique : la table du repas eucharistique est donc en même temps la pierre du sacrifice, c'est-à-dire précisément un autel. Cette identité apparaît de plus en plus à mesure que se développe dans la conscience chrétienne l'intelligence du sacrifice eucharistique, et bientôt même le terme d'autel, *altare*, devient plus courant que celui de table, *mensa*. En tout ceci nous trouvons du mystère, mais non du symbolisme.

Nous avons vu aussi naître et grandir l'idée de l'autel-tombeau. A l'origine cette idée répond à une réalité très concrète : c'est la pierre d'un vrai tombeau qui est transformée en autel. Aujourd'hui, quand nous considérons l'autel comme un tombeau, il entre sans doute dans cette conception autant de fiction que de réalité : ordinairement le *sépulcre* est si étroit, les reliques en si petite quantité que la cérémonie de l'ensevelissement est devenue presque symbolique. Cependant, reste de l'usage primitif, on enferme encore vraiment des reliques dans l'autel; dans une certaine mesure l'autel est encore un peu un tombeau. Ce n'est donc pas dans la conception de l'autel-tombeau qu'il faut chercher le symbolisme de l'autel, si symbolisme il y a : cette conception constate directement une réalité.

L'autel est la table d'un repas, la pierre du sacrifice, le tombeau d'un saint. Voilà ce qu'il est dans la réalité, ce qu'ont vu en lui les générations chrétiennes. C'est aussi l'idée qui résulte des cérémonies de la consécration et de presque toutes les prières liturgiques. C'est la conception première et fondamentale qu'il faut se faire de l'autel, et en cela nul symbolisme.

Mais la liturgie, dans un texte formel, nous invite à une considération symbolique de l'autel. Ce texte sans doute n'est pas très ancien, puisqu'il ne figure, en sa teneur actuelle, ni dans les sacramentaires romains, ni dans les sacramentaires gallicans : il résulte d'un remaniement postérieur, peut-être sous l'influence des liturgistes symbolistes, mais, même et surtout dans cette hypothèse, il consacre l'acceptation par la liturgie d'un symbolisme appliqué à l'autel. Ce texte figure au pontifical romain, dans l'allocution de l'évêque aux sous-diacres qu'il va ordonner; après quelques instructions pratiques sur le service de l'autel, l'évêque poursuit :

Tandis que vous accomplirez, avec décence et avec soin, ces ministères visibles que nous avons dits, remplissez de même les ministères invisibles. Au témoignage de Jean en effet, qui déclare avoir vu en son apocalypse l'autel d'or dressé devant le trône, l'autel de la sainte Église, c'est le Christ lui-même. En lui et par lui les oblations des fidèles sont consacrées à Dieu le Père. Les linges et les corporaux de cet autel sont les membres du Christ, à savoir les fidèles de Dieu, dont le Seigneur est enveloppé comme de vêtements précieux, suivant ce que dit le Psalmiste: Le Seigneur a régné, il s'est revêtu de beauté. Et de même le bienheureux Jean en son apocalypse voit le Fils de l'homme ceint d'une ceinture d'or, c'est-à-dire de la troupe des saints...

Voilà donc, dans un texte officiel, l'autel considéré comme symbolisant le Christ. Telle avait été la pensée de Bède le Vénérable, et après lui des liturgistes du Moyen Age, Alcuin, Amalaire, Jean Beleth, Innocent III, Durand de Mende répètent que l'autel signifie le Christ, *altare Christum significat.*

On ne peut rejeter une interprétation qui, outre ces patronages, se réclame d'un texte officiel. Quant à déterminer le fondement de ce symbolisme, c'est assez difficile. On ne peut le voir dans l'Apocalypse qu'à la condition de l'y mettre. Les liturgistes du Moyen Age l'affirment plus qu'ils ne l'expliquent. Le mieux est sans doute de se tenir à l'explication sommaire indiquée dans le pontifical : sur l'autel les oblations des fidèles sont offertes à Dieu; mais c'est par le Christ que nos offrandes sont présentées au Père; le Christ est donc le véritable autel.

2. *Application de ce symbolisme.* — Le symbolisme

une fois admis, on en a tiré des applications particulières. On a vu dans l'encensement de l'autel un hommage au Christ. L'autel, le Christ, serait d'abord encensé; après le Christ qui est le chef, la tête, tous ses membres reçoivent l'hommage de l'encens, par ordre de dignité dans l'Église, qui est le corps du Christ. Symbolisme ingénieux peut-être, mais que rien ne suggère dans les textes. Même si on l'admettait, il faudrait bien se garder de prendre cette application symbolique pour une explication du rite de l'encensement. Ce rite ne doit pas son origine à des préoccupations symboliques; il n'est, semble-t-il, que la répétition, à certains offices solennels, des multiples encensements du jour de la consécration; et ces encensements visaient le tombeau du saint que l'on enveloppait de parfums.

Une application symbolique de meilleur aloi est celle qui concerne le rite du dépouillement des autels, le jeudi saint. Ce rite très ancien n'était pas à l'origine particulier au jeudi saint et ne comportait pas de signification symbolique : on mettait une nappe sur l'autel pour célébrer les mystères, on la retirait après les mystères consommés. Mais un temps viendra où ce rite ne s'accomplira plus que le jeudi saint et recevra un sens mystérieux en rapport avec les souvenirs de ces jours. L'*Ordo romanus I* (IX^e^ siècle) note que les autels doivent rester dépouillés depuis les vêpres du jeudi saint jusqu'au matin du samedi : *a vespera autem hujus diei nuda sint altaria usque in mane sabbati.* La rubrique sans doute s'explique suffisamment par ce fait qu'il ne doit y avoir ni offrande ni sacrifice le vendredi; mais déjà on voit poindre l'interprétation symbolique. Et de fait cette interprétation est donnée, dès le IX^e^ siècle, puis aux siècles suivants, par les liturgistes que nous avons déjà cités. Dans l'autel dépouillé des linges qui le recouvrent, ils voient le symbole du Christ abandonné des siens ou dépouillé de ses vêtements. Les textes sont nombreux et quelques-uns touchants. Durand de Mende écrit, *Rational*, l. VI, 76 : « Le dépouillement de l'autel signifie le Christ mis à nu sur la croix. Lorsque donc nous voyons l'autel dépouillé, nous nous remettons en mémoire ce mot du prophète : Voici que nous l'avons vu, et il n'a plus de forme, ni de beauté, et nous le regardions humilié, le dernier des hommes. Ce qui advint dans la passion; car auparavant il apparut beau entre les fils des hommes. »

La liturgie a consacré officiellement cette interprétation. Après les vêpres du jeudi saint, pendant le dépouillement des autels, elle fait réciter au chœur le psaume 21, où elle cherche une allusion au Christ dépouillé de ses vêtements, et elle souligne cette allusion en la reprenant dans l'antienne. Il convient donc, au moins en ce jour du jeudi saint et à cette heure, d'accepter et d'utiliser spirituellement ce symbolisme de l'autel figure du Christ, et du dépouillement de l'autel figure du dépouillement du Christ. Devant l'autel dépouillé, le chrétien peut reprendre le mot pieux de Durand de Mende : « Nous l'avons vu, il n'a plus forme ni beauté, et pourtant il était beau entre tous les fils des hommes! »

IV. Pierres sacrées. — On appelle pierre sacrée, nous l'avons dit déjà, l'autel réduit à une simple pierre, que l'on pose sur un support, de bois ou même de pierre, affectant la forme d'un autel; mais le véritable autel est alors la pierre sacrée.

Diverses raisons pratiques expliquent la substitution de la pierre sacrée à l'autel : prix élevé des autels, difficulté de procéder sur place à la consécration, opportunité de pouvoir transporter la pierre sacrée où on en aura besoin.

La pierre sacrée, quadrangulaire ou carrée, doit être, comme l'autel de pierre naturelle, non friable et d'un seul morceau, assez grande pour qu'on y puisse reposer l'hostie et la plus grande partie du calice; elle doit comporter un petit sépulcre contenant des reliques. Can. 1198.

Les pierres sacrées doivent recevoir une consécration, pour laquelle il existe une formule réduite, abrégé de la consécration des autels. Les évêques en consacrent ordinairement ensemble un certain nombre, qu'ils distribuent ensuite suivant les besoins des églises ou chapelles. Les pierres sacrées perdent leur consécration par les mêmes causes que les autels.

Une église non consacrée peut n'avoir que des autels mobiles, c'est-à-dire de simples pierres sacrées avec supports.

V. Ornementation des autels. — Ce que nous dirons de l'ornementation des autels s'applique également aux pierres sacrées avec leur support.

1. *Nappes d'autel.* Voir Lingerie d'église.

2. *Croix et chandeliers.* — Les nappes apparurent d'assez bonne heure sur l'autel, mais rien autre chose. Les chandeliers, deux seulement, y figurent au IX^e^ siècle; la croix y apparaît plus tard. Au début du XIII^e^ siècle, Innocent III ne mentionne encore que deux chandeliers sur l'autel, et il tire un symbolisme de la croix dressée entre ces deux chandeliers. Aujourd'hui il doit y avoir, sur chaque autel, autour de la croix, deux, quatre ou six chandeliers. A l'autel principal on en met ordinairement six; ce nombre est d'ailleurs requis pour les offices des dimanches et fêtes. La croix et les chandeliers peuvent très bien reposer directement sur l'autel, sans gradins.

Croix et chandeliers constituent pour l'autel une ornementation nécessaire, mais suffisante.

3. *Tabernacle.* — Voir ce mot. Notons seulement ici que le tabernacle n'est pas du tout nécessaire à tous les autels; le plus souvent il n'est qu'une surcharge inutile, tout à fait antiliturgique quand il sert de piédestal à quelque statue. Encore moins doit-on tolérer ces sortes de tabernacles fermés d'une plaque de verre, et contenant, par exemple, un Enfant-Jésus de cire!

4. *Reliquaires. Fleurs.* — L'illustre Bona, *Rerum liturgicarum*, I, 25, traitant des ornements de l'église et de l'autel, note que les reliquaires et les fleurs, sans être nécessaires sur l'autel, y sont admis par l'usage. Et il cite un texte de la *Cité de Dieu*, où saint Augustin parle des fleurs qui ornaient certain autel de saint Étienne premier martyr. Il s'agit de fleurs naturelles, on le pense bien!

Cette décoration de l'autel, avec les reliquaires et les fleurs, ne convient qu'aux jours de fête.

5. *Antipendium.* — L'antipendium ou devant d'autel est une tenture de la couleur du jour ou de la fonction qui recouvre complètement la face antérieure de l'autel.

On pourrait écrire une longue histoire de l'antipendium et l'illustrer notamment par toute la série de notices des papes du VIII^e^ et du IX^e^ siècles que nous offre le *Liber pontificalis*. Il n'en est pas qui n'ait doté les basiliques et églises de Rome de robes d'autel, qu'on appelle alors *vestes*. C'est l'antipendium d'aujourd'hui, mais beaucoup plus ample, puisqu'il enveloppe les quatre faces de l'autel. Ainsi Hadrien offre à l'autel de Saint-Pierre, pour les solennités, une robe d'autel, « où une tapisserie relevée de filets d'or et de pierres précieuses raconte comment le bienheureux Pierre fut délivré des liens par un ange. » A Sainte-Marie de la Crèche (Sainte-Marie-Majeure), Léon III offre une robe d'autel rouge, ayant au milieu une tapisserie au point d'or, « avec l'histoire de Notre-Seigneur Jésus-Christ et de saint Siméon, quand il fut présenté au temple. » L'énumération serait sans fin.

L'antipendium est donc indiqué par l'histoire liturgique comme un ornement tout à fait convenable pour

l'autel. Il est prévu, sous le nom de pallium, par les rubriques générales du missel, xx. En le brodant, en l'ornant de franges, on restera encore dans la meilleure tradition.

6. *Baldaquin.* — Le baldaquin est un reste du *ciborium* antique. Soutenu par des colonnes, ou suspendu à la voûte, il complète la décoration de l'autel. Cependant il a disparu peu à peu, et la liturgie ne l'exige plus. Il reste toutefois de rigueur pour l'autel d'un oratoire où l'on est autorisé à conserver le Saint-Sacrement, si au-dessus de cet oratoire se trouve une chambre à coucher ou un dortoir.

VI. Privilège de l'autel portatif. — On appelle souvent les pierres sacrées *autels portatifs*, mais dans ce paragraphe nous considérons seulement le privilège de l'autel portatif, c'est-à-dire le privilège de célébrer en tout endroit où l'on se trouve, sauf toutefois en mer, où il faut un indult particulier.

Ce privilège doit s'entendre de la célébration en un lieu honnête et décent. Il faut toujours pour célébrer une pierre sacrée. Can. 822.

Le privilège de l'autel portatif est concédé par le droit aux cardinaux. Ils peuvent non seulement célébrer partout où ils se trouvent, mais permettre devant eux la célébration d'une autre messe. Ils peuvent aussi célébrer en mer, en prenant les précautions nécessaires. Can. 239.

Le Saint-Siège, et lui seul, peut conférer aussi par indult le privilège de l'autel portatif. Can. 822.

VII. Autel privilégié. — 1. *Indulgence de l'autel privilégié.* — On appelle indulgence de l'autel privilégié une indulgence plénière applicable à un défunt, indulgence attachée à la messe célébrée à certains autels, ou par certaines personnes, ou en certaines circonstances suivant les conditions que nous allons préciser. Le sens de cette indulgence a été défini par un décret de la S. Congrégation des Indulgences du 28 juillet 1840 : « Par l'indulgence attachée à l'autel privilégié, si l'on considère l'esprit de la concession et l'usage de la puissance des clefs, il faut entendre une indulgence plénière pour libérer une âme de toutes les peines du purgatoire; si l'on considère l'effet, il faut entendre une indulgence dont la mesure répond au bon plaisir et à l'acceptation de la divine miséricorde. »

2. *Diverses sortes d'autels privilégiés.* — Le privilège de l'autel privilégié peut être attaché directement à l'autel, au célébrant ou à la messe.

Le privilège attaché à l'autel peut être temporaire ou perpétuel; autrefois il était souvent temporaire, limité à sept ans; aujourd'hui il est ordinairement perpétuel. Ce privilège peut être accordé par le Saint-Siège. Le Code, can. 916, reconnaît aussi aux évêques et à d'autres prélats ayant juridiction le droit de déclarer privilégié chaque jour et à perpétuité un autel déterminé dans leurs églises cathédrale, collégiales et paroissiales. Ce privilège local peut s'attacher même à un autel mobile, non pas toutefois à la pierre sacrée elle-même, mais à la pierre sacrée reposant sur un support déterminé.

Les cardinaux jouissent, en célébrant, de l'autel privilégié personnel quotidien. Can. 239. Par indult, le Saint-Siège accorde aussi à certains prêtres ce privilège personnel, quotidien ou plus ordinairement limité à un ou plusieurs jours de la semaine. On jouit de ce privilège en célébrant la messe même sur une simple pierre sacrée.

Enfin, le canon 917 déclare que toutes les messes du jour de la Commémoration des morts jouissent de l'indulgence de l'autel privilégié. Tous les autels d'une église où l'on célèbre les Quarante Heures jouissent pendant ce temps du même privilège.

3. *Règles liturgiques concernant cette indulgence.* — Ces règles s'appliquent aux autels eux-mêmes, à la qualité de la messe à célébrer, à l'intention du célébrant.

Une inscription : *altare privilegiatum*, sur l'autel même, doit avertir que l'autel est privilégié.

La messe à célébrer pour gagner l'indulgence ne pouvait être primitivement qu'une messe de *Requiem*. Une série de décrets, depuis Alexandre VII (22 janvier 1667) et Clément IX (23 septembre 1669), ont modifié cette règle primitive dans le sens de l'extension du privilège aux messes conformes à l'office. Enfin un décret du Saint-Office (section des Indulgences) du 18 février 1913 a permis de gagner l'indulgence sans aucune condition concernant la qualité de la messe; le décret ajoute toutefois qu'il est louable, quand les circonstances le permettent, de dire ou la messe de *Requiem*, ou la messe fériale ou vigiliaire avec l'oraison pour le défunt.

On croit souvent que pour gagner l'indulgence de l'autel privilégié il faut que le célébrant formule l'intention précise de gagner cette indulgence pour tel défunt en particulier. D'une réponse de la Congrégation des Indulgences du 12 mars 1855, renouvelée le 19 juin 1880, confirmée par un décret du Saint-Office (section des Indulgences) du 16 juin 1915, il résulte que cette intention précise, même virtuelle, n'est pas nécessaire Pour reprendre le *votum* du consulteur de 1880, il suffit abondamment que le célébrant ait l'intention de gagner l'indulgence qu'il peut gagner pour les défunts, suivant l'esprit de la concession et l'acceptation divine : à la Providence est alors laissé le choix du bénéficiaire parmi les défunts pour lesquels la messe est célébrée. Ceci n'empêche pas, bien entendu, que le célébrant forme l'intention d'appliquer l'indulgence à un défunt en particulier.

Codex Juris canonici; Pontificale romanum; Missale romanum; Duchesne, *Origines du culte chrétien*, Paris; H. Leclercq, *Autel*, dans le *Dictionnaire d'archéologie chrétienne et de liturgie.*

P. Paris.

AUTORITÉ. — L'autorité peut être considérée comme un pouvoir, une fonction (avoir autorité sur quelqu'un, détenir l'autorité, l'autorité est en droit de commander), ou bien comme une qualité, un ensemble de qualités (c'est un homme d'autorité, il a de l'autorité sur ses élèves, sur ses ouvriers). S'occupe-t-on de l'*autorité-pouvoir*, de son fondement, de son origine, c'est une question d'ordre plutôt théorique que l'on traite; s'occupe-t-on de l'*autorité-qualité*, la question est alors d'ordre plutôt pratique. Ces deux questions sont distinctes, bien que la solution théorique de la première ne soit pas sans influer sur la pratique qu'envisage surtout la seconde.

De la première on ne parlera pas du tout ici, ou presque pas : elle sera traitée ailleurs. Pour la seconde elle-même, qui sera reprise au mot Éducation, on se bornera présentement à quelques considérations générales qui ne visent pas seulement les enfants à élever, mais tous les inférieurs, quels qu'ils soient, à qui on peut avoir à commander. Chacun sent l'importance de la question : l'autorité est si ébranlée de nos jours, et plus encore, il est devenu si rare d'avoir de l'autorité sur ses subordonnés!

Avoir de l'autorité, qu'est-ce à dire ? — Avoir de l'autorité sur un enfant, ce n'est pas le violenter, le terroriser, le faire agir par la menace ou à coups de trique. La crainte, même pour les meilleurs et les gens raisonnables, est parfois le commencement de la sagesse; mais elle ne suffit pas et elle reste un mobile inférieur. Avoir de l'autorité sur un subordonné, quel qu'il soit, c'est lui en imposer par son prestige, conquérir son respect, sa confiance, sa docilité volontaire, obtenir sa collaboration cordiale dans l'œuvre qu'on entreprend en lui ou avec lui.

Cette seule définition suffit à faire pressentir la complexité de la question. J'ai parlé de prestige. Tout ou à peu près tout est enfermé dans ce mot, mais ce mot est d'une large compréhension.

D'une façon générale, donc, il faut dire que toujours, pour avoir de l'autorité, celui qui commande, qui dirige, doit apparaître, à quelque degré, comme digne de commander, de diriger, ou, en d'autres termes, comme quelqu'un de supérieur.

L'autorité. — Supérieur, d'abord, par l'autorité qu'il est en droit et en mesure d'exercer.

Je disais plus haut que « avoir autorité » ou « avoir l'autorité » n'est pas la même chose que « avoir de l'autorité ». On peut posséder l'un sans posséder l'autre : que de mères, par exemple, qui ont le droit de commander à leurs filles, n'en ont pas le don ou ne savent pas obtenir d'elles le respect et la soumission!

Toutefois, en bien des cas, le chef sera écouté plus facilement, si son droit de commander est ou semble être légitime, si surtout il apparaît comme sacré et divin. Sans doute, fût-il athée, l'ouvrier ou le jeune homme, s'il est raisonnable, pourra se dire : « Il faut bien que quelqu'un commande, et c'est au directeur, à mon père, de le faire. » Mais, de toute évidence, s'ils sont croyants et s'ils admettent que toute autorité légitime vient de Dieu, et donc que lui résister en chose juste, c'est résister à Dieu même, ils apporteront dans leur attitude une vénération et un empressement particuliers. L'Église prêche aux peuples et aux enfants cette origine divine du pouvoir : par là elle ne consacre pas l'arbitraire ou la tyrannie, mais elle exige des inférieurs et leur suggère efficacement le respect et l'obéissance. Bien insensés ou bien légers sont les parents et les chefs qui négligent de s'appuyer sur une conviction aussi salutaire que justifiée! Comme l'autorité serait respectée et forte, si chacun reconnaissait ainsi le droit sacré dont elle jouit et qu'elle doit exercer sans faiblesse comme sans orgueil ou dureté!

Les qualités personnelles. — Mais, — je me hâte de l'ajouter et mes lecteurs le savent bien, — aujourd'hui surtout, c'est beaucoup plus encore, le plus souvent, par ses qualités personnelles que le chef, le colonel, le père, le patron, aura de l'autorité dans son régiment, dans sa maison, dans son magasin ou son atelier. On le suivra d'autant plus volontiers qu'il sera mieux doué au point de vue intellectuel et moral, qu'il sera réellement supérieur par son être même.

Non pas qu'il s'agisse de permettre à un enfant, à un soldat ou à un serviteur de manquer de respect et de soumission à ses parents, à ses officiers ou à ses maîtres si ceux-ci ne le dépassent pas ou ne semblent pas le dépasser par leur intelligence et leur vertu : où irait-on avec des principes si absurdes? Mais n'est-il pas notoire — et, au fond, n'est-ce pas juste? — que plus un subordonné vous juge supérieur à lui-même par vos dons ou vos qualités, et plus il est naturellement porté à s'incliner devant vous?

Parfois, assez souvent, il se fera illusion ou il attachera une importance démesurée à des aptitudes d'ordre secondaire. Les enfants, les simples font grand cas de la force, de la taille, et d'autres qualités physiques, corporelles, physiologiques. Aussi bien elles ne sont pas à dédaigner, elles ont leur valeur. Mais ceux-là mêmes qui les surestiment n'attendent pas toujours de les trouver en celui-ci ou en celle-là, pour subir son ascendant. Qui ne connaît certaines femmes menues, petites, chétives, et, par-dessus le marché, assez laides, qui pourtant en imposent à leurs maris et à leurs enfants? Je me rappelle un chef de bureau bossu et presque grotesque, qui jouit d'une exceptionnelle autorité sur son nombreux personnel. Napoléon Ier, le « petit caporal », était-il méprisé de ses grenadiers ou de ses généraux? Ne nous décourageons pas si les dehors, les apparences sensibles ne prêchent pas en notre faveur, si la nature nous a traités en dure marâtre : nous pouvons y suppléer par des perfections plus hautes, plus précieuses.

Les qualités intellectuelles, en premier lieu. Une intelligence droite, claire et vive, l'instruction, la compétence, l'expérience ne frappent pas les enfants et tous les adultes au même degré. Elles jouent un grand rôle, néanmoins, en bien des circonstances, et parfois elles sont de tout point nécessaires. Quand un écolier a dit de son professeur : « Il est fort ; » quand un ouvrier a dit de son contremaître : « Il s'y entend », la partie est presque gagnée déjà, et la docilité, presque conquise. Au cas contraire, le maître échouera d'ordinaire. Pourquoi, après tout, se mêle-t-il de commander si, du moins dans « sa partie », il n'est pas vraiment connaisseur!

Les qualités morales, plus que toutes autres, sont requises. Une volonté forte, juste et bonne, voilà surtout ce qui vaut au supérieur le respect, la confiance, la docilité. Qu'il soit maître de lui-même, calme, réservé, sans excessive familiarité avec ses subordonnés comme sans hauteur méprisante ni morgue dédaigneuse. Nous exigeons des serviteurs beaucoup de vertus; il n'en faut pas moins aux maîtres qui veulent avoir de l'autorité. On me citait, récemment, le cas d'un vieux garçon qui aurait refusé de prendre femme parce que, disait-il, il ne se trouvait pas les vertus nécessaires pour bien élever des enfants. Pur prétexte, j'imagine. Notre célibataire eût mieux fait d'acquérir les vertus indispensables au père de famille. Elles sont à la portée de toutes les bonnes volontés.

L'exercice du commandement. — Il convient, enfin, que, dans l'acte même du commandement, le chef, père, patron, instituteur, général, évêque ou autre, sache mettre en œuvre le pouvoir qu'il détient et ses qualités, innées ou acquises. Alors surtout, à l'heure, à la minute où il émet ses ordres, il doit être et se montrer particulièrement supérieur.

Il donnera l'impression nette qu'il sait ce qu'il veut, qu'il ne commande pas à l'aveugle, en étourdi, sans réflexion ni compétence, qu'il ne se livre pas à une improvisation téméraire.

Qu'on s'aperçoive que, avec son intérêt propre peut-être, il a alors en vue, tout autant ou plus encore, l'avantage de ses inférieurs. Telle mesure prise, un mot de félicitation ou d'encouragement prouvera à l'enfant ou à l'ouvrier que son père ou son patron discerne, et reconnaît son mérite ou ses efforts, qu'il le suit avec affection et s'intéresse à lui personnellement.

Qu'on sente que c'est bien de cette façon qu'il doit commander : un chef vraiment digne de son état et de sa mission ne demandera pas l'impossible, ni ne fera de vaines promesses ou de vaines menaces; alors surtout, quoi qu'il arrive de fâcheux, il ne s'emportera pas; sa fermeté, s'il est besoin, s'assouplira, et il saura, le cas échéant, fermer les yeux sans abdiquer pour autant; il veillera à ne pas se contredire lui-même dans ses paroles ou dans ses actes, et à ne pas se laisser contredire par d'autres.

Idéal, mais pas chimère. — Toujours et en tout, le chef maintiendra son prestige. Que de conditions il lui faudra remplir, que d'efforts s'imposer, s'il veut ainsi obtenir et garder de l'autorité sur ceux qu'il a à régir!

Aussi peut-on dire, sans exagération, que personne peut-être ne réalise parfaitement l'idéal qui vient d'être esquissé. Mais cet idéal n'est pas une pure chimère. Il faut tendre à s'en rapprocher chaque jour davantage.

Pour nous soutenir dans ce travail constant de perfectionnement qui s'impose à tous ceux qui, à quelque

titre, ont à commander, comprenons que de hauts intérêts sont en cause, la restauration de l'autorité entre autres, sans laquelle nos meilleures institutions resteront chancelantes et stériles. Et puis, ayons foi en nos subordonnés et en nous-mêmes : si misérable qu'elle soit, la nature humaine, aidée par la grâce de Dieu, est capable de grandes choses, et l'on peut, l'on doit beaucoup espérer, beaucoup attendre d'elle.

J. Bricout.

AUTRICHE. — On trouvera ici quelques données historiques sur l'ancienne Autriche (la Hongrie a un article spécial) et quelques données sur la nouvelle Autriche.

I. Ancienne Autriche. — Dans le monde romain, les provinces d'Illyrie, de Pannonie, de Norique, avaient probablement été pénétrées par le christianisme. Un Dalmate, saint Jérôme, occupe une très grande place dans l'histoire de l'Église au IVe siècle, Les noms de saint Maximilien, apôtre du Norique, de saint Florian, martyr à Lorch, de saint Séverin, encore dans le Norique, se retrouvent des premiers après l'invasion des barbares; puis ceux de saint Rupert, apôtre de Vienne, et de saint Virgile de Salzbourg. Au VIIIe siècle, saint Méthode est l'apôtre de la Moravie et de la Pannonie. Les siècles suivants ont connu saint Wenceslas et saint Ladislas de Bohême, saint Léopold d'Autriche (Léopold III † 1136, quarante et un ans de gouvernement). Les ordres religieux ont des fondations nombreuses; dès le XIIe siècle, cisterciens et chartreux sont établis en Styrie; les franciscains, du vivant même de saint François; les dominicains, cinq ans après la mort de saint Dominique. La bienheureuse Agnès de Bohême, sœur du roi, se fait clarisse, au milieu du XIIIe siècle. Au siècle suivant, sont fondées l'Université de Prague, en 1348, « pour l'honneur de Dieu et le respect de la foi, » et celle de Vienne (1365), « pour la diffusion de la foi orthodoxe. » Le XIVe siècle avait d'abord donné à la Bohême une grande prospérité; la mort de saint Jean Népomucène, martyr du secret de la confession (1393), fut sa plus grande gloire. Jérôme de Prague renouvelle les doctrines de son maître d'Oxford, Wiclif. Jean Huss prélude avec lui au luthéranisme. Ces querelles doctrinales se compliquent, comme d'ordinaire, de rivalités nationales. L'Université de Prague devient tchèque; les Allemands la quittent et fondent l'Université de Leipzig; la Bohême est déchirée par les guerres des Utraquistes. Au XVIe siècle, la maison des Habsbourg, célèbre depuis Rodolphe († 1292), s'affermit par la mariage de Ferdinand Ier avec Anne, héritière de Bohême et de Hongrie. Dès 1520, les écrits de Luther passionnaient l'Université de Vienne; les défenses portées par l'empereur, les mesures édictées par les synodes restaient impuissantes, les gentilshommes choisissaient volontiers comme précepteurs des humanistes protestants, et les substituaient de force aux prêtres; à la faveur des troubles causés par les attaques des Turcs (1529-1532), ces substitutions se multiplièrent. Le « conseil des couvents » obtenu de Ferdinand Ier permettrait d'y introduire des innovations. L'évêque de Vienne, Frédéric Nausea, figurait avec honneur au concile de Trente. En 1552, les jésuites, que l'empereur avait rencontrés à la diète d'Augsbourg (1550), fondaient un collège à Vienne, où bientôt saint Stanislas Kotska était leur élève. Canisius était administrateur de l'évêché de Vienne. L'empereur, mal inspiré, d'accord avec le duc de Bavière, imaginait de concéder le calice aux laïques, et le mariage aux prêtres, pour arrêter les progrès du protestantisme.

Maximilien II (1564-1576), élevé sous l'influence luthérienne, se montre d'abord trop favorable aux protestants; il faisait venir Chytrée à Vienne, et l'y laissait prêcher; sauf de Tyrol et la Bavière, que Canisius comparait aux deux tribus restées fidèles, l'Allemagne du Sud était entamée par l'hérésie. Rodolphe II, après la scandaleuse attaque d'Opitz contre la procession de la Fête-Dieu (1578), se déclara pour les catholiques. L'archiduc Ernest, le chancelier Klesl et Georges Eder se montrèrent énergiques agents de la contre-réforme. Celle-ci d'ailleurs était facilitée par le vœu des populations, qui successivement, en différents points du territoire, désiraient rejeter le luthéranisme; elle était appelée par les illégalités que se permettaient les protestants, et par leurs intrigues avec les États luthériens. Ferdinand II, élève des jésuites à Ingolstadt, se montre catholique déclaré; de proche en proche, le *jus reformandi* était retourné contre les protestants; de 1624 à 1627, l'hérésie disparaissait, et les traités de Westphalie n'étendaient pas à l'Autriche leurs conditions.

Cette vie catholique plus normale laissait s'établir en Autriche quelques-unes des familles religieuses que la renaissance du XVIIe siècle avait vu se former : piaristes, minimes, théatins, hiéronymites, oratoriens, trinitaires encore inconnus, ursulines, visitandines. L'Université d'Innspruck était fondée en 1677. En ce même temps, Sobieski sauvait la chrétienté par la victoire de Vienne (1683), et le prince Eugène complétait ce succès.

Les principes protestants de la suprématie de l'État, qui avaient eu en France la forme du gallicanisme, eurent en Autriche la forme du joséphisme, bien que le mouvement fût déjà dessiné et fort avancé sous Marie-Thérèse. Son ministre Kaunitz, son médecin le hollandais janséniste van Swieten, et Sonnenfels, grand-maître de la franc-maçonnerie (établie à Vienne en 1742), furent ses mauvais conseillers. Migazzi, qui fut près de cinquante ans prince-évêque de Vienne, ne put que rarement contre-balancer leur influence. Le livre de Febronius, hostile à l'autorité du pape, fut interdit; mais l'enseignement d'un droit canon suivant l'étatisme en distilla la doctrine. Des mesures mesquines entravent la juridiction de l'Église : pas de bulles pontificales, sans le placet royal; pas de visites canoniques des nonces; les livres théologiques soumis à la censure administrative; les peines ecclésiastiques, au préalable approuvées par l'État; pas de vœux de religion avant vingt-quatre ans; diminution des jours chômés et des jours de jeûne. Joseph II (1780-1790) employa les dix années de son règne à porter 6 200 actes législatifs; *v. gr.* : Les lois ne veulent considérer le mariage que comme un contrat civil; — on n'enterrera plus dans des cercueils, mais dans des sacs de chaux vive; — on n'exposera plus le Saint-Sacrement dans un ostensoir, mais seulement le ciboire, — et on allumera 6 cierges seulement; — 738 monastères sont fermés. Il réglementait aussi un peu la franc-maçonnerie, en avouant ne pas connaître ses secrets... La visite de Pie VI à Vienne (1782) fut accueillie avec une déférence un peu distante; à la messe célébrée par le pape le jour de Pâques, l'empereur n'assistait pas.

De Léopold II, Migazzi obtint aussitôt quelques adoucissements, surtout la suppression des séminaires généraux. Par une contagion de joséphisme, à l'arrivée de ses troupes à Vienne, Napoléon fait remettre au primat Hohenwarth une lettre pastorale toute faite, qui fut retournée à l'expéditeur. Amené à célébrer le mariage de Marie-Louise, Hohenwarth exigea une attestation écrite de la curie de Paris sur la nullité du premier mariage; il eut enfin le mérite de réclamer le premier la liberté du pape captif. C'est en 1810, après huit mois d'une guerre de religion contre la double domination bavaroise et française, que fut fusillé André Hofer.

L'influence de Metternich, médiocrement favorable à l'Église, était combattue par les événements : des

conversions marquantes (Schlegel, Zacharias Werner), l'action de Clément Hofbauer († 1820), le premier rédemptoriste allemand, prédicateur et confesseur à Vienne. Depuis 1809, les ordres religieux sont progressivement rétablis, et le *Leopoldinerverein* s'intéresse à la vie religieuse du Brésil.

La révolution de 1848, malgré ses agitations parfois très vives, donne à l'Église une plus grande part de liberté. Veith fonde le *Katholikerverein;* des mesures arrêtées avec le gouvernement laissent aux évêques libre communication avec Rome; Schwarzemberg préside la première réunion conciliaire des évêques d'Autriche. Les ordres religieux qui ne relèvent pas d'un supérieur général sont soumis à la visite apostolique des deux primats (1852-1859); mais le ministre de l'Instruction publique projette la destruction à peu près complète des séminaires. Le concordat, laborieusement préparé (1852-1855) par les soins de Rauscher, est conclu solennellement à Vienne, en présence de soixante-six évêques, venus des différentes parties de l'empire. Rauscher reçut la pourpre, bien que ces promotions fussent redoutées, parce qu'elles semblaient lier trop profondément à Rome l'évêque devenu cardinal. Les évêques veillent à tous les degrés de l'enseignement. Fessler, Philipps, Schulte rendent au clergé un droit canon d'esprit ecclésiastique. Gunther, philosophe, est condamné ; mais il envoie aussitôt à Rauscher ses livres et sa soumission en disant : « J'apporte en sacrifice à Dieu mon Isaac. » Les œuvres religieuses prennent essor. Gruscha devient le Kolping de l'Autriche et fonde le *Gesellenverein*. Les ordres et les congrégations se multiplient de tous côtés dès 1850.

En 1861, l'Autriche devient monarchie constitutionnelle; une proposition qui accordait la liberté au protestantisme soulève le Tyrol. Et voici périodiquement agités : la question des mariages mixtes, la liberté des ordres religieux, le devoir de l'éducation catholique des enfants. Les lois « fondamentales » de 1867 accusent une politique plus étatiste que catholique. Le retrait aux évêques de l'inspection des écoles, le droit pour les enfants à partir de quatorze ans de choisir leur confession religieuse, l'inscription à l'état civil des mariages sans religion, autant de mesures dont la signification n'était pas douteuse. L'évêque Rudigier, à raison de ses protestations courageuses, est emprisonné. Au concile du Vatican, Rauscher, Schwarzemberg, Simor, Haynald, Strossmayer se trouvent parmi les Pères de la minorité; un théologien autrichien, le jésuite Kleutgen, est mandé par le concile, et y rend de grands services.

Le concordat est menacé à la suite des décisions du concile. Aux considérations étatistes qui s'affirment au Parlement, le pape répond par une encyclique (mai 1873) où il revendique l'indépendance de l'Église. Rauscher, dont la prévoyance et la modération avaient peut-être épargné à l'Autriche un *Kulturkampf*, mourut le 24 novembre 1875. Successivement défilaient à nouveau les lois relatives aux ordres religieux, ou au mariage civil. Schwarzemberg et Kutschker montraient que c'étaient là des lois d'exception, et des lois moins justifiées encore en Autriche que partout ailleurs. Les lois scolaires étaient l'objet de débats répétés; les évêques ne se lassaient pas d'avertir l'empereur, d'adresser aux ministres leurs observations, ni de tracer aux fidèles leurs devoirs; ils prenaient soin de diriger la rédaction d'un catéchisme. Aux projets de division de l'Université de Prague en deux universités, l'une allemande, l'autre tchèque (1882), Schwarzemberg répondait, en refusant pour la Faculté de Théologie. « L'Église unit, observait-il, elle ne divise pas. Les questions de nationalité sont pour elle secondaires. »

L'aboutissement de toutes ces lois était le mouvement anticatholique de 1897 : *Los von Rom!* L'Allemagne le soutenait, et le protestantisme s'apprêtait à en profiter. Il stimula l'action des catholiques, suscita ou vivifia leurs organisations. Tandis que le *Bonifatiusverein* d'Allemagne leur prêtait main forte, les Autrichiens se partageaient entre le *Katholischer Schulverein*, tout appliqué à la question scolaire, le *Leogesellschaft*, d'ordre scientifique, et le *Piusverein*, fondé pour aider la presse catholique, aussi bien celle du *Vaterland* que celle du *Reichspost*. Le congrès eucharistique de 1912 fut un spectacle qu'il était possible à peu de capitales de présenter. On connaît les illustrations scientifiques que peut revendiquer l'Autriche : des théologiens et philosophes, comme Karl Werner, Kleutgen, Willmann, Hurter, Stentrup, Noldin, Fessler et Nilles, Zzchokke, Schlögl et Döller; des historiens, comme Pastor, Denifle, Grisar et Michaël; des prédicateurs, comme Veith, Tschupick et le P. Kolb.

En 1909, on comptait sur 28 millions d'habitants : 20 661 000 catholiques latins; 3 517 500 grecs unis, soit 90 %; 1 225 000 juifs; 500 000 protestants; 600 000 grecs orthodoxes. On estimait le chiffre des prêtres à 6 600; celui des maisons religieuses à 542 pour 9 970 religieux, et 1 667 couvents pour 24 018 religieuses.

II. Nouvelle Autriche. — Le 12 novembre 1918 était proclamée la république autrichienne; le 10 septembre 1919 était signé le traité de Saint-Germain-en-Laye, qui laissait sous Vienne capitale les pays de Basse et Haute Autriche, de Styrie, de Vorarlberg et de Tyrol. La Carinthie devait se prononcer par un plébiscite; le 10 octobre 1920, le district de Klagenfurth se prononça avec une majorité si écrasante pour l'Autriche, qu'aux termes du traité, la question était tranchée pour toute la province. Le nombre des diocèses est tombé de 53 à 6; à savoir : l'archevêché de Vienne avec ses deux suffragants, Saint-Pölten (Saint-Hippolyte) et Linz; l'archevêché de Salzbourg qui a aussi deux suffragants; Gurk et Gratz ou Seckau. Le diocèse de Brixen est resté indépendant.

Depuis la guerre, les associations catholiques se sont reformées. Le *Katholischer Volksbund*, union populaire catholique, est une sorte de fédération des associations diocésaines; en instruisant et en dirigeant le peuple, elle a multiplié les congrès particuliers, grâce auxquels le *Katolikentag* de 1920 était possible. L'Union comptait, en 1923, 350 000 membres. L'Union catholique de la jeunesse autrichienne, dans la seule ville de Vienne, a dépassé 25 000 membres. Les organisations ouvrières ont repris leur essor. En 1918, les syndicats chrétiens étaient réduits à 20 000 hommes. Ils comptaient en 1921 : 46 693 hommes et 32 044 femmes. Depuis, le total a atteint 130 000. Le *Caritasverband*, dans la seule ville de Vienne, assurait l'entretien de 26 000 enfants.

Les élections avaient, aussitôt la guerre, donné le pouvoir aux partis avancés (socialistes : 70; chrétiens sociaux : 62; pangermanistes : 21. Ces derniers généralement irréligieux, souvent socialistes). Les partis socialistes, grisés de leur succès en Bohême, voulaient se rattacher à l'Allemagne; moins, sans doute, par fidélité aux souvenirs des théoriciens de leur parti que dans l'espoir de s'incorporer à un groupe puissant, et prêt à dominer. Les chrétiens-sociaux auraient aussi désiré trouver un appui, mais l'auraient cherché en Bavière. Les élections de 1920, sur 175 sièges, en donnaient 85 aux chrétiens-sociaux, et les socialistes se retiraient du gouvernement. Les élections de 1923 conservaient le même chiffre de députés aux chrétiens sociaux. Malheureusement, à Vienne, où les juifs forment maintenant le tiers de la population, les hommes

de gauche sont maîtres de l'hôtel de ville et l'influence antichrétienne s'exerce en grand sur la jeunesse.

Les lettres pastorales collectives ont rappelé aux catholiques leurs devoirs : « Ceux mêmes, observaient les évêques, qui jusqu'ici se montraient indifférents à l'égard de l'Église commencent à se rapprocher d'elle, parce qu'ils voient que, dans le déluge actuel, l'Église est la seule arche de salut. »

Les socialistes n'avaient pas tardé à prendre des mesures scolaires qui tendaient à laïciser l'école. La tradition de l'ancienne Autriche avait en effet toujours maintenu cet état de choses privilégié, si l'on compare à tant d'autres nations : deux heures par semaine, le prêtre enseignait à l'école même le catéchisme. Les socialistes voulaient aussi rendre facultative pour les enfants l'assistance aux exercices religieux, assistance à laquelle ils étaient tenus jusqu'ici, si les parents n'exprimaient pas un désir contraire. Le divorce n'était pas admis par la loi autrichienne ; les socialistes imaginèrent de dispenser de l'article du Code civil qui empêchait un second mariage, en raison du lien religieux existant. Le chiffre de divorces demandés à Vienne, 5 à 6 000, s'explique par les suites de la guerre.

L'Autriche, plus atteinte qu'aucun autre pays, atteinte par la paix plus encore que par la guerre, a vu un prêtre chargé de conduire ses destinées politiques. Mgr Seipel y est premier ministre. Il avait été dans l'empire le dernier ministre de la Prévoyance sociale, et, sous la république, vice-président de la Commission de socialisation. Il se montra le champion résolu de la cause nationale, et sut faire accepter d'un grand nombre de pangermanistes ses arrangements pour le salut du pays, comme il parvint à obtenir de l'Europe l'aide financière : on sait qu'il a failli être victime de la haine des socialistes.

Le renouveau religieux s'explique par l'action des instituts religieux en relations ordinaires avec le peuple ; il s'est affirmé dans la mission prêchée à Vienne (1923), et dans les congrès catholiques autrichiens du 28 juin au 1er juillet 1923 et du 4 au 9 mai 1924. On a vu assister volontairement à la procession du Saint-Sacrement 2 000 soldats de cette garde populaire, instituée dans un autre but. Le cardinal Piffl a clôturé le premier de ces congrès en homme d'Église, par des paroles d'une sagesse surnaturelle, et d'une bonté très humaine.

Sur 6 339 197 habitants, on comptait, en 1920, 5 979 667 catholiques, 189 758 juifs, 165 007 protestants.

Wolfsgruber, *Kirchengeschichte Oesterreich-Ungarns ;* Hergenröther, *Kirchengeschichte ; Catholic Encyclopedia ;* J. Boubée, *Mouvement religieux en Autriche*, dans les *Études*, t. CLXV, p. 172-176.

J. Dutilleul.

AUXILIATEURS (Saints). — Sous ce nom on désigne quatorze saints, tous martyrs, à l'exception de saint Gilles, qui, dans certaines régions comme l'Allemagne surtout et l'Italie, furent, depuis le XIVe siècle, invoqués comme secourables (*auxiliatores*). Ce titre fut donné à leur groupement, soit que leur intercession auprès de Dieu fût en réalité plus efficace que celle des autres saints, soit qu'ils se fussent montrés plus accessibles aux demandes des fidèles. Ces saints sont dans l'ordre de leur insertion au calendrier : *Blaise*, martyr (3 février) ; *Georges*, martyr (23 avril) ; *Acace*, martyr (8 mai) ; *Erasme*, martyr (2 juin) ; *Vit* ou *Gui*, martyr (15 juin) ; *Marguerite*, martyre (20 juillet) ; *Christophe*, martyr (25 juillet) ; *Pantaléon*, martyr (27 juillet) ; *Cyriaque*, martyr (8 août) ; *Gilles*, abbé (1er septembre) ; *Eustache*, martyr (20 septembre) ; *Denys*, martyr (9 octobre) ; *Catherine*, martyre (25 novembre) ; *Barbe*, martyre (4 décembre). Les Italiens ajoutent parfois saint *Magne*, comme quinzième (6 octobre). La dévotion envers ce groupe de saints a toujours eu un caractère purement local. Des missels du XVe et du XVIe siècle ont une messe spéciale en leur honneur. En 1899, Léon XIII a autorisé une messe de ce genre pour une église de Venise : dès 1890, la S. Congrégation des Rites avait autorisé la célébration d'une fête des quatorze auxiliateurs le quatrième dimanche après Pâques.

Ces saints sont invoqués contre toutes espèces de maladies et dans les calamités publiques.

Du Broc de Segange, *Les saints patrons des corporations*, 2 in-8°, Paris, s. d., t. II, p. 460.

J. Baudot.

1. AVE MARIA. — L'*Ave Maria*, la Salutation angélique (ce nom lui vient du salut de l'ange Gabriel qui en a fourni le premier mot), le « Je vous salue, Marie » est, avec le *Pater* ou « Notre Père », la plus belle prière des chrétiens.

Il se compose de deux parties bien distinctes. De l'une et de l'autre, il faut rappeler brièvement l'origine.

Marie est à Nazareth. L'archange l'aborde : Paix à vous ou *salut*, lui dit-il, *pleine de grâce*, c'est-à-dire comblée des faveurs divines, *le Seigneur est avec vous*, il vous aime d'un amour spécial. *Vous êtes bénie parmi les femmes*, c'est-à-dire plus que toutes les femmes, ô vous qui allez devenir la mère du Sauveur.

Et Marie, à qui l'ange a appris la miraculeuse conception de sa parente Élisabeth, se rend auprès d'elle, dans les montagnes de Juda, — non pas, probablement, à Hébron, mais à Saint-Jean-in-Montana, au village actuel d'Aïn Karem, situé à 5 milles (7 km.500) de Jérusalem. *Vous êtes bénie parmi les femmes*, s'écrie Élisabeth, redisant à Marie les paroles de l'ange ; et elle ajoute : *et le fruit de vos entrailles*, le fils qui va naître de vous, *est béni*, loué, lui aussi, lui qui sera pour le monde la source de toutes les grâces divines.

M. Louis Rouzic, qui s'est heureusement inspiré, pour retracer l'historique de l'*Ave Maria*, de savantes études parues dans le *Month* et la *Revue du clergé français*, écrit, *Les plus belles prières*, Paris, 1923, t. I, p. 40 sq. :

« Dans cette double salutation (de l'ange et d'Élisabeth), nous avons la trame initiale de notre *Ave*. Il était facile d'unir entre elles ces deux salutations, d'autant plus qu'elles renfermaient une expression commune destinée à faire la soudure : « Vous êtes bénie « entre toutes les femmes. » Il ne restait plus qu'à ajouter les deux grands noms descendus du ciel : Jésus et Marie. « Je vous salue, *Marie*... et *Jésus*, le fruit de vos « entrailles... » On dit que c'est le pape Urbain IV (1261-1264) qui introduisit le nom de Jésus dans le texte de l'*Ave*. Élisabeth ne l'avait pas dit, puisque, au moment où elle parlait, le Sauveur n'était pas encore né. »

Les deux salutations réunies parurent de bonne heure dans les missels, pour la liturgie de la messe, puis dans le petit Office de Notre-Dame devenu, grâce à saint Pierre Damien, très populaire à la fin du XIe siècle. « L'emploi répété de la salutation angélique dans l'Office et la beauté de cette formule furent cause qu'on la détacha bientôt du texte complet et qu'on en fit une pièce isolée. Cela eut lieu dès le XIe siècle, toujours sous l'influence du cardinal Damien. Attentifs à la signification du mot *Ave*, les chrétiens d'alors accompagnaient la récitation de cette prière d'une génuflexion ou d'une inclination : ils saluaient véritablement. Pendant des siècles, les deux salutations unies de Gabriel et d'Élisabeth formèrent donc tout l'*Ave Maria*. Mais, au XIIe siècle, on trouve une ébauche de la seconde partie. C'est dans une hymne attribuée à un chapelain de l'empereur Henri VI, nommé Gottschalk... Au XVe siècle, saint Bernardin de Sienne († 1444) connaissait une seconde partie qui consistait seulement dans les six ou sept mots : « Sainte Marie,

« priez pour nous, pauvres pécheurs. » Enfin, l'adoption de la formule moderne intégrale fut consacrée par le bréviaire romain de saint Pie V. »

Il est donc vrai de dire que la première partie de l'*Ave* est, dans ses éléments, révélée ou divine et que la seconde est l'œuvre de l'Église.

L'une et l'autre sont également admirables dans leur simplicité. Mais chacune a une note particulière. La première est un cri de louange à Marie; la seconde implore son secours. Quelle admiration pour la mère de Jésus, la mère de Dieu! Et quelle tendre et humble supplication : « Sainte Marie, mère de Dieu, priez pour nous, pauvres pécheurs, maintenant et à l'heure de notre mort. » C'est littéralement délicieux, aussi pieux que suave, aussi simple que compréhensif. Je comprends que le petit enfant comme l'adulte et le vieillard, le jeune homme comme la jeune fille, le riche et le pauvre, le savant et l'ignorant, le juste et le pécheur, que tous répètent à l'envi ces paroles exquises. Et je comprends aussi que la vierge Marie, charmée d'une telle admiration, d'une telle confiance, se plaise à exaucer ceux qui l'invoquent de si touchante façon. Que d'âmes à qui, au moment de la mort, l'*Ave Maria* a rendu l'espoir et ouvert les portes du ciel! Bien des indifférents, bien des coupables, qui n'avaient gardé de la religion de leur première communion que le souvenir et la récitation persévérante de cette seule prière, ont trouvé en elle leur salut! Quand je serai étendu sur mon lit d'agonie, oh! puissé-je la réciter encore et l'entendre murmurer doucement à mes oreilles par ceux qui m'assisteront à ce moment suprême, « à l'heure de ma mort »!

« J'obtiens tout à coups d'*Ave Maria*, » avait coutume de dire Mgr Devie, évêque de Belley. On le croit sans peine. Aussi faut-il souhaiter que l'*Ave Maria*, déjà si populaire, le devienne plus encore. Les poètes, les musiciens ont essayé, comme nos pieux auteurs, d'en faire sentir à tous la beauté et la richesse, la simplicité et la profondeur. Que personne ne reste sourd à leur appel. Bien des protestants et même des non-chrétiens nous envient cette angélique, cette divine prière. Ne nous lassons pas de la répéter sans cesse, dans le secret de notre cœur comme dans nos sanctuaires les plus fréquentés. *Ave, Ave, Ave, Maria !*

J. Bricout.

2. AVE MARIA (dans la musique religieuse). — L'*Ave Maria*, dans ses plus anciens exemples, apparaît comme prière *chantée* et son usage original semble avoir commencé entre le IVe siècle et le VIe. Dans l'Église d'Occident, c'est dans les offices du temps de l'Avent, à la semaine qui précède Noël, qu'on trouve cette invocation employée comme antienne pour les cantiques évangéliques, sous la forme :

Ave Maria, gratia plena, Dominus tecum : benedicta tu in mulieribus, alleluia.

Et il faut se rappeler qu'à cette époque l'antienne était répétée de deux en deux versets : l'*Ave Maria*, intercalé dans le *Benedictus* de Zacharie, était donc alors ainsi répété au moins huit fois. Lorsque fut instituée la fête de l'Annonciation, au VIIe siècle, l'*alleluia* terminal fut supprimé ce jour, qui tombe en carême, mais, à la messe, le texte fut à nouveau mis en musique comme offertoire, sur une admirable mélodie, avec la réunion des deux versets tirés de saint Luc :

Ave Maria, gratia plena, Dominus tecum : benedicta tu in mulieribus, et benedictus fructus ventris tui.

C'est sous cette forme qu'il a continué d'être chanté à la messe du 25 mars, et ensuite à celle du IVe dimanche de l'Avent où le même offertoire fut introduit. Dans les liturgies grecques, on attribue à saint Cyrille d'Alexandrie, à la suite du concile d'Éphèse, l'introduction de cette prière; elle y sert d'invocation à voix basse, avant les vêpres, et, à la messe, forme la mémoire de la sainte Vierge dans les liturgies de Jérusalem et d'Alexandrie, et dans la forme la plus ancienne de celle de Constantinople. Là aussi, les deux versets tirés de saint Luc sont réunis, et avec une finale spéciale; en voici la traduction :

Salut, pleine de grâce, le Seigneur est avec toi, tu es bénie parmi les femmes, et béni le fruit de ton sein, car tu as engendré le Sauveur de nos âmes.

Pendant de très longs siècles, la salutation angélique fut bornée à ces paroles et à ces usages. Ce n'est que vers le XIVe siècle qu'on lui ajouta des additions plus longues et, d'ailleurs, très diverses. Mais, comme elles ne faisaient point partie de la liturgie officielle, ces diverses paroles ne reçurent pas de chant spécial. Au cours seulement du XVIe siècle, les compositeurs de la grande école polyphonique prirent l'usage de traiter en « motet », comme pièce *ad libitum*, les divers textes de l'*Ave Maria* tels qu'ils étaient en usage de leur temps. C'est de là, — en dehors des admirables mélodies liturgiques ci-dessus commémorées — que datent les plus fameux des *Ave Maria*, dont voici les paroles et le nom des compositeurs :

Ave Maria.... fructus ventris tui, Jesus. Sancta Maria, ora pro nobis. Amen. (Jacques Arcadelt.)

Ave Maria.... fructus ventris tui, Jesus Christus, Filius Dei vivi. Et benedicta sint beata ubera quæ lactaverunt regem regum et Dominum Deum nostrum. (Josquin des Prés.)

Ave Maria.... Jesus. Sancta Maria, regina cæli, dulcis et pia, o Mater Dei, ora pro nobis peccatoribus, ut cum electis te videamus. (Palestrina.)

Celui de Victoria suit le texte actuel (qui fut mis en usage officiellement à partir de 1568), mais cette composition ajoute cependant *Christus* après le nom *Jesus*.

Mentionnons pour mémoire qu'une prose très goûtée autrefois commençait par les mêmes paroles : *Ave Maria gratia plena ; Dominus tecum, Virgo serena.* Josquin des Prés en fit aussi le sujet d'une magnifique composition qu'il traita successivement à quatre et à six voix. C'est également à quatre voix que sont composés les motets précédents, soit à voix égales (celui de Victoria), soit à voix mixtes; Palestrina mit pareillement en musique ce texte à quatre voix égales. Les uns et les autres de ces maîtres se sont d'ailleurs efforcés, sauf Arcadelt, de conserver les motifs liturgiques, qu'ils ont considérés comme les plus aptes à former les thèmes de leurs compositions. Pendant longtemps, on s'en tint à ces *Ave Maria* classiques. C'est seulement au cours du XIXe siècle que l'époque romantique reprit l'usage de composer des motets sur le texte de l'*Ave Maria* tel qu'il est employé comme prière, — et non pas comme antienne ou répons, — c'est-à-dire avec le *Sancta Maria*, etc. A peine peut-on signaler, dans cette efflorescence nouvelle, l'*Ave Maria* de Mendelssohn, à deux voix, et celui de Liszt, à quatre. Ils furent suivis d'une profusion d'autres compositions sur le même texte, un moment célèbres, et pour la plupart oubliées : beaucoup sont écrites en solo, et il n'en est aucune qui puisse être distinguée du milieu des autres. Le plus connu de ces *Ave Maria* est celui dit de Gounod : ce maître n'est pas responsable d'avoir pensé pour elles la mélodie que l'on a appliquée à ces paroles : elles ont simplement été adaptées après coup, par un éditeur peu scrupuleux, à une *Méditation* pour violon, assez curieusement écrite elle-même sur un prélude de Bach pour clavecin. Or l'adaptateur des paroles, — était-il juif ou protestant? ou bien est-ce, comme on l'a prétendu, à cause de « l'effet vocal » ? — supprima les mots *Mater Dei* : on chanta pendant cinquante ans cet *Ave Maria* adapté à une mélodie de Gounod, sans s'apercevoir de cette suppression singulière. C'est seulement depuis que V. d'Indy l'eut

fait remarquer, que les nouveaux exemplaires portent les deux mots omis, ce qui ne rend pas pour cela l'œuvre meilleure, du point de vue musical. Écoutons d'ailleurs ce qu'en dit Saint-Saëns : « Celui qui ne préfère pas le premier prélude du « Clavecin bien tempéré », joué sans nuances, tel que l'auteur l'a écrit pour le clavecin, au même prélude agrémenté d'une mélodie passionnée, n'aime pas la musique. »

De notre temps, le renouveau de la musique religieuse a heureusement amené la suppression progressive du médiocre répertoire du XIXe siècle. On peut, parmi les œuvres écrites à nouveau sur le texte de l'*Ave Maria* depuis une trentaine d'années, et traitées à plusieurs voix, signaler plus particulièrement ceux de Mgr Perruchot, de M. le chanoine C. Boyer, du R. Père Comire.

A. Gastoué.

« AVENIR » (L'), journal. — Aux environs de 1830, Félicité Lamennais avait réuni autour de lui, à la Chesnaie, un groupe de jeunes catholiques que préoccupait l'amour de l'Église et de la liberté. Les écrits politico-religieux du maître, notamment son premier volume de l'*Essai sur l'indifférence*, avaient éveillé en eux un désir d'action sur tous les domaines, la littérature, la philosophie, la théologie, la politique et l'apostolat. Tels un Maurice de Guérin, un Eugène Boré, un Gerbet, un de Salinis, un Rohrbacher, un Lacordaire, pour ne citer que les plus célèbres. (Montalembert ne devait venir que plus tard.)

Lorsque éclata la Révolution de 1830, Lamennais voulut juger sur place, en se rendant à Paris, des effets qu'elle produisait sur les esprits. Une nouvelle monarchie remplaçait l'ancienne, mais la crise de la révolution était loin d'être terminée. Et le gouvernement de Louis-Philippe, soit indifférence, soit complaisance, assista sans sourciller à la profanation de l'église Saint-Germain-l'Auxerrois et au sac de l'archevêché. Aux yeux de Lamennais, la conséquence logique de la révolution, c'était la proclamation de la République. En tout cas, quelle que fût la forme du gouvernement, l'important était de sauvegarder la liberté. Le solitaire de la Chesnaie déplorait que le clergé, surtout l'épiscopat, restât en quelque sorte enchaîné à la monarchie, qui ne faisait rien pour l'Église. « On doit tendre à unir la religion et la liberté, écrivait-il; et, de plus, nul moyen de conserver la religion elle-même qu'en l'affranchissant de la dépendance du pouvoir temporel. »

C'est pour réaliser ce programme que l'*Avenir* fut fondé, avec cette épigraphe : *Dieu et la Liberté*. L'initiative n'en appartient pourtant pas à Lamennais, mais à un jeune homme inconnu, nommé Harel du Tancrel, qui s'en ouvrit d'abord à l'abbé Gerbet. Lamennais était rentré à la Chesnaie. Gerbet, le 9 août, communiqua le projet au maître, dont l'assentiment immédiat entraîna sans difficulté celui de Salinis et de Rohrbacher. Lacordaire, qui avait quitté la robe d'avocat et qui était devenu aumônier du collège Henri-IV, avait rêvé un moment d'aller faire en Amérique l'apprentissage de la liberté. L'abbé Gerbet rompit ce dessein en proposant au jeune et brillant abbé de se joindre aux collaborateurs d'une œuvre tout à la fois catholique et nationale, d'où l'on pouvait attendre l'affranchissement de la religion, la réconciliation des esprits et par conséquent une rénovation de la société. D'autre part, au seul nom de liberté, Montalembert, qui ne demandait qu'à déployer sa jeune activité, écrivit d'Irlande à Lamennais pour solliciter l'honneur de combattre sous ses ordres. Tel fut donc l'état-major de l'*Avenir*. Il est juste pourtant de mentionner encore M. de Coux qui, après avoir vécu en Amérique, apportait au journal des notions d'économie politique et sociale, neuves alors et tout à fait inconnues de la presse catholique. A tout prendre, Lacordaire et Montalembert furent à eux seuls tout l'*Avenir*. Lamennais, souvent souffrant, n'écrivait que des articles capitaux, des articles-*ministres*, comme on disait alors. Gerbert, souffrant aussi, l'abbé Rohrbacher, ami de l'érudition, mais peu propre au métier de journaliste, ne donnaient signe de vie que de loin en loin. Lacordaire et Montalembert *firent* à eux deux, chaque jour, *le numéro;* ils ne désemparaient pas de la brèche.

Ce fut une belle série de batailles. Le premier numéro parut le 16 octobre 1830; il fut inauguré par un article de Lamennais : *Considérations sur l'époque actuelle*, où l'indifférence en matière de dynastie se montrait à nu. Les légitimistes en furent révoltés et les libéraux se refusèrent à y voir autre chose qu'un masque. Dès le troisième numéro, Lamennais, décidant, de son autorité privée, une question qui appartient entre toutes au gouvernement même de l'Église et à son chef suprême, avait proclamé que la religion *doit* être aujourd'hui *totalement* séparée de l'État; que, par conséquent, l'État ne doit être pour rien dans le choix des évêques; que le Concordat de 1801 avait cessé d'être et ne pouvait être renouvelé; qu'au surplus nulle liberté pour l'Église qu'à une condition, la suppression du salaire que l'État accorde au clergé. On devine l'impression qu'un tel programme devait produire sur le gouvernement et sur l'Église, notamment sur l'épiscopat, qui demeurait lié par habitude et par goût à l'Ancien Régime.

L'*Avenir* se donna pour mission de relever toutes les fautes que le gouvernement ou ses fonctionnaires pouvaient commettre. Nous n'avons pas à en marquer la série. Notons seulement l'intrusion d'un sous-préfet dans une affaire d'inhumation. Le curé d'Aubusson refusait de faire un service religieux pour un de ses paroissiens mort sans sacrement. Le sous-préfet prétendit que le corps du défunt serait introduit de force dans l'église. « Il a osé faire cela, lui, ce sous-préfet, » écrit Lacordaire. Où est alors la liberté des cultes, la liberté de l'Église? Et le journaliste fustige à bras raccourcis le fonctionnaire du gouvernement.

Le roi Louis-Philippe ayant nommé, en vertu du Concordat, trois évêques, Lamennais et Lacordaire s'insurgèrent contre ces nominations, dans deux articles de l'*Avenir*. De là un procès qui eut un retentissement prodigieux. Les deux polémistes furent traduits le 31 janvier 1831 devant la cour d'assises de la Seine, comme prévenus d'avoir excité à la haine et au mépris du gouvernement. Lamennais prit un avocat, Lacordaire se défendit lui-même avec une verve et une vigueur impressionnantes. Les deux accusés furent acquittés.

Ce succès ne pouvait qu'encourager les rédacteurs de l'*Avenir* dans leurs revendications. Ils résolurent de mettre à l'ordre du jour la question de la liberté de l'enseignement. La Charte de 1830, dans son dernier article, promettait qu'il serait « pourvu, dans le plus court délai possible, à l'instruction publique et à la liberté d'enseignement. » Mais le gouvernement ne se montrait guère pressé d'exécuter cette promesse. Le recteur de Lyon enjoignit même aux curés de la ville de renvoyer les enfants de chœur auxquels ils donnaient gratuitement des leçons. A cette nouvelle, les rédacteurs de l'*Avenir*, qui s'étaient constitués en *Agence pour la défense de la liberté religieuse*, annoncèrent publiquement, « attendu que la liberté se prend et ne se donne pas, » que trois d'entre eux ouvriraient à Paris une école libre. L'école fut ouverte, en effet, le 9 mai dans un local loué par Lacordaire; on devait y enseigner les éléments de la religion, du français, du latin, du grec et du calcul. Lacordaire était le directeur de l'école; Montalembert et de Coux en étaient, avec lui, les professeurs. Un commissaire de police vint

bientôt les sommer de fermer l'école; ils protestèrent. Mais comme les sergents de ville intervenaient, Lacordaire céda. Il dut, avec ses collaborateurs, comparaître devant la justice sous l'inculpation d'avoir tenu une école non autorisée.

Sur ses entrefaites, le père du comte de Montalembert mourut et son fils fut investi de la pairie. Le principe de l'indivisibilité de la poursuite rendait ainsi les trois prévenus justiciables de la Cour des Pairs. Ils parurent tous trois à la barre de cette Cour, le 20 septembre. Après le réquisitoire de M. Persil, organe du ministère public, Montalembert, de Coux, Lacordaire parlèrent tour à tour. L'exorde de Lacordaire fut saisissant; il est resté célèbre »

« Nobles Pairs,

« Je regarde et je m'étonne. Je m'étonne de me voir au banc des prévenus, tandis que M. le procureur général est au banc du ministère public; je m'étonne que M. le procureur général ait osé se porter mon accusateur, lui qui est coupable du même délit que moi et qui l'a commis dans l'enceinte même où il m'accuse devant vous, il y a si peu de temps. Car de quoi m'accuse-t-il? D'avoir usé d'un droit écrit dans la Charte et non réglé par une loi! S'il a pu le faire, j'ai pu le faire aussi, avec la différence qu'il demandait du sang et que je voulais donner une instruction gratuite aux enfants du peuple. Tous deux nous avons agi au nom de l'article 69 de la Charte. Si M. le Procureur général est coupable, comment m'accuse-t-il? et s'il est innocent, comment m'accuse-t-il encore? »

Le reste du plaidoyer est digne de l'exorde. Les trois prévenus n'en furent pas moins condamnés, mais condamnés seulement au *minimum* de la peine, à cent francs d'amende.

Cependant les thèses de l'*Avenir* surexcitaient l'opinion publique. Et l'épiscopat ne les goûtait pas plus que le gouvernement. Les rédacteurs s'aperçurent qu'ils demeuraient bien isolés. Ils comprirent que leur journal, désavoué par la nonciature, dénoncé à Rome par beaucoup d'évêques, réduit à quinze cents abonnés, ne pourrait se soutenir longtemps. Après treize mois d'un combat sans relâche, ils songèrent à la retraite. Mais ils ne pouvaient admettre qu'on les considérât comme vaincus. « Si nous nous retirons un moment, écrit Lamennais dans le dernier numéro de l'*Avenir* (15 novembre 1831), ce n'est point par lassitude, encore moins par découragement; c'est pour aller, comme autrefois les soldats d'Israël, *consulter le Seigneur en Silo.* » « Nous nous rendrons à Rome, dit Lacordaire, pour justifier nos intentions, soumettre au Saint-Siège nos pensées et donner, dans cette démarche éclatante, une preuve de sincérité et d'orthodoxie, qui sera toujours, quoi qu'il arrive, une bénédiction pour nous et une arme arrachée à nos ennemis.» Et Lamennais, Lacordaire, Montalembert, « pèlerins de Dieu et de la liberté, » prirent le chemin de la Ville éternelle.

Le 30 décembre 1831, ils arrivaient à Rome, où les attendait la plus cruelle déception. Une audience du pape leur fut accordée. Mais la cour romaine ne précipite pas ses jugements. Ce ne fut qu'à la fin de février que le secrétaire du cardinal Pacca remit aux trois représentants de l'*Avenir* une lettre de Grégoire XVI. Elle disait en substance que le Saint-Père, tout en rendant justice à leurs intentions et à leurs talents, avait vu avec mécontentement qu'ils eussent remué des controverses au moins dangereuses, que leurs doctrines seraient examinées; mais qu'en attendant on les engageait à quitter Rome pour retourner dans leur pays, où le pape leur ferait savoir, en temps voulu, ce qu'il aurait décidé. Lamennais fut profondément blessé d'un tel procédé. Il déclara même d'abord qu'il resterait à Rome pour y attendre la décision promise. Finalement il se retira à Munich, pendant que Lacordaire reprenait le chemin de la France. Lacordaire vint plus tard retrouver Lamennais et Montalembert à Munich. C'est là qu'ils eurent connaissance de l'encyclique *Mirari vos*, datée du 15 août 1832, où leurs doctrines étaient condamnées. Leur premier mouvement fut de se soumettre. Mais la soumission de Lamennais ne fut que fictive ou du moins éphémère. Peu de temps après, il se révoltait ouvertement contre l'autorité doctrinale du souverain pontife. L'*Avenir* était enterré. Il avait, malgré les fautes de ses rédacteurs, rendu quelques services à la cause de la liberté religieuse. Mais on n'en reconnut que plus tard le bienfait avéré.

Montalembert, *Le P. Lacordaire*, Paris, 1862; Foisset, *Vie de Lacordaire*, Paris, 1873, t. I; Ch. Boutard, *Lamennais. Sa vie et ses doctrines*, Paris, 1908, t. II.

E. VACANDARD.

AVENT. — I. Histoire. II. Liturgie. III. Pratique.

I. HISTOIRE. — 1. *Origines.* — Les origines de l'Avent restent obscures. Au milieu du Ve siècle, à Rome, saint Léon (440-461), dans la série de ses sermons sur le jeûne du dixième mois (quatre-temps de décembre), ne relève aucun rapport entre ces jours et la fête de Noël. De ce silence, et du silence des autres documents contemporains, on a justement conclu que l'Église de Rome, au Ve siècle, ne connaissait pas de temps liturgique préparatoire à Noël.

C'est, semble-t-il, en Gaule, que l'Avent aurait d'abord été observé, sans au surplus porter ce nom. Le premier concile de Mâcon, en 581, prescrit, can. 9, « que de la fête de saint Martin jusqu'au jour natal du Seigneur, on jeûne le second, le quatrième et le sixième jour de la semaine, et que le sacrifice soit célébré suivant l'ordre quadragésimal. » Grégoire de Tours, *Vitæ Patrum*, XV, constate cette même observance et la rapproche aussi de celle du Carême. Narrant les faits et gestes de saint Senoch, il raconte comment ce saint abbé voulait se vouer à la réclusion perpétuelle et comment lui, Grégoire, l'en empêcha : « Je lui donnai conseil de ne pas s'astreindre à cette réclusion, sinon en ces jours qui s'écoulent de la déposition de saint Martin jusqu'au solennel jour natal du Seigneur, ou en ces quarante jours d'avant les fêtes pascales qu'on doit, suivant l'autorité des anciens, passer dans une sévère abstinence. »

Un autre passage de Grégoire de Tours contient une indication précieuse sur l'origine de cette observance pénitentielle. Donnant, au livre X, XXXI, de son *Histoire des Francs*, la biographie de ses prédécesseurs sur le siège de Tours, il écrit à propos de Perpetuus (460-490) : « C'est lui qui institua les jeûnes et vigiles, tels qu'on doit les observer au cours de l'année, que nous gardons écrits aujourd'hui par devers nous, et dont voici l'ordre... De la déposition du seigneur Martin jusqu'au jour natal du Seigneur, trois jours par semaine. » Ainsi non seulement Grégoire de Tours connaît l'observance préparatoire à Noël, mais il en indique aussi l'origine : il la fait remonter à son prédécesseur Perpetuus.

Rien n'empêche d'adopter le sentiment du vieil historien. Mabillon avait déjà bien vu, dans sa dissertation érudite *De liturgia gallicana*, II, 6, que la pratique de l'Avent était sans doute partie de Tours pour se répandre de là dans les Gaules. Le texte de Grégoire fixerait l'époque même de l'institution.

2. *Développement.* — Ainsi l'Avent remonterait à la fin du Ve siècle. Quelques églises d'Italie adoptèrent une pratique semblable dans la première moitié du VIe siècle. L'ensemble des églises des Gaules suivit vers le même temps l'exemple de Tours. Au VIIe siècle, l'observance de l'Avent était générale en Occident.

La durée de l'Avent fut très variable. Nous venons

de voir que primitivement elle était fixée à un peu plus de quarante jours, du 11 novembre à la Noël. Mabillon a publié une lettre fort ancienne, soi-disant adressée par saint Augustin à Bibianus, évêque de Saintes, et dont l'auteur demande que l'Avent du Seigneur, *ordo Adventus Dominici*, commence par la lecture des prophètes au 8 des calendes d'octobre. « Car nous avons reçu des anciens qu'en ce même jour Jean précurseur du Seigneur fut conçu à l'annonce de l'ange et décapité par le funeste glaive d'Hérode. Il convient donc que de ce jour jusqu'à la Nativité du Christ l'Église retentisse des accents des prophètes. » La lettre continue en constatant que plusieurs célèbrent l'Avent du Seigneur à partir seulement de la Saint-Martin, ce dont il ne faut pas les blâmer, mais « autrement parfaite est notre pratique et religion. »

La suggestion de la lettre à Bibianus n'eut pas grand succès. L'observance de l'Avent, en se répandant, tendait plutôt à s'abréger. En 567, le deuxième concile de Tours règle la discipline monastique : aux moines qui jeûnent ordinairement trois fois par semaine il impose le jeûne quotidien du début de décembre à Noël. Il y a évidemment un rapport entre ce jeûne et le temps de l'Avent. La liturgie ambrosienne comptait six semaines d'Avent; le sacramentaire gélasien et le grégorien contiennent des messes pour cinq dimanches. Amalaire, *De ecclesiasticis officiis*, IV, 30, connaît aussi cinq dimanches. Mais, à la fin du XII^e^ siècle, Jean Beleth, dans son *Rational*, 66, ne parle plus que de quatre dimanches. Ce nombre a définitivement fixé la durée du temps de l'Avent. Milan garde toutefois les six dimanches de la liturgie ambrosienne.

3. *Discipline.* — La discipline antique de l'Avent, diverse avec les temps et les lieux, ne comporta jamais la sévérité dans la pénitence de la discipline du Carême. Nous avons vu le jeûne quotidien imposé aux moines, trois jeûnes par semaine aux fidèles. Egbert d'York (732-766) signale un jeûne particulièrement sévère des Anglais durant la semaine qui précède Noël. La lettre de Bibianus mentionnait l'abstinence de la Saint-Martin jusqu'à Noël; elle attestait aussi, durant le même temps, l'abstention des rapports conjugaux, mais sur ce dernier point son témoignage reste isolé. La célébration des noces était suspendue durant l'Avent, et cette règle a subsisté pendant des siècles, alors que disparaissaient les autres pratiques pénitentielles. Le Code, can. 1108, en supprimant cette interdiction, en a maintenu un dernier vestige : il prohibe la bénédiction solennelle des noces, à moins d'une permission spéciale de l'Ordinaire.

II. La liturgie de l'Avent. — 1. *Le missel.* — Bien qu'à l'origine on ait donné à l'Avent un caractère pénitentiel, ce caractère est loin d'avoir pénétré la liturgie. L'Avent est plutôt un temps d'attente et de désir, où la joie se mêle au souci de purifier l'âme. Jean Beleth observait : « Comme ce temps est par certains côtés un temps d'allégresse, on ne tait pas l'*Alleluia*, comme à la Septuagésime, qui est un temps tout à la tristesse. »

Cette attente et ce désir s'expriment dans le missel et dans le bréviaire. Toutes les messes de l'Avent sont orientées vers Noël. Les messes des quatre-temps, dans le sacramentaire gélasien, avaient gardé leur physionomie primitive, et n'étaient pas en rapport avec la Nativité prochaine; mais déjà, dans le grégorien, elles s'harmonisent avec l'Avent. De sorte qu'aujourd'hui le missel de l'Avent présente une belle unité.

L'introït du premier dimanche jette un cri d'appel et de confiance : *Vers toi j'élève mon âme; mon Dieu, en toi je me confie...; aucun de ceux qui espèrent en toi ne sera confondu.* L'introït du second dimanche, comme celui du quatrième dimanche de carême, est affecté sans doute par la station à Sainte-Croix en Jérusalem, l'église qui représentait Jérusalem dans Rome même; le chœur chante : *Peuple de Sion, voici que le Seigneur va venir.* Au troisième dimanche, saint Paul nous invite à la joie : *Réjouissez-vous..., le Seigneur est proche.* Les introïts des quatre-temps, celui du quatrième dimanche répétant l'introït du samedi, supplient pour hâter la venue du Juste, et enfin les premiers mots de la messe vigiliaire annoncent : *Aujourd'hui vous saurez que viendra le Seigneur, et il vous sauvera; et au matin vous verrez sa gloire.*

La suite des collectes demande la libération du péché, la purification de l'esprit, l'illumination de nos ténèbres, et que nous soyons consolés par la visitation du Seigneur. S'adressant directement à Celui qui doit venir, ces collectes se font suppliantes pour hâter sa venue : *Veni, veni*, répètent-elles, et : *Festina, quæsumus, Domine, ne tardaveris.* Viens, viens... Hâte-toi, nous t'en supplions, Seigneur, ne tarde pas.

Les épîtres des premier, troisième et quatrième dimanches, nous exhortent avec les textes de saint Paul préparant les fidèles à la *parousie*, au second avènement du Christ. L'épître du second dimanche, empruntée à la lettre aux Romains du même apôtre, résume son enseignement sur la double vocation des juifs et des gentils et les invite tous à rendre grâces. Les lectures et les épîtres des quatre-temps sont particulièrement bien choisies : Isaïe trace le tableau de la paix universelle, si chère à un cœur chrétien :

> *Ils forgeront leurs épées en socs de charrue;*
> *et leurs lances en faucilles.*
> *Une nation ne lèvera plus l'épée contre une nation,*
> *et ils ne s'exerceront plus à combattre.*

Le même prophète annonce le signe de la Vierge, et la fleur qui sortira du tronc de Jessé, le salut, la guérison, le renouveau, et le bon pasteur en Sion. Cette série d'épîtres s'achève, en la vigile, par le salut solennel de Paul aux Romains, évoquant le Christ, fils de David et Fils de Dieu.

Toute la série des évangiles aussi nous prépare à la venue du Seigneur. Après celui du premier dimanche qui annonce le suprême avènement, ils rappellent les signes du Messie, le témoignage de Jean, l'Annonciation, la Visitation et le majestueux synchronisme qui fixe, d'après saint Luc, les temps de l'apparition du Précurseur : « L'an quinzième du principat de Tibère César, Ponce Pilate étant procurateur de Judée, Hérode tétrarque de Galilée..., la parole du Seigneur se fit entendre à Jean, fils de Zacharie... »

Ainsi la liturgie des messes de l'Avent, dans l'ensemble et dans le détail, s'oriente et invite le chrétien à s'orienter vers le Seigneur qui va venir.

2. *Le bréviaire.* — Comme le missel, le bréviaire évoque le triple avènement du Seigneur. Il rappelle la venue de Jésus dans le mystère de la nativité, il demande son avènement dans nos cœurs, de sorte que nous soyons prêts au jour de son dernier avènement. Ce mouvement est très visible dans les hymnes de l'Avent, par exemple dans l'hymne de matines *Verbum supernum prodiens :*

> Verbe d'en-haut, sortant du sein du Père éternel, qui par ta naissance subviens au monde quand décline le cours du temps,
> Illumine maintenant nos âmes et brûle-les de ton amour...
> Afin que, quand le tribunal du Juge condamnera au feu les coupables... en possession de la face de Dieu nous jouissions des biens du ciel.

Les matines empruntent à Isaïe toutes les lectures d'Écriture Sainte. A ces pages qui chantent l'attente d'Israël s'harmonise la poésie des antiennes et des répons. La liturgie y interpelle les montagnes d'Israël, elle console Jérusalem, elle chante Bethléem, la privi-

légiée, elle s'adresse au héraut de la bonne nouvelle, elle bénit Notre-Dame pour sa maternité :

Montagnes d'Israël, étendez vos rameaux, fleurissez, portez fruit; le temps s'approche où viendra le jour du Seigneur; cieux, répandez d'en haut votre rosée, et que les nues pleuvent le Juste.

Cité de Jérusalem, ne pleure pas, car le Seigneur s'est lamenté sur toi, il t'enlèvera toute tribulation... Lève-toi, ô Sion, retourne-toi vers le Seigneur ton Dieu.

Bethléem, cité du Dieu très-haut, de toi sortira le Dominateur d'Israël, et il sera magnifié au milieu de toute la terre, et la paix régnera sur notre terre, quand il sera venu.

Monte sur une montagne élevée, ô toi qui évangélises Sion, enfle ta voix avec force, dis aux cités de Juda et aux habitants de Sion : Notre Dieu, celui que nous attendions, voici qu'il va venir.

Le plus justement célèbre de ces textes est le premier répons des matines du premier dimanche, *Aspiciens a longe*. Le texte primitif, que commentait Amalaire, *De ordine antiphonarii*, 8, évoquait Jean le Précurseur envoyant des messagers au Christ. Le texte remanié conserve comme thème l'interrogation des envoyés de Jean, et sur ce thème brode une scène de mystère. Un premier personnage, prenant la parole, aperçoit de loin le Christ; il envoie pour l'interroger un groupe de messagers, puis une foule; et tout le cortège introduit le Roi de gloire en sa cité :

Regardant de loin, voici que j'aperçois la puissance de Dieu qui s'avance et une nuée couvrant toute la terre. Allez au-devant de lui, et dites : Annonce-nous si tu es toi-même Celui qui doit régner sur le peuple d'Israël.

Habitants de la terre, fils des hommes, tous ensemble le riche et le pauvre, allez au-devant de lui, et dites : Pasteur d'Israël, prête l'oreille, toi qui conduis Joseph comme un troupeau; annonce-nous si tu es toi-même Celui qui doit régner sur le peuple d'Israël.

Portes, élevez vos linteaux; élevez-vous, portes antiques, et que le Roi de gloire fasse son entrée, Lui qui doit régner sur le peuple d'Israël.

Ce sont sans doute les invitatoires des matines qui marquent le mieux la progression de l'espérance dans l'Avent. Il suffit pour s'en rendre compte de les citer. Au premier dimanche : *Regem venturum Dominum, venite, adoremus.* En roi le Seigneur va venir; venez, adorons-le. Le troisième dimanche : *Prope est jam Dominus; venite, adoremus.* Déjà le Seigneur est proche; venez, adorons-le. Ainsi s'achemine la prière liturgique jusqu'à l'invitatoire de vigile : *Hodie scietis...* Aujourd'hui vous saurez que viendra le Seigneur; et au matin vous verrez sa gloire. Et enfin éclate la joie dans la nuit de Noël : *Christus natus est nobis; venite, adoremus.* Le Christ nous est né; venez, adorons-le.

3. *Les grandes antiennes* O. — Dans cette liturgie de l'Avent, si harmonieuse en son unité, les grandes antiennes O, qui accompagnent le *Magnificat* du 17 au 23 décembre, forment un ensemble particulièrement achevé. Elles méritent que nous nous y arrêtions.

Ces grandes antiennes sont beaucoup plus anciennes qu'on ne le dit souvent. Non seulement Amalaire les connaissait et les a longuement commentées, *De ordine antiphonarii*, 13; mais il les lisait à la fois dans l'antiphonaire romain et dans celui de Metz, ce qui les fait remonter au moins au VIIIe siècle. Le texte cité par Amalaire est un peu plus développé que le nôtre; il a été resserré d'heureuse façon.

Telles qu'elles se présentent aujourd'hui, les grandes antiennes suivent une progression frappante, qui est en même temps un rappel de l'histoire de la Rédemption. Elles saluent d'abord le Christ en son éternité : *O Sagesse sortie de la bouche du Très-Haut.* Elles le montrent ensuite délivrant Israël et le conduisant : *O Adonaï, guide de la maison d'Israël.* L'histoire se déroule : *O Tige de Jessé, O Clef de David.* Après l'évocation de la race royale d'où descend le Messie, voici le titre nouveau emprunté aux prophètes : *O Orient, splendeur de la lumière éternelle.* Déjà sa lumière brille sur tous les peuples, qui attendent sa venue : *O Roi des nations et leur désiré.* Et il va venir, habiter avec les hommes : *O Emmanuel*, Dieu avec nous!

La composition de chacune de ces antiennes n'est pas moins remarquable que l'harmonie de l'ensemble. Frappées à la même marque, chacune commence par une invocation : *O Sagesse, O Orient;* l'idée ou l'image exprimée par l'invocation se développe : *O Sagesse sortie de la bouche du Très-Haut, qui atteins d'un bout du monde à l'autre, et disposes toutes choses avec force et douceur; O Orient, splendeur de la lumière éternelle et soleil de justice.* Suit alors l'imploration répétée chaque jour : *Viens, viens,* mais qui se diversifie par des demandes particulières, en rapport avec l'invocation initiale : *O Sagesse...viens pour nous enseigner la voie de la prudence; O Orient..., viens, et illumine ceux qui sont assis dans les ténèbres et l'ombre de la mort.*

Ces grandes antiennes O sont un des chefs-d'œuvre de la liturgie.

4. *Règles liturgiques.* — Les dimanches de l'Avent sont des dimanches privilégiés : le premier dimanche est privilégié de première classe, c'est-à-dire qu'on le préfère à n'importe quelle fête qui tomberait le même jour; les trois autres dimanches sont privilégiés de deuxième classe : on les préfère à toute fête qui n'est pas elle-même du rite de première classe. Il est déjà question de ce privilège dans les liturgistes du IXe siècle.

La vigile de Noël est aussi privilégiée de première classe : on en dit toujours l'office et la messe.

Les féries du 17 au 23 jouissent également d'un traitement à part. Bien qu'on puisse durant ces jours célébrer des fêtes de saints, en fait on n'y rencontre que la fête de saint Thomas, le 21. Les autres jours, l'office est l'office férial. Outre les grandes antiennes O, solennellement chantées avant et après le *Magnificat*, ces féries, seules avec celles de la semaine sainte, comportent des antiennes propres aux laudes, depuis au moins le VIIIe siècle. La messe privée durant ces jours doit être conforme à l'office, de sorte que toute la prière liturgique demeure orientée vers Noël.

III. Pratique. — Un mot résume tout l'esprit de l'Avent; c'est la prière tant de fois répétée dans la liturgie et que reprennent aux derniers jours, sur un mode si solennel, les grandes antiennes O : *Veni, veni.*

Venez. Mot qui résume l'attente confuse des nations, l'espoir d'Israël, les annonces des prophètes, la prière intime de la Vierge bénie entre toutes les femmes. Voici que depuis des siècles l'Église répète cette prière, et le Seigneur n'est pas encore venu. L'Orient s'est levé, et tous les peuples n'ont pas encore vu sa lumière; combien demeurent assis à l'ombre de la mort! Au milieu de la chrétienté même, pour combien d'hommes s'est obscurcie la lumière du Christ!

Dans le désir chrétien en ce temps de l'Avent, il entre donc une grande inquiétude, l'inquiétude même que le Seigneur Jésus a semée en nos cœurs, l'inquiétude pour le salut du monde. Qu'elle ne demeure pas stérile! Par la prière et par l'action, du chrétien qu'elle fasse un apôtre!

Mais il tient à chacun de nous d'assurer en soi la venue du Seigneur. Pour efficacement travailler à l'avènement de son règne en ce monde, travaillons d'abord à l'établir en notre cœur et en notre vie. Il nous faut entendre et nous appliquer, en ce temps de l'Avent, la parole du prophète : Préparez les voies du Seigneur; aplanissez ses sentiers.

Pour exciter le désir, pour hâter le travail intérieur, ne craignons pas non plus d'envisager, avec les textes liturgiques, le dernier et suprême avènement de Jésus. Par delà les perspectives terrestres, fixons le regard

sur l'horizon éternel dont chaque jour nous rapproche. Et que notre cœur fasse écho au dialogue sur lequel se ferme, avec l'Apocalypse de Jean, le Nouveau Testament et la Bible : « Celui qui atteste ces choses dit : Je viens bientôt. — Amen, Amen; Venez, Seigneur Jésus. »

Guéranger, *L'année liturgique. L'Avent;* F. Cabrol, *Avent,* dans le *Dictionnaire d'archéologie chrétienne et de liturgie.*

P. Paris.

AVEUGLES. — Les œuvres pour les aveugles en général, ou spécialement pour les aveugles de guerre, sont nombreuses, dans les départements comme à Paris. Il en est beaucoup dont la direction est laïque, ce qui ne veut pas dire, nécessairement, irréligieuse ni même *areligieuse.* Mais il en est aussi où s'exerce le dévouement des religieux ou des religieuses. Telle la Maison des Sœurs aveugles de Saint-Paul, 88, rue Denfert-Rochereau, Paris (14e), fondée en 1853, et reconnue d'utilité publique en 1857. Cette communauté, composée de sœurs aveugles et de sœurs clairvoyantes, ne reçoit jusqu'ici que des fillettes ou des jeunes filles aveugles, ou encore, comme pensionnaires, des dames aveugles. Les unes gratuitement, les autres à des prix modestes. La maison possède une imprimerie Braille. On forme des organistes et des pianistes, on apprend la brosserie aux enfants n'ayant aucune disposition pour la musique, à toutes on enseigne tricot, crochet et filet. Asile et travail sont fournis aux jeunes filles aveugles et aux demi-voyantes. — Tel aussi l'Asile de jeunes garçons des Frères hospitaliers de Saint-Jean de Dieu, rue Lecourbe, 223, Paris (15e), vaste établissement bien connu et estimé de tous les Parisiens depuis plus de soixante ans, qui comprend une section spéciale pour jeunes garçons aveugles, auxquels il donne l'enseignement de la musique.

J. Bricout.

AVIGNON ET LE COMTAT-VENAISSIN. — Le nom d'Avignon évoque le souvenir de Mistral, qui a célébré la ville papale en termes si enthousiastes : « Avignon ! Avignon sur sa Roque géante ! Avignon, la sonneuse de joie qui, l'une après l'autre, élève les pointes de ses clochers tout semés de fleurons; Avignon, la filleule de saint Pierre, qui en a vu la barque à l'ancre dans son port et en porta les clefs à sa ceinture de créneaux; Avignon, la ville accorte que le mistral trousse et décoiffe... »

Avignon, *Avenio* (en celtique *Aouenion,* qui veut dire « souverain des eaux »), fut, semble-t-il, à l'origine, une colonie fondée par les Phocéens de Marseille au pied des Doms, sur la rive gauche du Rhône. Elle devint une des cités les plus riches de la Narbonnaise, *Glorior de civitate mea Avenionensi, illamque secundam Romam existimo,* disait César. *Secundam Romam,* elle le devint pendant un siècle au Moyen Age.

La véritable histoire d'Avignon commence au XIIe siècle. C'est alors que furent construits trois des grands monuments de la cité : la cathédrale, le pont et l'abbaye de Saint-Ruf. Une magnifique inscription qu'on lisait encore, à la veille de la Révolution, à l'intérieur du porche de Notre-Dame-des-Doms, retraçait les origines de « cette très antique et très pieuse basilique. » Le peuple, disait l'inscription, a nommé cette église Notre-Dame-des-*Doms,* à cause de tous les *dons* célestes qu'il y a reçus. Sainte Marthe l'a fondée. Saint Ruf l'a consacrée. L'empereur Constantin l'a considérablement agrandie. Presque anéantie par les Sarrasins, sauvée par Charles-Martel, elle a été restaurée par la munificence de Charlemagne, et Jésus-Christ lui-même est venu la consacrer de sa propre main, « comme l'enseigne une tradition constante, et comme il est déclaré dans les constitutions des souverains pontifes Jean XXII et Sixte IV. » Inutile de dire que cette prétendue tradition ne résiste pas à la critique. Le nom de l'église, par exemple, est tiré du nom du rocher dit des Doms, parce que, au Moyen Age, il portait la maison de l'évêque (*rupes Domini*).

La construction du pont d'Avignon fut commencée en 1177 par la confrérie des frères pontifes, alors dirigée par un prêtre du Vivarais, appelé Bénézet; celui-ci mourut avant la fin des travaux. Comment le petit berger entendit des voix lui ordonner de construire un pont sur le Rhône, suivit un ange sur la rive droite du fleuve jusqu'en face du rocher des Doms, convainquit le peuple de sa mission en soulevant un énorme bloc de pierre, et construisit les dix-neuf arches du fameux pont qui devait faire la gloire et la richesse de la ville, c'est le sujet d'une des légendes les plus belles et les plus populaires de la Provence. Le pont était long de 900 mètres environ et large de 4 mètres seulement. Il n'en reste que les quatre arches qui s'appuient à la rive avignonnaise, la tour de défense et la chapelle Saint-Benézet.

Avignon était dans le voisinage du Comtat-Venaissin et le comtat avait été cédé au Saint-Siège par le comte de Toulouse au traité de Paris (1229). Le Saint-Siège en exigea la remise au concile de Lyon (1274). Lorsque la papauté fut réduite à quitter Rome, à cause des troubles de la ville et de toute l'Italie, elle fut tout heureuse et tout aise de trouver un abri en France. Clément V, qui succédait à Boniface VIII, dut lui-même chercher un refuge, contre les entreprises de Philippe le Bel, dans un coin tranquille. Il choisit Avignon (1309). Il s'y trouvait au seuil de son propre État et sur la route de Rome où il n'avait pas perdu l'espoir de rentrer un jour. Il mourut sur les bords du Rhône. Ses successeurs Jean XXII (1316-1335), Benoît XII (1335-1342), Clément VI (1342-1352), Innocent VI (1353-1362), ne quittèrent pas Avignon. Urbain V (1362-1370) alla passer deux années à Rome, mais revint mourir dans son palais d'Avignon. Grégoire XI rétablit définitivement le Saint-Siège à Rome et termina ce qu'on a appelé « l'exil de Babylone ».

Entre tous ces pontifes avignonnais, Clément VI (ancien archevêque de Rouen, sous le nom de Pierre Roger) se fit remarquer par son faste. Comme il avait pour principe « qu'au pontife romain revenait la pleine disposition de toutes les églises, dignités, offices et bénéfices ecclésiastiques, » il se fit une clientèle énorme par la distribution des « grâces expectatives » et alimenta largement le trésor pontifical. Mais en revanche ses libéralités princières mirent bientôt à mal ce trésor, si riche fût-il. L'achèvement du palais pontifical, la reconstruction de l'abbaye de la Chaise-Dieu, l'entretien d'une cour luxueuse qui était le rendez-vous de la meilleure noblesse et qu'égayaient les fêtes, les bals et les tournois, des prêts considérables consentis aux rois de France et à des seigneurs du Midi, épuisèrent fatalement les finances du Saint-Siège. L'achat d'Avignon en 1348 contribua, pour une part, à cet épuisement. La reine Jeanne de Naples, à qui appartenait la propriété de cette ville, s'était vue obligée de fuir son royaume pour échapper à la haine de la famille de son mari assassiné. Elle s'était refugiée en France et avait demandé asile au pape. Lorsque son retour à Naples fut possible, elle s'aperçut qu'elle manquait d'argent. A défaut de prêteur, elle proposa au souverain pontife de lui céder Avignon contre la somme de 80 000 florins d'or. L'offre fut acceptée et le prix de la vente d'Avignon permit à la reine de rentrer à Naples le 17 août 1348. Ce calcul avait malheureusement élargi la brèche déjà faite aux finances pontificales.

Si l'on juge des largesses de Clément VI uniquement au point de vue du développement de la cité papale, la postérité ne saurait les juger bien sévèrement. Clément VI, ses prédécesseurs et ses successeurs ont

fait d'Avignon une véritable succursale de Rome. Le palais des papes et les remparts de la ville, les palais cardinalices et les monastères, les églises collégiales, telles que Saint-Agricol, Saint-Pierre et Saint-Didier, en ont fait une ville-musée, qui s'est conservée presque intacte jusqu'au jour où le vandalisme révolutionnaire l'eut atteinte dans ses forces vives et dans sa beauté artistique. Les peintres y ont marqué leur empreinte, aussi bien que les architectes et les sculpteurs. Les fresques les plus célèbres étaient celles de la salle de l'Audience, au palais des Papes. Tout ce qu'il en subsiste, ce sont les Prophètes qui ornent une partie de la voûte. Ces figures expressives et d'un style très large se détachent sur un fond bleu constellé d'or. Leur auteur est inconnu. On les a attribuées à Simone Martini, dit Memmi. Il faut remarquer que l'artiste siennois, venu à Avignon en 1338, y mourut en 1345, et que les peintures n'ont été achevées qu'en 1347.

Nous avons dit que le Comtat-Venaissin, qui appartenait à Raymond VII de Toulouse, fut abandonné au Saint-Siège en 1229. Les pontifes romains le conservèrent jusqu'au décret de la Constituante, du 13 septembre 1791, qui l'adjugea à la France. Mais, il est bon de le remarquer, Avignon ne fit jamais partie du Comtat, qui avait son administration, ses tribunaux, ses coutumes et ses états. La capitale du comtat fut Pernes, à l'origine, et Carpentras, à partir de 1320. Tant que les papes restèrent à Avignon, le pays fut gouverné par un recteur; ensuite, par le légat qui résidait à Avignon.

La richesse du Comtat est merveilleuse. Ce n'est pas seulement Vaucluse, chantée par Pétrarque, mais une infinité d'autres sites, qui rendent ce pays enchanteur. Les œuvres d'art, châteaux, églises, semées dans toute la région, forment un des plus beaux fleurons de la France. Il faut visiter, à la suite d'André Hallays, Valréas et son église; à Vaison, le château des comtes de Toulouse, la cathédrale de Saint-Quenin; à Pernes, l'église Notre-Dame de Nazareth et les remparts; à Carpentras, la Synagogue et l'Hôtel-Dieu, l'Arc de triomphe, la Porte d'Orange et Saint-Siffrein; à Cavaillon, la Cathédrale et l'Arc de Triomphe, sans parler de Châteauneuf-du-Pape et des églises de Montfavet et du Thor, et de l'église Saint-Symphorien à Caumont. Et avec André Hallays on conclura : « Le Comtat, c'est un peu notre Toscane. »

A. Hallays, *Avignon et le Comtat-Venaissin*, coll. *Les villes d'art célèbres*, Paris, 1900; G. Mollat, *Les papes d'Avignon*, Paris. Ces deux ouvrages sont munis de riches références.

E. VACANDARD.

AVITE. — Alcimus Ecdicius Avitus, né à Vienne en Dauphiné vers 450, était de famille sénatoriale et, semble-t-il, cousin de Sidoine Apollinaire. Élève du rhéteur Sapaude, marié et père de plusieurs enfants, il fut choisi, pour sa vertu, à la mort de son père, Isicius, évêque de Vienne, pour lui succéder sur le même siège, vers 490. La situation était délicate. Gondebaud, roi de Bourgogne, qui s'était emparé de Vienne et qui professait l'arianisme, n'était pas un vulgaire barbare : il était intelligent, instruit, et discutait volontiers les questions religieuses. Saint Avite s'y prit si adroitement avec lui que, s'il ne le convertit pas, il s'en fit cependant un ami et un protecteur; puis il ramena au catholicisme le fils et le successeur de Gondebaud, Sigismond, aussi bien que le fils de Sigismond, Gisméric, et porta, en Bourgogne, un coup mortel à l'arianisme. En même temps, il rachetait les captifs, soutenait, contre les évêques italiens, l'autorité du pape Symmaque, célébrait des conciles et s'intéressait même à la cessation du schisme acacien de Constantinople. Les bollandistes mettent sa mort en 525. Le martyrologe en fait mémoire le 6 février.

Avite fut un grand évêque, fort considéré de son temps, zélé pour la pureté de la foi et l'observation de la discipline, d'une grande hauteur de vues et d'un désintéressement parfait, possédant à merveille l'art de manier les hommes et de les gouverner.

Il a laissé, en faits d'écrits, des *poèmes*, des *lettres* et des *homélies*. Un premier poème, en cinq parties, traite de la création de l'homme, du péché originel, du jugement de Dieu, du déluge et du passage de la mer Rouge. Milton a peut-être puisé, dans les trois premières parties, l'idée de son *Paradis perdu*. Les quatrième et cinquième parties sont reliées par l'idée qui voit dans le déluge et le passage de la mer Rouge des figures du baptême. Un second poème célèbre la virginité et est adressé à sa sœur Fuscine. Ces poèmes, où l'imitation de Virgile est visible, offrent des passages vraiment bien composés : Guizot regarde l'auteur comme « le plus distingué de tous les poètes chrétiens du VI^e^ au VIII^e^ siècle. » Les *lettres* sont instructives pour l'histoire du temps. Plusieurs sont de véritables traités contre les hérésies en cours, soit en Orient, soit en Occident, l'arianisme, l'eutychianisme, le nestorianisme, même contre Fauste de Riez. On remarquera l'épître 41, adressée à Clovis, pour le féliciter de son baptême. Les *homélies* complètes sont au nombre de trois seulement. La première est intéressante en ce qu'elle raconte l'origine des Rogations.

Œuvres dans Migne, *P. L.*, t. LIX, ou dans U. Chevalier, *Œuvres complètes de saint Avite*, Lyon, 1890. — Trav. fr. : A. Charaux, *Saint Avite, évêque de Vienne, en Dauphiné, sa vie, ses œuvres*, Paris, 1876, où l'on trouvera traduits nombre d'extraits.

J. TIXERONT.

AVOCAT. — L'avocat est celui qui assiste les parties qui sont en procès, ou le coupable. Ses devoirs ressemblent beaucoup à ceux du procureur ou du juge, quant à la science et à la diligence nécessaires dans l'exercice de ses fonctions. S'il donne un conseil nuisible dans une mauvaise intention, ou avec une ignorance ou une négligence coupable, donc avec une faute théologique grave, il est tenu gravement, d'abord à le rétracter, puis à réparer les dommages qu'il a prévus de quelque manière et qui résulteront de son conseil, à l'égard de celui qui le lui a demandé, et du tiers qui aura été lésé. Il y a une obligation générale de compenser le tort fait au prochain, mais l'avocat y est obligé, en outre, par le quasi-contrat, intervenu entre lui et ses clients, de s'occuper de leurs affaires avec la science et la diligence qui conviennent. L'avocat, consulté, qui omet de donner le conseil ou l'avis nécessaire, est tenu aux mêmes obligations que celui qui a donné un conseil funeste. Son contrat est compris, de façon qu'il doive procurer le bien du client le mieux possible, dans les limites de la consultation.

Ces principes généraux rappelés, envisageons les principaux cas où l'avocat peut intervenir.

1° *Dans les causes criminelles*, il lui est toujours permis de défendre le coupable, pourvu qu'il ne se serve pas de mauvais moyens, comme de faux documents, de faux témoignages, ou de doctrines erronées : l'accusé le peut, donc l'avocat. Mais celui-ci peut recourir à des arguments *ad hominem* faux, qu'il ne prend pas à son compte.

2° *Dans les causes civiles*, même moins probables, il peut accepter la défense, pourvu qu'il déclare à son client le peu d'espoir de succès; mais il ne saurait accepter des causes malhonnêtes ou injustes. On doit joindre à celles-ci les causes dont l'avocat prévoit, avec certitude, l'insuccès, car le demandeur lui-même ne peut les soutenir, vu que ce sont de pures vexations à l'adresse d'un tiers, à moins, bien entendu, que l'insuccès ne soit dû qu'à l'injustice des juges ou de la loi. De là, pèche gravement l'avocat qui, sans examen

préalable, accepte au hasard toutes les causes. Il est tenu, à défaut du client, de réparer le dommage causé injustement à la tierce personne. Mais, si le client a caché à l'avocat l'injustice de sa cause, celui-là est naturellement seul tenu à compenser le tort qui en résulte. D'autre part, si l'avocat dissimule au client le peu de probabilité de la cause, il est tenu à réparation envers lui, à moins que celui-ci ne soit décidé à la poursuivre, malgré son improbabilité. Au cours du procès, si l'avocat découvre que la cause est injuste, il est obligé de l'abandonner, sinon il doit réparer les dommages qu'elle produira. En principe, il ne peut manifester à la partie adverse le secret de l'injustice, à moins que son client, averti, ne veuille pas renoncer au procès et qu'il n'y ait pas d'autre moyen d'éviter le grave tort qui menace l'innocent, mais il n'y est point tenu, d'ordinaire, à cause des très graves inconvénients qui en découlent pour lui, et parce que les lois civiles le défendent.

En exigeant ses honoraires, il ne doit pas dépasser les limites de la justice, mais il peut tenir compte de la difficulté de la cause et de sa propre habileté, d'une manière générale, de toutes les circonstances qui augmentent son droit à la rémunération. Une règle sûre, à cet égard, est la pratique des âmes timorées. Il doit défendre gratis les causes des pauvres, quand ils se trouvent dans une extrême nécessité : ce devoir dérive des règles générales concernant l'aumône. Il est probablement, mais pas certainement, tenu de faire de même à l'égard de ceux qui sont dans une nécessité grave. En conséquence, l'on ne peut strictement l'y obliger, du moins dans chaque cas. Dans le droit romain, il lui était défendu d'exiger du client, par contrat, une partie des biens qui devaient revenir à celui-ci en cas de victoire. Cette prohibition n'existe généralement pas dans les droits modernes : s'ils l'ont conservée, elle n'oblige pas en conscience. Ce contrat aléatoire est donc licite, pourvu que l'avocat n'use d'aucune tromperie, ni violence, à l'égard de son client.

François Girerd.

AVORTEMENT ET INFANTICIDE. — Bien que tout avortement *provoqué*, c'est-à-dire toute expulsion d'un fœtus vivant et non viable opérée artificiellement avec volonté et préméditation, soit en réalité un infanticide, nous n'appelons ici infanticide, comme la loi française, que le meurtre d'un enfant nouveau-né.

I. L'infanticide. — La loi punit l'infanticide de la peine de mort. Et c'est justice, car il est, de toute évidence, un homicide. Malheureusement, dans la pratique, les jurys se montrent trop souvent faibles, et pas même 1 pour 100 des accusés ne subit la peine capitale.

Chose plus désolante encore, c'est qu'on en vient à légitimer, en certains cas, l'infanticide. Non seulement des publicistes dépourvus de tout crédit, mais même de graves personnages, fort estimables à certains égards. Tel, par exemple, M. Charles Richet, professeur de physiologie à l'Université de Paris, membre de l'Institut et de l'Académie de Médecine, auteur de plusieurs ouvrages scientifiques et d'un traité de métapsychique assez curieux. M. Charles Richet, dans sa conférence faite, en 1921, à l'Université d'Utrecht, n'a pas osé redire publiquement ce qu'il écrivait, en 1919, dans son livre : *la Sélection humaine*. Mais, dans ce volume, il va jusqu'à conseiller aux parents et à l'État de faire fi d'une « inhumaine philanthropie », de laisser mourir les nouveau-nés « anormaux ». Que dis-je? A l'en croire, il serait bon de leur procurer, selon le mot de Wilm qu'il cite, « une paisible euthanasie », une fin tranquille et douce. Les anciens étaient plus sages que nous : « Tous les fleuves de nos grandes villes devraient recevoir le même tribut que l'Eurotas.» Pour le plus grand bien, pour le progrès de l'espèce humaine, de bonnes noyades seraient tout indiquées.

Contre de pareilles théories, le sentiment chrétien, le sens simplement moral proteste avec indignation. Et je m'en voudrais d'insister davantage. Je tiens pourtant à transcrire le paragraphe dans lequel M. Richet essaie de se blanchir. « Nous n'admettons pas, écrit-il, qu'on nous reproche la cruauté : il n'est de cruauté que si une conscience humaine est opprimée ou supprimée. Or ces petits enfants nouveau-nés n'ont pas encore de conscience. En les arrêtant dans leur évolution, on ne leur inflige ni torture, ni souffrance; car, pour souffrir, il faut penser, et ils ne pensent pas encore. »

La belle raison, n'est-ce pas! Bon nombre d'apologistes de l'avortement l'invoquent également. Elle n'en vaut pas plus. Dès le premier instant de la conception, — nous allons bientôt insister sur ce point, — le fœtus est un être vivant, animé, humain. De ce qu'il ne sent pas à un moment déterminé, on aurait droit de le supprimer sans façon? A ce compte, ne pourrais-je pas me défaire sans scrupule de qui me gêne ou gêne la collectivité en le supprimant dans son sommeil et en le tuant habilement, sans qu'il en ait conscience, sans qu'il en souffre ?

M. Victor Margueritte lui-même s'est sans doute rendu compte de la pitoyable vanité de l'argument invoqué par M. Charles Richet, et lui qui absout l'avortement, n'a pas jusqu'ici, que je sache, innocenté l'infanticide.

II. L'avortement. — L'avortement criminel n'est plus chose rare : rien que dans notre pays, plusieurs centaines de milliers de cas par an! Le mal est si grand que, pour soustraire les coupables à l'indulgence pernicieuse du jury, une loi récente (29 mars 1923) a dû « correctionnaliser » l'avortement, c'est-à-dire décréter que l'avortement relèverait désormais du tribunal correctionnel, qui, lui, n'acquitte pas. Pendant les quatre mois qui ont suivi la promulgation de cette loi, plus de deux cents condamnations, comportant presque toutes la peine d'emprisonnement, ont été prononcées. Ainsi ont été mises temporairement hors d'état d'assassiner plus d'une centaine d'avorteuses dont chacune, comme on l'a écrit, avait donné la mort à plus de Français qu'une batterie de mitrailleuses allemandes. Ce n'est là, espérons-le, qu'un commencement : les faiseurs et les faiseuses d'anges seront de plus en plus traqués, frappés d'une amende considérable, impitoyablement incarcérés et, s'ils sont sages-femmes ou médecins, condamnés à l'interdiction définitive de l'exercice de leur profession. Aux peines civiles s'ajoutent les peines ecclésiastiques : le Code canonique déclare « irréguliers », « excommuniés », « déposés » (tous ces termes sont expliqués ailleurs) ceux qui ont réussi à procurer l'avortement, la mère y comprise. Can. 985, n. 4; 2350 § 1.

Tout cela est fort bien. Malheureusement, la loi, qui punit l'avortement dit « criminel », c'est-à-dire criminellement provoqué pour des motifs inavouables, admet l'avortement médical, c'est-à-dire provoqué par qui de droit pour des motifs thérapeutiques ou prétendus tels. L'Église, Dieu merci, ne fait pas cette distinction injustifiée et désastreuse.

Comprenons bien de quoi il s'agit au juste.

On suppose que le fœtus est vivant : s'il était mort, le médecin serait évidemment autorisé à extraire le cadavre en provoquant l'avortement ou en pratiquant l'embryotomie (l'embryotomie consiste à mutiler le fœtus, à le mettre en morceaux, à le déchirer, pour l'extraire plus aisément). On suppose que le fœtus est expulsé avant qu'il soit viable : s'il était viable, il n'y aurait pas avortement, mais accouchement prématuré artificiel. On suppose que l'avortement est provoqué,

directement voulu, obtenu en employant directement, à cette fin, des moyens abortifs : l'avortement qui résulterait, par accident, de moyens thérapeutiques employés, au besoin, pour guérir une mère gravement malade, ne serait qu'*indirect*, et ce n'est pas de celui-ci que nous traitons présentement.

Il est des gens qui entendent innocenter tout avortement, quel qu'il soit, l'avortement dit criminel aussi bien que l'avortement médical. M. Victor Margueritte, entre autres. « Tant, dit-il, ou fait-il dire à quelque héroïne de ses romans, tant que l'enfant n'est animé que de l'existence fœtale, il fait partie du corps de la mère, et celle-ci est libre d'en disposer comme d'elle-même. » L'argument n'est pas nouveau. Déjà une féministe intempérante, qu'il est inutile de nommer, l'exposait avec complaisance dans un ouvrage qui, si j'ai bon souvenir, provoqua quelque scandale il y a une douzaine d'années. Elle y soutenait que « l'enfant qui est né est un individu, » mais que, avant sa naissance, il n'est pas réellement distinct de sa mère. Donc, à l'en croire, une femme qui n'a pas encore mis son enfant au monde « n'est pas deux personnes; elle n'en est qu'une et elle a le droit de se faire avorter comme elle a le droit de se couper les cheveux, les ongles, de se faire maigrir ou engraisser. Sur notre corps, affirmait l'émancipée que je cite, notre droit est absolu, puisqu'il va jusqu'au suicide. »

On ne peut pas être plus brutal. Mais on n'en a pas moins tort devant la plus élémentaire morale. Non, le suicide n'est pas un droit aux yeux de la conscience. Non encore, l'enfant avant sa naissance ne se confond pas tellement avec la mère qu'il ne fasse avec elle qu'un seul être. Odieuses sottises que tous ces vains prétextes!

N'est-il pas certain, — en dépit de ce qu'on a pu penser au Moyen Age, l'Église réprouve et punit l'avortement, quel que soit l'âge du fœtus, — n'est-il pas généralement admis que l'embryon, à quelque moment qu'on le considère, est un véritable être humain qui a sa vie propre? Ainsi que MM. Moureau et Lavrand le disaient naguère dans leurs leçons pratiques de déontologie médicale, *le Médecin chrétien*, Paris, 1902, « dès le moment de la conception, l'embryon est animé d'un principe vital qui lui est propre et fait de lui une individualité distincte de celle de la mère, quoiqu'il soit relié temporairement à celle-ci par l'intermédiaire du cordon et du placenta. Il possède ses tissus, ses vaisseaux à lui; il reproduit l'organisme de la mère dans toutes ses parties et peut vivre avant même que le terme de sa vie intra-utérine soit arrivé. Le Code civil est donc dans le vrai lorsqu'il stipule (art. 906) que, pour être capable de recevoir par donation ou par testament, il suffit d'être conçu. » Il suffit d'être conçu pour être, en réalité et malgré les chétives apparences, distinct de sa mère. L'embryon a besoin de sa mère pour se développer, il ne se confond pas avec elle, et tout fœticide est un homicide.

C'est en s'appuyant sur ce fait évident que l'Église condamne tout avortement, même l'avortement chirurgical, l'avortement (et pareillement l'embryotomie ou autres opérations du même genre) provoqué pour sauver la mère qui, sans cela, est vouée à la mort : diverses décisions de la S. Congrégation du Saint-Office ne laissent aucun doute à ce sujet.

Tu ne tueras point d'autorité privée, déclare le cinquième commandement de Dieu, si ce n'est, en cas de nécessité, l'injuste agresseur. « Or, puisque le fœtus est un être humain, le précepte de ne point tuer s'applique évidemment à son profit et, par suite, interdit également l'avortement et l'embryotomie, car ces opérations sont toutes deux directement homicides... L'intérêt qui est en jeu, du salut de la mère, ne change absolument rien aux défenses ci-dessus. La fin ne justifie pas les moyens; en d'autres termes, un acte mauvais, c'est-à-dire contraire à la loi morale, tel le fœticide, reste mauvais et défendu quand même il s'agirait de procurer par ce moyen la fin la plus excellente qui soit. »

Rien ne saurait prévaloir contre une argumentation aussi décisive. Et MM. Moureau et Lavrand, dans le même chapitre de leur ouvrage, le montrent en répondant péremptoirement aux objections qu'on y oppose.

On dit : Il y a une si énorme différence entre un fœtus, à peine ébauché parfois, et une mère de famille en pleine activité sociale! Comment hésiter à sacrifier celui-là à celle-ci? — Mais, si c'est par des raisons d'intérêt ou de sentiment que doit se décider le sort du fœtus, n'en viendra-t-on pas à « innocenter tous les avortements où les parents trouveront quelque sérieux avantage? » Une femme sérieuse a été, pendant la guerre, violentée par un soldat ennemi : pour épargner à son mari, qui est au front, la peine et l'embarras d'une naissance doublement importune, le médecin ne peut-il pas, sans que le mari le sache, débarrasser le foyer de cet intrus, fruit d'un viol et d'un viol commis par un ennemi national? Plus ordinairement, pour sauver du déshonneur d'une grossesse illégitime une femme ou une fille jusqu'alors estimables, ou même simplement pour rendre service à des « parents désireux d'échapper aux charges d'une trop nombreuse postérité, » le médecin ne se croira-t-il pas en droit d'expulser un fœtus informe? Est-ce que l'honneur d'une femme n'est pas pour elle un trésor aussi précieux que la vie? Est-ce que c'est vivre véritablement que de traîner son existence dans la misère?

On dit : Si vous ne sauvez pas la mère, le fœtus sera sacrifié quand même. — Oui, « parce que sa mort est certaine, le fœtus est, en ce sens, inévitablement sacrifié, mais s'ensuit-il de là qu'il soit permis de le sacrifier en lui donnant la mort? A quelles conséquences n'irait-on pas si l'on admettait ce principe? »

On dit enfin : Dans le cas présent, la mère n'est-elle pas, « vis-à-vis du fœtus, dans le cas de légitime défense contre une agression qui menace injustement sa vie? — Non, car toute agression suppose un acte positif de l'agresseur; or le danger que court la mère vient uniquement de la présence du fœtus et non point d'un acte qui puisse être qualifié d'agressif. »

Ce qui est vrai, c'est que, « toutes les fois que la mère est en danger grave, le médecin peut recourir, pour la sauver, à tous les moyens de guérison nécessaires, fussent-ils dangereux pour le fœtus, *pourvu qu'ils ne soient pas, de leur nature, meurtriers pour lui.* » Tous les termes de la phrase précédente sont à peser avec soin, notamment les derniers que j'ai soulignés à dessein. Les conditions qu'ils énoncent étant réunies, « si le fœtus meurt ou est expulsé, le médecin ne sera pas responsable d'un effet accidentel qu'il n'aura ni voulu ni cherché. Il se sera exposé, il est vrai, à voir cet effet se produire, mais il pouvait s'y exposer en vue d'une fin bonne et d'une gravité comparable à celle de cet effet. C'est en vertu de ces principes qu'il est permis, dans le cas d'une grossesse extra-utérine *douteuse* (après sérieux examen) et d'un danger *grave* de la mère, d'opérer la tumeur. » C'est moi qui ai ajouté les mots entre parenthèses : « après sérieux examen », et souligné les mots : « douteuse » et « grave »; car il est nécessaire de ne pas ouvrir la porte aux abus et de maintenir avec fermeté les vrais principes.

Mgr d'Hulst le faisait dans un beau passage de sa conférence sur le « respect de la vie humaine », *Conférences de Notre-Dame*, 1896, p. 68-70, qui servira avantageusement de résumé et de conclusion à ce qu'on vient de lire :

Les yeux fixés sur la justice éternelle, elle (la morale chrétienne) n'admet pas que la règle du devoir fléchisse sous

la pression d'une fausse pitié. Il y a en effet des meurtriers inconscients : ceux, par exemple, qui ne craignent pas d'atteindre la vie dans sa source, sacrifiant l'enfant qui demande à naître pour sauver sa mère. Beaucoup agissent ainsi de bonne foi; et le monde les approuve, parce que le sort de la mère intéresse tous les cœurs sensibles, tandis que l'être inachevé qu'elle porte ne peut encore être aimé que d'elle seule. Mais l'Église, interprète du droit absolu, refuse d'absoudre ces pratiques; elle rappelle, avec une fermeté importune, le principe qui éclaire ces problèmes de la conduite : « Il n'est jamais permis de causer directement la mort de l'innocent, » *Nunquam licet directe occidere innocentem.* Vous entendez bien, Messieurs : jamais. Ainsi l'on se trompe quand on accuse l'Église de prendre parti pour l'enfant contre la mère, quand on va chercher la raison de cette préférence dans le souci du salut de l'enfant. Certes, l'Église a ce maternel souci. Elle veut qu'on fasse tout ce qui est possible pour assurer à l'enfant la grâce du baptême. Mais ce n'est pas pour cela qu'elle le défend contre le meurtre. Elle le défend comme elle défendrait la mère si quelqu'un s'avisait de tuer la mère pour assurer la vie de l'enfant. Quoi qu'on en dise et bien que le résultat soit le même, il y a une différence entre tuer et laisser mourir. On ne doit tuer personne. On peut, suivant le cas, exposer à un péril la vie de la mère pour conserver l'enfant, ou la vie de l'enfant pour conserver la mère; mais faire mourir l'un pour que l'autre vive, jamais. Ce n'est pas de la morale ecclésiastique, cela, c'est du droit naturel. Dans ces crises, heureusement rares, si l'alternative se pose, il n'y a pas d'option à faire. On doit aider de son mieux la nature, et laisser ensuite à l'arbitre de nos destinées le soin de décider qui vivra et qui mourra, de l'être qui représente la vie en sa plénitude ou de celui qui n'en contient encore que la promesse.

Si telle est la sévérité de la vraie morale à l'égard de l'homicide que la pitié inspire, que sera-ce de celui que conseille l'égoïsme ? La fécondité est la couronne des chastes épouses; elle est la honte et le châtiment des mères coupables. La faute qui a donné lieu à l'apparition de la vie ne saurait absoudre le crime qui consiste à l'étouffer. L'avortement volontaire et l'infanticide sont des meurtres que la loi humaine condamne comme la loi de Dieu et que l'indulgence malsaine de l'opinion ne saurait innocenter. Sachons, Messieurs, fortifier les consciences contre d'indignes défections; apprenons-leur à chercher dans les conséquences d'une chute morale, non une excuse pour de nouvelles défaillances, mais une expiation qui rachète la faute et qui relève le coupable.

« Correctionnaliser » et punir l'avortement, c'est bien; mais il faudrait, de plus, fermer la bouche aux égarés ou aux misérables qui trompent l'opinion publique. L'avortement ne deviendra sensiblement moins fréquent que du jour où il apparaîtra à tous ce qu'il est en réalité, un homicide pur et simple.

J. Bricout.

B

BABEL (Tour de). — Après le déluge, à une époque où « toute la terre avait une seule langue et les mêmes mots, » les hommes s'étaient fixés dans la plaine de Sennaar ou Babylonie. « Bâtissons-nous, disaient-ils, une ville et une tour dont le sommet soit dans le ciel, » c'est-à-dire une tour très élevée, « et faisons-nous un monument, de peur que nous ne soyons dispersés sur la face de toute la terre. » Un monument, lisons-nous dans la petite Bible de Crampon, 1923, « visible au loin et servant de point de ralliement après les excursions : » ce qui, ajoute-t-on, était contraire à l'ordre de Dieu : « Remplissez la terre, » avait-il dit à Adam et, plus tard, à Noé. Gen., I, 28; IX, 1. Mais Iahveh, pour punir leur orgueil et leur désobéissance, fit si bien que, n'entendant plus le langage les uns des autres, ils se dispersèrent de là « sur la face de toute la terre. Et ils cessèrent de bâtir la ville. C'est pourquoi on lui donna le nom de Babel (c'est-à-dire « confusion »), car c'est là que Iahveh confondit le langage de toute la terre, et c'est de là que Iahveh les a dispersés sur la face de toute la terre. » Gen., XI, 1-9.

Il semble bien, quoi qu'on ait dit, qu'il s'agit là de tous les hommes descendants de Noé, et non pas seulement des descendants de Sem. Il est plus conforme, aussi, au texte scripturaire de penser qu'il n'y a pas eu une simple mésintelligence suscitée entre les bâtisseurs, mais que l'action divine s'est exercée sur leur langue même.

Nul ne sait, au surplus, quelle était cette langue. « Ce n'était probablement plus déjà celle de Noé, dont plusieurs siècles » séparaient les habitants de Sennaar, à ce qu'il semble; « ni à plus forte raison celle d'Adam, » qui, au cours des siècles, avait dû se modifier insensiblement et changer dans sa physionomie extérieure. « On ignore également, ajoute M. Lesêtre, *Histoire sainte*, Paris, 1903, p. 27, quelles langues nouvelles se formèrent à la suite de la confusion. Il est même douteux que l'hébreu ait déjà compté parmi elles. » Ce qui paraîtrait plus certain, à en croire les philologues modernes, c'est que l'hébreu, étant flexionnel, risque fort de n'être pas la langue des premiers hommes. Mais, en ces sortes de matières, nous ne saurions confesser trop haut notre ignorance.

La tour de Babel, quoi qu'on ait pensé, n'est pas à identifier avec les ruines de Birs Nimroud, à Borsippa, près de Babylone.

J. Bricout.

BABYLONE ET NINIVE. — Les noms de ces deux grandes villes reviennent si souvent dans la Bible, dans notre enseignement de l'Histoire sainte et jusque dans la prédication chrétienne, qu'il est bon de dire brièvement ce qu'elles furent. On insistera uniquement sur la situation qui y fut faite aux déportés des royaumes d'Israël et de Juda. Encore devra-t-on se borner le plus souvent à renvoyer aux articles sur les livres bibliques où il en est question. Quant à la religion des Assyriens, etc., il en a été déjà parlé à ce dernier mot.

I. Les deux villes. — On sait que la Chaldée était la plaine basse où se rejoignent le Tigre et l'Euphrate et que l'Assyrie était le pays situé au nord-est de la Chaldée.

Après Assur, Ninive, située sur le Tigre, était devenue la capitale de l'Assyrie. Au VIIe siècle avant Jésus-Christ, elle était la plus grande ville du monde. L'espace que renfermait son enceinte avait, dit-on, vingt lieues de tour. L'un de ses rois, Sennachérib, non content de soumettre à nouveau la Chaldée en révolte, fit brûler la ville de Babylone et jeter ses débris dans le canal de l'Euphrate. Sargon, antérieurement, en 721, s'était emparé de Samarie et l'avait livrée au pillage. Mais Assurbanipal devait être le dernier des puissants rois d'Assyrie. Bientôt après sa mort, les Chaldéens et les Mèdes coalisés s'emparaient de Ninive. Et Ninive, ainsi que toutes les villes assyriennes, était dévastée et brûlée, à un tel point que personne, jusqu'au siècle dernier, ne sut plus où avait été la capitale de l'Assyrie.

Babylone, la capitale de la Chaldée, qui tant de fois avait été ravagée, fut alors réparée. Nabuchodonosor, le grand constructeur, ne tardait pas à en faire, à son tour, la ville la plus vaste de l'univers, la « reine de l'Asie ». S'il faut en croire les historiens, chaque côté de sa grande enceinte, qui était carrée, avait près de 15 kilomètres de long, si bien que l'espace ainsi entouré était aussi grand que le département de la Seine. L'Euphrate traversait la ville. « Il y avait vingt-cinq rues parallèles à l'Euphrate, vingt-cinq perpendiculaires, chacune aboutissait des deux côtés à l'une des cent portes de l'enceinte. Les rues n'occupaient qu'une partie de l'espace immense enclos dans l'enceinte; la plus grande partie était couverte de jardins et de champs de blé. Ce n'était plus seulement une ville, c'était un pays transformé en un camp retranché, assez vaste pour nourrir presque à lui seul ses habitants. » Charles Seignobos, *Orient*, p. 166, 167. La ville royale fut rebâtie au milieu de l'enceinte : le palais, dont les ruines couvraient une étendue de 14 hectares, véritable château-fort ; les fameux jardins suspendus de Babylone, l'une des sept merveilles du monde. Temples, quais, pont, canaux, rien ne fut négligé. Babylone était une ville superbe et sa situation contribuait à faire d'elle la première ville de commerce de l'Asie.

En 587, Nabuchodonosor détruisait Jérusalem. Mais, cinquante ans après, les Perses, vainqueurs des Chaldéens, entraient dans Babylone. Babylone ne fut pas détruite comme Ninive, mais l'empire babylonien prit fin pour ne plus renaître.

II. Les déportés des royaumes d'Israel et de Juda. — Les déportés d'Israël avaient été cantonnés à Ninive, en Assyrie et aussi dans certaines régions de la Médie, qu'on leur fit cultiver à la place des colons envoyés pour occuper la Samarie. Les déportés de Jérusalem et de Juda furent détenus aux environs de Babylone ou dans un de ses faubourgs, le long des canaux dérivés de l'Euphrate. Bon nombre des

captifs ne tardèrent pas à recouvrer la liberté, grâce à leur habileté et à leur travail, grâce aussi à leur patience. Plusieurs même se créèrent rapidement des situations considérables. Mais quelle tentation, pour la plupart, d'allier au culte de Iahveh celui des dieux de leurs vainqueurs! Heureusement, les prophètes étaient là pour les prémunir contre le danger de l'idolâtrie, pour entretenir leur foi au vrai Dieu et, avec l'espoir du retour, la fidélité au culte de leurs pères. La captivité de Babylone, au demeurant, devait cesser après soixante-dix ans, ainsi que l'avait annoncé Jérémie. La première déportation de Juda avait lieu en 606; en 536, Cyrus permettait aux Juifs de retourner dans leur patrie. Tous, cependant, ne profitèrent pas de la permission: un très grand nombre, surtout parmi les exilés du royaume d'Israël plus anciennement établis sur la terre étrangère, « restèrent fixés dans les pays auxquels les attachaient leur naissance, leurs habitudes et leurs intérêts. » Si bien que, « avec le temps, les Juifs s'établirent et se multiplièrent dans toutes les parties de l'empire asiatique, puis dans le monde grec et dans le monde romain. Beaucoup plus nombreux que ceux qui vivaient en Palestine, ils constituèrent ce qu'on appela la « dispersion », gardant au milieu des peuples les plus divers leur foi en Dieu, désormais constante, leur espérance du Messie et le génie de leur race. » H. Lesêtre, *Histoire sainte*, Paris, 1903, p. 186, 187.

Ces Juifs dispersés firent pénétrer un peu partout « la notion du Dieu unique et créateur, et préparèrent ainsi les voies à l'Évangile : » telle fut, peut-on dire, la première conséquence de la captivité. Mais il en est deux autres que l'auteur cité plus haut fait également bien ressortir, *ibid.*, p. 184, 185. « Le but principal que Dieu semble s'être proposé en faisant déporter les Israélites en Babylonie, pense-t-il fort justement, fut d'opérer une sélection religieuse analogue à celles qui avaient déjà précédé dans le cours de l'histoire, » par le déluge, par la vocation d'Abraham, par le séjour de quarante ans au désert. « La captivité de Babylone tendait à une épuration semblable. Sous les rois, tant de Juda que d'Israël, la nation choisie était devenue presque complètement idolâtre... Transplantée sur un sol étranger, loin des lieux témoins de ses prévarications, la nation comprit enfin la leçon divine. Ceux qui retournèrent de Babylone en Palestine furent si bien guéris de leur penchant à l'idolâtrie, que le culte du vrai Dieu ne subit plus désormais d'atteinte sérieuse. Les efforts tentés par les rois de Syrie pour implanter l'idolâtrie à Jérusalem se heurtèrent à une opposition à peu près générale et n'aboutirent qu'à faire quelques apostats et de plus nombreux martyrs.

« La captivité contribua encore à réunir en un seul peuple les débris d'Israël et ceux de Juda, à raviver la foi des uns et des autres en Dieu, leur protecteur et leur maître. Elle leur fit comprendre que la loi rituelle, dont ils avaient dû abandonner presque toutes les pratiques loin de leur temple, le cédait de beaucoup en importance à la loi morale. » Cette dernière leçon elle-même, souvent négligée de fait, ne fut plus jamais oubliée complètement au pays de Jésus.

En 721 et surtout en 587, on eût pu croire que tout était perdu. Mais Dieu veillait sur son peuple et sur la religion ou sur les espérances dont il lui avait confié le dépôt, — et Dieu sait profiter de tout pour parvenir à ses fins.

J. Bricout.

BACH Jean-Sébastien. — Né le 21 mars 1685 (calendrier julien) à Eisenach en Thuringe; mort le 28 juillet 1750 à Leipzig. L'un des plus grands, le plus grand peut-être parmi les maîtres de la musique, il fut aussi celui dont les œuvres offrent le plus de variété : pièces de clavecin, d'orgue, d'instruments divers, d'orchestre, de chant et de chœurs, compositions religieuses et profanes, il toucha à tout cela avec un égal bonheur, tour à tour enjoué ou plaisant, brillant ou profond, mettant un sceau définitif à nombre de formes qu'il illustra; la publication et la diffusion des œuvres de Bach, qui se répandirent surtout dans la seconde moitié du XIX^e^ siècle, plus de cent ans par conséquent après la mort de l'auteur, furent une révélation pour les musiciens, et leur admiration pour ce grand maître croît de plus en plus, selon la prophétie de Beethoven, au fur et à mesure que ses compositions sont plus connues.

Jean-Sébastien Bach sortit d'une vieille famille de musiciens, exécutants ou compositeurs : Christophe, le grand-père de Jean-Sébastien, Heinrich, son grand oncle, et Jean-Christophe, son oncle, sont plus particulièrement à signaler et ont laissé de belles compositions d'orgue et de musique religieuse. Ce furent des organistes et tous des gens profondément pieux; la confession luthérienne, dans laquelle ils avaient été élevés, les amena sans doute à écrire en vue de l'usage de ce culte : mais les luthériens avaient alors encore conservé nombre de chants, de textes, de mélodies, d'usages liturgiques d'origine catholique; on exécutait sans doute en langue vulgaire les chants destinés aux fidèles, mais ces *chorals* (voir ce mot) étaient souvent l'adaptation des hymnes latines, et les scholas des grandes églises continuaient d'y chanter le répertoire des motets latins, le *Kyrie*, le *Gloria*, etc. Du point de vue de l'aliment de la piété, les croyances vives, l'amour du Christ, la foi en l'Eucharistie, qui, sans être officielle, s'était perpétuée parmi les fidèles, la dévotion au Sacré-Cœur et aux cinq plaies de Jésus crucifié, tout cela maintenait un état d'esprit vraiment « catholique », et favorisait l'éclosion d'une mystique qui, si elle n'était point complète, était toujours sincère et de bon aloi. Ainsi grandi dans un tel milieu et élevé avec de tels sentiments, il n'est pas étonnant que J.-S. Bach apparaisse à tous non comme le musicien représentatif d'une confession : s'il fut le grand maître religieux qui ait illustré le culte luthérien, il apparaît comme tellement imprégné de catholicisme en nombre de ses œuvres, qu'il est aussi bien d'une « universalité » chrétienne toute pure, et ne se présente point comme l'apôtre d'une foi particulière.

Du côté musical, J.-S. Bach n'est pas plus le représentant d'une race ou d'une patrie : s'il est le plus grand des musiciens allemands, son dessein constant fut avant tout de parler la langue artistique de son temps. Son principal maître, le danois Buxtehude, l'avait déjà ainsi formé, et sans doute l'esprit musical de Bach l'y poussait-il : les compositions du maître et plus encore celles du disciple sont profondément imprégnées de l'art français et de l'art italien; des compatriotes de Bach le lui reprochaient. Lui, cependant, s'inspirait, pour l'orgue surtout, de nos maîtres : l'histoire du tournoi musical où Louis Marchand, l'illustre organiste de Louis XIV, devait avec lui se mesurer à Dresde, montre Bach en possession du génie des improvisateurs français, à un si haut degré que Marchand, effrayé de se voir dépasser avec ses propres moyens, laissa la place libre à son rival; et l'on conserve encore à la bibliothèque de Berlin le précieux manuscrit, copié par Bach, des belles œuvres de Nicolas de Grigny, le grand organiste de la cathédrale de Reims, dont l'influence transparaît maintes fois dans les compositions du maître thuringien.

Pour rester fidèle au plan de cet ouvrage, nous laisserons de côté les compositions profanes et de pure musique de ce grand génie, encore que l'inspiration à base religieuse y soit maintes fois sensible. Les œuvres musicales « d'église » de J.-S. Bach, auxquelles nous nous attacherons, comprennent, d'une part, des pièces

pour orgue; d'une autre, principalement des *cantates* — il en reste encore 190 — pour tous les dimanches et fêtes du calendrier liturgique, auxquelles on peut rattacher ses oratorios, passions, messes et quelques motets. Ses pièces d'orgue, à leur tour — et cette distinction, capitale pour l'étude de son génie, n'est point habituellement faite par nos organistes — se divisent en deux catégories : 1° les préludes et versets pour le service religieux ou liturgique, écrits sur les thèmes des chorals; 2° les pièces d'invention et de formes non nécessairement religieuses, aussi bien pièces de concert. Les premières, ou les plus anciennes des pièces du premier genre, sont les *Partite diverse*, suite de variations exquises sur divers cantiques usités de son temps : celle du *Sey gegrüsset, Jesu gütig* (le *Salve, salus mea, Deus*, attribué à saint Bernard, mais qui est du bienheureux Hermann-Joseph, et la première hymne connue en l'honneur du Sacré-Cœur) est fameuse et caractéristique de la manière et du sentiment expressif de Bach. Vient ensuite l'*Orgel-Büchlein*, comprenant toute une série de chorals variés pour la suite de l'année, et où l'on reconnaît sans peine plusieurs des hymnes grégoriennes ou ambrosiennes les plus fameuses, telles que *Nun komm' der Heiden Heiland (Veni redemptor gentium); Lob sei dem allmachtigen Gott* (*Creator alme siderum*); *Christum, wir sollen loben schon* (*A solis ortus cardine*), etc., les autres pièces étant écrites sur les cantiques populaires, dont un nombre appréciable sont de tradition catholique, tels que *Jesus Christus, unser Heiland*, tout proche de nos fameux chants des « Pèlerins de Saint-Jacques ». Dans les grands chorals variés en trio et pour « organo pleno » les admirables et brillants préludes pour Pâques, sur *Christ ist erstanden*, le fameux refrain allemand du *Victimæ paschali;* pour la Pentecôte, sur *Komm, Gott, Schöpfer, heiliger Geist* (*Veni Creator Spiritus*) sont bien connus. Ils sont dépassés en profondeur par les versets sur le *Kyrie* des fêtes solennelles, le célèbre *Fons bonitatis*, dont Bach a traité à plusieurs reprises, *manualiter* et à claviers séparés avec pédales, les paraphrases : le dernier de ces versets est d'une grandeur et d'une richesse inouïes. Signalons encore les préludes et fugues *sopra Magnificat* (ou *Meine Seele erhebt den Herren*), développements du *tonus peregrinus* des vêpres du dimanche, les alternances d'orgue pour le *Te Deum*, etc. L'âme aimante et pieuse du grand maître transparaît surtout dans ses préludes pour la communion, sur *O Lamm Gottes, unschuldig*, paraphrase d'un *Agnus Dei*, sur *Schmücke dich, o liebe Seele*, sur *Jesus Christus unser Heiland* déjà cité, et dans les admirables *Da Jesus an dem Kreuze stund* et *O Mensch, bewein' dein' Sünde gross*, où les sentiments d'affection pour Jésus crucifié et de douleur des péchés sont élevés à un des plus hauts degrés d'émotion.

Dans les pièces d'orgue de J.-S. Bach non écrites sur les thèmes des chorals, les grandes *Toccate* représentent la virtuosité et l'œuvre de concert, les préludes et fugues la puissance. De ces derniers, on ne saurait faire le point de départ de ce que Bach a écrit dans une intention religieuse ou liturgique, mais ils comptent au moins le glorieux prélude en *mi bémol*, et la triple fugue du même ton, par où l'auteur a ouvert et fermé l'un de ses plus fameux recueils de chorals.

Nous nous sommes ici étendus sur l'œuvre d'orgue religieuse de J.-S. Bach; nous parlerons plus en détail de ses compositions pour soli, chœurs et orchestre, aux articles CANTATE, MESSE, ORATORIO, PASSION. Signalons seulement qu'aux deux centaines de superbes cantates écrites par lui, le maître a encore joint, traités en oratorio, et d'une manière plus développée, les sujets de Noël, de Pâques, de l'Ascension; l'oratorio de Noël, en six parties, est le plus fameux; le *Magnificat* (en latin) est aussi traité en forme de grande cantate ou d'oratorio, également destiné aux solennités de Noël. Deux Passions, celle « selon saint Jean » et surtout la colossale Passion « selon saint Matthieu », complètent l'œuvre du génial maître dans ce genre. Cette dernière, et enfin la *Messe en si mineur*, sont reconnues unanimement comme deux des plus grands et des hauts sommets de l'inspiration et de la beauté musicales de tous les temps.

On pourra consulter, sur ce maître, les ouvrages principalement de A. Pirro, *J.-S. Bach*, et ses livres sur l'*Orgue de J.-S. Bach*, sur l'*Esthétique de J.-S. Bach*, et sur *Dietrich Buxtehude* (le maître de Bach); celui de A. Schweitzer avec préface de Widor, *J.-S. Bach, le musicien-poète*.

A. GASTOUÉ.

1. BACON François, homme politique et philosophe anglais.

I. SA VIE ET SON CARACTÈRE. — Né à Londres le 22 janvier 1560, il étudia à Cambridge, puis en France où il avait accompagné l'ambassadeur d'Angleterre. Rentré dans son pays, il enseigna le droit, rechercha et mit à profit la faveur du comte d'Essex, dont, à l'heure de la disgrâce, il se fit l'accusateur. Sous Jacques Ier, il flatta le favori Buckingham, qui lui ouvrit la voie des honneurs : il devint grand chancelier, baron de Vérulam, vicomte de Saint-Alban, et fut gratifié d'une riche pension. Mais, accusé de vénalité et de corruption, il s'entendit déclarer indigne d'exercer des fonctions publiques et de siéger au Parlement, et condamner à payer une amende de 40 000 livres et à être emprisonné à la Tour tant qu'il plairait au roi (1621). Il ne tarda pas à être rendu à la liberté et le roi lui remit son amende; mais sa vie politique était finie. Il mourut le 9 avril 1626.

Son caractère resta fort au-dessous de son esprit. Non seulement l'homme, chez lui, n'attire point la sympathie ni ne force l'estime, mais il mérite d'être jugé avec sévérité. Même si l'on consent à faire la part de la malveillance dans le procès sous lequel il succomba, il ne paraît pas qu'il ait administré la justice avec une honnêteté scrupuleuse, et surtout son ambition, son esprit de flatterie, son ingratitude sont des preuves trop évidentes de la bassesse de ses sentiments.

II. SES ŒUVRES. — Bacon publia en 1597 des *Essais de morale et de politique*, écrits en anglais et traduits plus tard en latin. En 1609, il fit paraître un opuscule intitulé *De sapientia veterum*. On a encore de lui des fragments sur l'histoire de Henri VII, la *Nouvelle Atlantide*, des écrits politiques et judiciaires. Mais son principal ouvrage, celui qui a transmis son nom à la postérité et vers lequel convergeaient tous ses travaux scientifiques, c'est son *Instauratio magna*, la *Grande restauration* des sciences. Il devait comprendre six parties. Bacon rédigea entièrement la première, *De dignitate et augmentis scientiarum*, qui devait servir d'introduction à cette œuvre immense; il écrivit presque toute la seconde où il développe la nouvelle méthode, le nouvel instrument, *Novum organum*, qui va doter l'homme de savoir et de puissance. Mais des quatre dernières, où l'on devait nous montrer cette méthode à l'œuvre dans la construction de la science, il ne reste que des fragments sans importance.

III. SA PHILOSOPHIE. — Elle ne forme pas un système; il n'y faut pas chercher une métaphysique, ni une psychologie, ni même une morale organisée et originale, encore qu'il ait écrit des *Essais de morale*. Elle se présente seulement comme une introduction à la science, ou mieux comme le code des règles dont l'application doit donner à l'homme, avec la connaissance des lois, l'empire de la nature.

1° Le but de cette philosophie ressort en effet avec évidence : construire la science, ou du moins lui

imprimer un élan décisif après de si longs siècles de stagnation. Mais la science elle-même n'est pas tant recherchée pour son intérêt spéculatif que pour ses avantages pratiques; on en attend la lumière et la puissance, mais on apprécie le premier de ces dons surtout parce qu'il assure la possession du second; savoir pour pouvoir et pouvoir afin d'être heureux, tel est le programme du philosophe. Et ces avantages pratiques de la science, Bacon les imagine avec la mentalité d'un homme qui, précurseur de l'esprit moderne, tient encore par plus d'un côté au Moyen Age. La science réussira vraisemblablement à préserver l'homme de la dégénérescence de la vieillesse; de plus, en lui révélant les formes, c'est-à-dire les lois des différentes natures des êtres, elle le rendra maître de produire dans un corps donné une nouvelle nature, et par exemple de le changer en or : les rêves des vieux alchimistes seront réalisés.

2° Avant d'entreprendre sa *Grande restauration*, Bacon dresse le tableau des connaissances humaines; c'est l'objet du *De dignitate et augmentis scientiarum*. Il classe les sciences d'après les facultés qu'elles mettent en jeu : mémoire, imagination, raison. A la mémoire correspond l'histoire naturelle et civile; à l'imagination, la poésie; à la raison, la philosophie. Celle-ci traite de Dieu, de la nature et de l'homme. La philosophie première est la connaissance des axiomes généraux qui, communs à toutes les sciences, en sont comme le sommaire et l'esprit; il faut donc la distinguer de la métaphysique, qui a pour objet les causes formelles et finales, la science se réservant la recherche des causes matérielles et efficientes. Cette classification, peu satisfaisante en somme, fut reproduite avec quelques retouches dans le *Discours préliminaire de l'Encyclopédie*; mais, comme il convenait à un grand mathématicien, d'Alembert releva les mathématiques du rang effacé où les avait reléguées Bacon, qui les rattachait dédaigneusement à la physique comme un simple appendice.

3° La partie capitale de l'*Instauratio magna* devait être la seconde, puisqu'elle renfermait la méthode d'arriver à la science, et d'y arriver avec une sûreté presque infaillible : « Notre méthode d'invention, dit Bacon, laisse bien peu d'avantage à la pénétration et à la vigueur des esprits; on peut même dire qu'elle les rend presque tous égaux; » elle est comme le compas qui permet à la main la plus dénuée d'adresse de dessiner un cercle parfait. En fait, cette partie renferme les pages les plus fortes que Bacon ait écrites; c'est là qu'on lit ces sentences qui, par leur frappe vigoureuse, se sont imprimées dans la mémoire de la postérité. Il commence par exposer, dans un premier livre, les causes qui ont arrêté le progrès des sciences, et qui se résument dans la mauvaise qualité de l'instrument dont on s'est servi jusqu'ici. La logique syllogistique reçue dans les écoles a été inutile à l'invention des sciences; bien plus, son usage n'a été qu'un abus, elle a moins servi à découvrir la vérité qu'à fixer les erreurs; le syllogisme est trop faible pour pénétrer dans les subtilités de la nature, il peut tout sur les opinions, rien sur les choses mêmes; les hommes en ont usé pour conduire à perte de vue des raisonnements sur des notions obscures, empruntées sans contrôle à l'expérience du vulgaire, dont le syllogisme était impuissant à débrouiller la confusion, et n'ont réussi de la sorte qu'à assembler des idées cohérentes peut-être entre elles, mais sans rapport avec les choses. Quoi d'étonnant qu'ils n'aient pu mettre la main sur la nature ? Elle ne se laisse gouverner que par ceux qui la connaissent, et cette méthode les condamnait à l'ignorer. Elle les retenait dans l'ornière des préjugés qui se jouent, comme des fantômes, de l'esprit humain, préjugés de l'espèce, préjugés de l'individu, préjugés du langage, préjugés des systèmes. Parmi les philosophes qui ont égaré durant de longs siècles les intelligences, Bacon dénonce surtout Aristote, contre lequel il s'élève avec une âpreté le plus souvent injuste. « Sa physique, dit-il, n'est qu'un fracas de termes de dialectique, et cette dialectique, il l'a remaniée dans sa métaphysique sous un nom plus imposant et pour paraître s'attacher plus aux choses mêmes qu'à leurs noms... Ne croyez pas qu'il ait commencé par consulter l'expérience, comme il l'aurait dû, pour établir ensuite ses principes et ses décisions : mais au contraire, après avoir rendu arbitrairement ses décrets, il tord l'expérience, la moule sur ses opinions et l'en rend esclave. » *Nov. org.*, 1, LXIII.

L'admiration qu'on professe néanmoins à son endroit est un cas du respect excessif que l'on porte à l'antiquité; et le progrès des sciences trouve un grave obstacle dans cette aveugle déférence que le simple bon sens condamne. « C'est à la vieillesse du monde et à son âge mûr qu'il faut attacher ce nom d'antiquité. Or la vieillesse du monde, c'est le temps même où nous vivons, et non celui où vivaient les anciens, et qui était sa jeunesse. A la vérité, le temps où ils ont vécu est le plus ancien par rapport à nous, et à cet égard ils sont nos aînés; mais par rapport au monde, ce temps était nouveau, et à cet égard les anciens étaient en quelque manière les cadets de l'univers. » *Nov. org.*, I, LXXXIV. On sait en quels termes admirables Pascal, s'inspirant manifestement du *Novum organum*, a exprimé la même idée dans la préface du *Traité du vide* : « Ceux que nous appelons anciens étaient véritablement nouveaux en toutes choses et formaient l'enfance des hommes proprement; et comme nous avons joint à leurs connaissance l'expérience des siècles qui les ont suivis, c'est en nous que l'on peut trouver cette antiquité que nous révérons dans les autres. »

4° Mais on ne détruit que ce qu'on remplace; le plus sûr moyen de ruiner les fausses méthodes est d'enseigner la vraie; et c'est à quoi s'emploie Bacon dans le second livre du *Novum organum*. Il avait écrit : « Il peut y avoir et il y a en effet deux voies ou méthodes pour découvrir la vérité. L'une, partant des sensations et des faits particuliers, s'élance du premier saut jusqu'aux principes les plus généraux; puis, se reposant sur ces principes comme sur autant de vérités inébranlables, elle en déduit les principes moyens, ou les y rapporte pour les juger; c'est celle-ci qu'on suit ordinairement. L'autre part aussi des sensations et des faits particuliers; mais, s'élevant avec lenteur et par une marche graduelle et sans franchir aucun degré, elle n'arrive que bien tard aux propositions les plus générales; cette dernière méthode est la véritable. » *Nov. org.*, I, XIX. Il s'applique maintenant à décrire les étapes de cette marche lente et prudente qui n'égarera point l'homme parce que tous les pas en seront contrôlés. Afin d'éviter les généralisations hâtives, il faut recueillir de nombreuses expériences, et dresser des tables de présence, d'absence et de degrés, d'où l'on extraira une première proposition. A la lumière de ce premier résultat, on procédera par voie d'exclusion, *per rejectiones debitas*, c'est-à-dire qu'on écartera graduellement et par ordre tous les éléments qui ne sont pas essentiels à la nature de la chose; et, cette exclusion achevée, on se trouvera en présence de la vraie cause, de la véritable forme. Mais Bacon ne nous dit pas comment nous pourrons nous assurer que l'exclusion est complète; il ne nous décrit pas non plus l'art de redescendre du général au particulier et d'appliquer la théorie à la pratique; il ne tient pas toutes les promesses qu'il a faites avec tant d'emphase.

IV. Son génie et son influence. — Il ne faudrait pas faire honneur à Bacon de l'invention de la méthode

inductive; elle avait été appliquée avant lui, en particulier par les savants de la Renaissance italienne; du reste les codes des théoriciens n'ont pas coutume de précéder les travaux des praticiens, ils les suivent. En outre, il n'a tiré lui-même de sa méthode aucun usage utile; il ne fut pas un savant; il combattit le système de Copernic et ne s'intéressa point aux découvertes de ses illustres contemporains Galilée et Képler; c'est ce qui explique que sa mémoire ait encouru parfois de durs reproches; Liebig l'a même traité de charlatan. C'est aller trop loin dans le blâme. Bacon a eu le mérite de traduire éloquemment les aspirations qui agitaient son époque et de pousser les esprits vers la science expérimentale dont il prévoyait la fortune. « Bacon est un grand génie, a écrit Claude Bernard, et l'idée de sa grande restauration des sciences est une idée sublime; on est séduit et entraîné malgré soi par la lecture du *Novum organum* et de l'*Augmentum scientiarum*. On reste dans une sorte de fascination devant cet amalgame de lueurs scientifiques, revêtues des formes poétiques les plus élevées... Il a bien compris et pressenti toute l'importance de l'expérience pour l'avenir des sciences. » Signalons en terminant qu'il est étrange qu'on l'ait parfois accusé d'impiété; c'est lui qui a dit : « Une philosophie superficielle fait incliner vers l'athéisme, mais une philosophie plus profonde ramène à la connaissance de Dieu. » *Essais de morale*, XVI.

Œuvres philosophiques de Bacon, par M. Bouillet, Paris, 1834-1835; J. Emery, *Le christianisme de Bacon*, Paris, 1799; J. de Maistre, *Examen de la philosophie de Bacon*, Paris, 1836, œuvre posthume; Ch. de Rémusat, *Bacon, sa vie, son temps, sa philosophie*, Paris, 1857; Fonsegrive, *François Bacon*, Paris, 1890.

Eug. LENOBLE.

2. BACON Roger. — Il faut veiller à ne pas confondre les deux Bacon, Roger, le franciscain du XIII^e^ siècle, et Francis, le chancelier du XVII^e^; tous deux sont anglais, tous deux philosophes, tous deux amis des sciences. Le moins connu, celui dont il est question ici, est né vers 1210-14, dans le Dorsetshire; élève à Oxford de Robert Grosseteste et Adam de Marisco, ayant pu voir à Paris Alexandre de Halès et Albert le Grand, il professa à Oxford, puis fut éconduit et vécut en surveillance à Paris. Pour répondre à la demande de son protecteur le pape Clément IV (1265-1268), il rédigea l'exposé de ses idées sur les études; c'est un ensemble de critiques et de suggestions qu'il n'est pas aisé d'interpréter ni donc d'apprécier d'une manière définitive : *Opus majus*, *Opus minus*, *Opus tertium*, une suite que du reste nous ne possédons pas au complet et dont l'ordre même est discuté. Il fut condamné et emprisonné, affaires que les historiens n'ont pas encore tirées au clair ; en tout cas il est manifeste que Bacon prenait sans ménagement le ton d'un prophète et d'un réformateur et que cette fougue intempérante est déjà un élément d'explication de ses démêlés avec l'autorité. Il serait mort à Oxford en 1291, et il était entré, sans doute assez âgé, dans l'ordre des frères mineurs, vers 1251-1257.

Notre connaissance des œuvres de Bacon est encore assez imparfaite, car ces œuvres ne sont guère abordables, comme on peut en juger par le tableau qu'en a dressé R. Carton. Roger Bacon nous apparaît d'ordinaire comme un scolastique authentique chez lequel certaines tendances seraient nettement modernes; en gros une telle appréciation est exacte, à condition d'en bien mesurer le simplisme.

Bacon est foncièrement scolastique par sa manière d'envisager la théologie comme la science suprême qui doit dominer et unifier tout savoir. Il a en philosophie les principales idées des frères mineurs de son temps, par exemple celle de la connaissance (illumination), celle de la pluralité des formes. Il a surtout ce qu'on a pu appeler un « impérialisme religieux » (Carton), mystique et réalisateur, qui est assez dans le ton de la lignée de Joachim de Flore.

Par un certain nombre de traits, Bacon au contraire nous apparaît plutôt moderne. Certes il n'a pas clairement prévu, comme on a été jusqu'à le prétendre, les merveilleux progrès des sciences et de leurs applications, mais nous croyons trouver en lui dans une certaine mesure le sens juste de ce que nous appelons maintenant le travail scientifique. Il nous fait l'effet d'un amateur de critique des sources, de linguistique, d'expérimentation, d'enquêtes géographiques. Bref c'est au point de vue méthode que nous le prendrions pour un moderne. Sa critique des causes de l'ignorance humaine, *Op. maj.*, part. I, n'a pas eu la fortune des *Idola* de son homonyme et a pourtant une valeur au moins égale. La façon dont il traite soit de la correction de la Vulgate, soit de l'étude des sources hébraïques, grecques, arabes, montre non seulement de l'érudition et de la compétence, mais le pressentiment de la méthode philologique.

C'est ici qu'il faut en rabattre et remarquer que cette saveur moderne tient surtout à notre palais. Dire que dans l'ensemble Bacon a dressé un programme général d'études, scolastique dans son principe, moderne quant aux méthodes, c'est déjà de l'exagération; c'est une erreur que faire de lui une manière de précurseur de la Renaissance et de la Réforme; quant à le présenter en grand ancêtre du positivisme et de la libre pensée, c'est une bévue manifeste. Il semble plus juste de dire que son originalité indéniable, et qui fut peut-être moins dans ses idées que dans sa personne, nous le fait goûter et prendre pour l'un de nous. D'ailleurs l'esprit scientifique n'est pas exclusivement moderne: la scolastique bien comprise en est une forme authentique; les méprises de certains de ses adeptes ne doivent pas donner le change.

Gilson, *Hist. de la philos. au Moyen Age*, t. II, 1922; pour plus de précision, R. Carton, *L'expérience physique chez Roger Bacon*, 1924; *L'exp. mystique*, *id.*, et surtout *La synthèse doctrinale de Roger Bacon*, *id.*, ouvrages de valeur, mais de lecture un peu ardue.

P. MONNOT.

BAGUETTE DIVINATOIRE. — Dans l'antiquité et au cours du Moyen Age, on emploie la baguette, selon divers procédés, pour connaître les voleurs, les homicides, les parjures, ou pour pénétrer l'avenir. Il y a tout un art de divination par la baguette : c'est la *Rabdomancie*. Au commencement du XVI^e^ siècle, Paracelse rapporte qu'on emploie la baguette pour découvrir les métaux cachés dans la terre : il en condamne, d'ailleurs, l'usage comme incertain et trompeur. Le P. Pierre Lebrun, de l'Oratoire, pense qu'un baron de Beau-Soleil et la dame de Bertereau, sa femme, venus de Bohême en France en 1630, l'employèrent les premiers à la recherche des eaux souterraines. *Lettres qui découvrent l'illusion des philosophes sur la baguette et qui détruisent leurs systèmes*, Paris, 1693. On continue, au reste, à y recourir pour la découverte des métaux, et, aussi des criminels.

Célèbre est l'histoire du villageois Jacques Aymar que le procureur du roi manda à Lyon en 1692 pour découvrir par la baguette l'auteur ou les auteurs de l'assassinat d'un marchand de vin et sa femme égorgés dans une cave. La baguette tourna dans les deux endroits de la cave où l'on avait trouvé les cadavres. Aymar déclara que les meurtriers étaient trois. Il crut les reconnaître au camp de Sablon, mais n'osa les dénoncer. A Beaucaire, il reconnut par la baguette un petit bossu pour un des assassins. Le petit bossu avoua avoir participé au crime et fut condamné à

être roué vif à Lyon. Les deux autres s'échappèrent. Il faut noter que ceux-ci paraissent avoir été les plus coupables, surtout que les épreuves auxquelles le prince de Condé soumit Aymar échouèrent totalement.

Les explications données des mouvements de la baguette sont diverses. Pour les uns, il s'agit de propriétés occultes, telles que la sympathie ou l'antipathie. Pour les autres, comme pour l'abbé de Vallemont, tout se fait par l'action de corpuscules ténus, d'une matière subtile, qui s'exhalent des eaux, des métaux, des voleurs et des meurtriers. Pour d'autres, depuis Mesmer jusqu'à nos jours, c'est l'action de fluides impondérables, tel que le magnétisme, l'électro-magnétisme, l'organo-électricité.

Le P. Lebrun, Malebranche, le P. Ménestrier sont frappés de l'intelligence qui apparaît en beaucoup d'effets. La baguette ne tourne que sur l'objet qu'on recherche. C'est une cause intelligente qui donne le signe qu'on attend d'elle. Dans cette cause ils sont portés à voir le démon. Eudes de Mirville, dans son livre *Des esprits et de leurs manifestations fluidiques*, Paris, 1854, tient encore pour cette dernière opinion.

De nos jours, la baguette divinatoire n'est guère utilisée que pour la recherche des sources ou des cours d'eau. On l'a proposée pour la recherche des gisements de pétrole, le pétrole étant un liquide. Le sourcier, tenant en mains la branche d'arbre ou d'arbrisseau, ordinairement de coudrier, parfois un fil de métal, s'avance sur le terrain à explorer. Si, à un moment du parcours, la baguette s'agite, se replie à l'intérieur jusqu'à faire violence aux poignets de l'expérimentateur, c'est là qu'il faut creuser pour trouver l'eau. Certains se font forts d'indiquer la profondeur et le débit de la réserve d'eau. Disons qu'il est difficile de nier que des travaux entrepris selon les indications données n'aient répondu aux assurances.

Comment expliquer ces réussites ? On s'accorde généralement à en chercher la raison non dans la baguette (certains sujets expérimenteraient avec leurs seules mains), mais dans le sujet lui-même. La nappe ou le cours d'eau impressionnerait le sujet, d'une nature particulièrement sensible, par un intermédiaire mal défini, analogue soit à un fluide magnétique ou électrique, soit à un corps radiant. Le sujet impressionné communiquerait inconsciemment son impression, sa vibration à la baguette. L'expérience aidant, il saurait interpréter les mouvements de celle-ci et fournir des indications plus ou moins précises.

Dans un écrit composé avec beaucoup de méthode, intitulé *De la baguette divinatoire, du pendule dit explorateur et des tables tournantes, au point de vue de l'histoire, de la critique et de la méthode expérimentale*, Paris, 1854, l'illustre chimiste M.-E. Chevreul s'arrête à une explication d'ordre à la fois mental et psychique. Le sujet, dont l'attention est tendue vers l'objet à découvrir, dès qu'il se rend compte, sans même en avoir une conscience expresse, qu'il est dans le voisinage de l'objet, vibre même à son insu. Le mouvement se communique à la baguette. La vue de la baguette en mouvement réagit, à son tour, sur celui qui la porte, et en renforce l'action. Pierre Janet dans *L'automatisme psychologique*, Paris, 1889, p. 367-376; le Dr Grasset dans *L'occultisme, hier et aujourd'hui*, Paris, 1907, p. 103-111, se rangent à cette opinion. De même, semble-t-il, Georges Surbled, qui dit des sourciers à propos des sources que recèle le sol : « Ils ne les voient pas; ils les pressentent, ils les devinent par un don spécial. » *Le sous-moi*, Paris, s. d., p. 126.

Comment interpréter cette opinion ? Le sourcier, par un ensemble d'indices convergents, aspect du sol, nature de la végétation, présomptions sur la composition des couches géologiques, inductions diverses fruits de l'expérience, a soudain cette intuition : il y a ici de l'eau. A cette idée son organisme vibre et communique sa vibration à la baguette. Ce qui est certain, c'est que le sourcier ne marche pas au hasard; il examine, il semble étudier le terrain, avance, revient sur ses pas. Parfois il dira après un bref examen : il n'y a rien à faire ici. Sous cette forme, l'explication vaudrait aussi, toute proportion gardée, pour la découverte des métaux, des trésors, des voleurs et des assassins. Faut-il ajouter à cette intuition mentale une action physique, fluidique ou radiante, du cours d'eau sur l'organisme du sourcier ? Cette action est possible. Rien n'en démontre l'existence ni n'en établit inéluctablement la nécessité.

A la baguette divinatoire il est juste d'assimiler, comme le fait Chevreul, le *Pendule dit explorateur*. On entend par là un corps solide suspendu à un fil dont l'extrémité libre est tenue entre les doigts.

Lucien Roure.

BAIL. — Louis Bail, docteur en Sorbonne, curé de Montmartre et sous-pénitencier de l'église métropolitaine de Paris. Son ouvrage le plus connu est la *Théologie affective, ou Saint Thomas en méditations*, in-fol., Paris, 1654. Souvent rééditée depuis, par exemple, en 5 in-8°, Le Mans et Paris, 1845, etc. Une nouvelle édition, annotée en vue de la prédication et mise en harmonie avec les récentes décisions de l'Église et les découvertes de la science, est en voie de publication, 12 in-8°, Montréjeau. La *Théologie affective* n'a cessé d'être, pour les prêtres et pour les personnes pieuses un peu instruites, un livre excellent de méditations substantielles et fructueuses.

J. Bricout.

BAILLY. — Louis Bailly (1730-1808), chanoine de Dijon où il enseigna la théologie pendant presque trente ans. Gallican et rigoriste. Son principal ouvrage : *Theologia dogmatica et moralis*, souvent réédité, était depuis près d'un demi-siècle le manuel du plus grand nombre des séminaires de France, lorsqu'il fut condamné par l'Index le 7 décembre 1852, *donec, corrigatur*. 8 in-8° ou in-12, auxquels on joignait d'ordinaire un 9e volume renfermant divers appendices sur les notes de l'Église et sur les lois civiles.

J. Bricout.

BAIN Alexandre, philosophe anglais (1818-1904). Né à Aberdeen d'une famille pauvre, il fit ses études au collège de sa ville natale, puis obtint, à l'Université de la même ville, la chaire de philosophie naturelle. Après avoir enseigné à Glasgow et à Londres, il revint à Aberdeen où il occupa la chaire de logique et de littérature anglaise. Ses principaux ouvrages sont : *Les sens et l'intelligence* (1855); *Les émotions et la volonté* (1859); *L'étude du caractère* (1861); *Logique inductive et déductive* (1870); *L'esprit et le corps* (1873); *La science de l'éducation* (1879). La plupart ont été traduits en français. Paris, *Bibliothèque de philosophie contemporaine*.

Alexandre Bain est l'un des représentants les plus remarquables de l'empirisme associationiste anglais du siècle dernier Il rapproche la psychologie de la physiologie, dont on l'avait trop souvent tenue éloignée pendant le siècle précédent ; chaque fois qu'il étudie un phénomène, il s'applique à le considérer sous son aspect physique et mental et il croirait, s'il envisageait le psychologique pur, s'attacher à la poursuite d'une abstraction : qu'il s'agisse de nos sensations ou de nos émotions, les deux ordres d'éléments qui entrent dans leur composition sont tellement mêlés l'un à l'autre qu'en les séparant par l'analyse, on obtient de l'état de conscience une représentation incomplète, sinon fausse. Du reste, la psychologie de Bain marque sur le mécanisme de Hartley un progrès en ceci qu'elle met en relief l'activité spon-

tanée de l'organisme. La remarque en a été faite en particulier par son contemporain Stuart Mill qui compare ce progrès à celui qui se fit, en France, de Condillac à Laromiguière, le premier édifiant tout son système sur la base d'un phénomène passif, la sensation, le second y substituant un phénomène actif, l'attention.

Aussi, avant d'en venir à l'étude des sensations proprement dites, Bain analyse un groupe de phénomènes qui ont été généralement négligés par les psychologues et qui forment pourtant la première classe des faits de conscience : ce sont les phénomènes d'activité spontanée, qui nous sont connus par le sens musculaire. Ils ne résultent point d'une stimulation exercée du dehors, mais de l'excitation d'un stimulus interne; ils n'apparaissent pas comme une réaction contre le monde extérieur, mais sont le produit d'une force qui se déploie du dedans et agit d'elle-même. Entre tant d'autres manifestations de cette spontanéité, on peut citer la mobilité extrême des enfants, qui semblent n'agir et ne se mouvoir que pour dépenser un trop-plein d'activité.

Quand il aborde l'étude de l'intelligence, Bain avertit le lecteur qu'il a abandonné la subdivision en facultés et que son exposition est entièrement fondée sur la loi d'association. Les attributs primitifs et fondamentaux de l'intelligence sont au nombre de trois. Le premier est le sens de la différence ou *discrimination;* il consiste à voir que deux sensations sont différentes en nature ou en intensité; la discrimination est le fondement de l'association par contraste. Le second est la « retentivité », qui consiste dans la persistance des impressions mentales après la disparition de l'agent externe; elle est le fondement de la mémoire presque entière et de l'association par contiguïté. Le troisième est la conscience de la ressemblance, qui consiste dans le pouvoir de reconnaître le semblable dans le dissemblable; et ce pouvoir est le fondement de l'abstraction, du raisonnement, et de l'association entre les semblables.

Bain applique à l'étude des émotions la même méthode qu'à celle des sens et de l'intelligence. C'est la méthode des sciences naturelles. Il veut, dit-il, construire une histoire naturelle des états de conscience fondée sur une méthode uniforme de description, afin de communiquer à la connaissance de l'esprit un caractère vraiment scientifique. Or le naturaliste emploie deux procédés essentiels : la description et la classification; il décrit d'une manière exacte et complète les caractères des êtres: puis, comparant entre elles ces notes multiples, il classe les êtres d'après les caractères constants, ou, comme on dit, dominateurs Ainsi doit faire le psychologue Les critiques de Bain ont remarqué que ses descriptions sont souvent excellentes, mais qu'il est moins habile à classer qu'à décrire. Spencer ne voit dans la classification des émotions qu'une étude de transition; il lui reproche notamment d'avoir négligé l'évolution des états affectifs; comment analyserons-nous les émotions avec la rigueur qu'exige la science si nous ne les étudions d'abord dans la série animale, puis dans le progrès de la civilisation humaine et dans le développement de l'individu ?

L'empirisme de Bain le suit dans ses conceptions morales. Il écarte soigneusement la notion d'une loi transcendante à l'homme; les lois qui dominent dans presque toutes les sociétés, dit-il, sont fondées en partie sur l'utilité et en partie sur le sentiment. A quel point ses idées en cette grave matière sont insuffisantes et contestables, on peut en juger par les deux exemples suivants. Il propose pour critérium moral « les lois promulguées de la société existante, lesquelles dérivent d'un homme qui fut investi en son temps de l'autorité d'un législateur moral: » et, déniant toute valeur primitive et indépendante à la conscience individuelle, il écrit : « Je maintiens qu'elle est une imitation au-dedans de nous-mêmes du gouvernement qui est en dehors. » Du reste, il refuse également à l'homme la liberté de choix; la question de la liberté, « cette serrure embrouillée de la métaphysique, » dit-il, « ce nœud inextricable, » appartient à la catégorie des problèmes factices ; nos décisions n'émanent pas d'un moi se prononçant en toute souveraineté: elles résultent d'un conflit de motifs où le groupe le plus fort l'emporte.

Eug. Lenoble.

Bain et la science de l'éducation. — Le livre qu'Alexandre Bain a publié sur l'éducation dépend étroitement de sa philosophie sensualiste et utilitaire. On n'y trouve rien de bien nouveau : les principes en sont, généralement, empruntés à l'ouvrage que Herbert Spencer a écrit sur ces matières et les réflexions pratiques qui en font le mérite se rencontraient déjà, en grande partie, dans les publications pédagogiques émanées de praticiens de l'éducation. Sa partialité elle-même pour « les sciences dans l'éducation » n'était pas chose inconnue avant lui. Il faut reconnaître toutefois que Bain l'a portée à un degré extrême. « Quant aux véritables humanités, langues mortes ou langues vivantes, écrit de lui G. Compayré, *Histoire de la pédagogie,* p. 476, elles ne seraient plus admises dans l'éducation que comme des études facultatives et de luxe, au même titre que les arts d'agrément. Et, même, faisant appel à l'avenir, M. Bain prévoit qu'« un jour viendra où l'on trouvera que c'est encore leur accorder une trop grande part dans l'éducation ». Le philosophe anglais n'est guère moins expressif quand, obligé d'avouer l'insuffisance des sciences positives à nous enseigner la vertu, il ne fait appel, pour apprendre la morale aux enfants, qu'à la crainte du code pénal, et, subsidiairement, à l'exemple, à l'usage, à l'expérience personnelle. Espérons que le jour où l'on tentera le réel essai d'une pareille éducation, aussi funeste qu'exclusive, n'est pas près de venir.

J. Bricout.

BAINVEL Jean-Vincent, né, en 1858, à Plougoumelen (Morbihan). Entré dans la Compagnie de Jésus en 1877, ordonné prêtre en 1889, professeur, depuis 1900, à l'Institut catholique de Paris et doyen de sa Faculté de Théologie.

Il faut citer, parmi ses principaux ouvrages : *Contresens bibliques des prédicateurs; La foi et l'acte de foi; Nature et surnaturel; La dévotion au Sacré-Cœur de Jésus; Le Saint Cœur de Marie; Vie intime du catholique; De Magisterio vivo et Traditione; De Scriptura Sacra; De vera religione et apologetica.* Plus récemment, en 1922, le P. Bainvel a écrit, pour la 10e édition des *Grâces d'oraison* du P. A. Poulain, une *Introduction* importante et remarquée. En 1922 encore, il publiait, en collaboration avec R. M. de la Broise, *Marie mère de grâce,* étude doctrinale précédée d'une *Introduction* par le cardinal Billot. Et voici que vient de paraître le *De Ecclesia Christi,* et que paraîtra bientôt, nous l'espérons, la *Théologie de saint Anselme.* — Le P. Bainvel collabore au *Dictionnaire de théologie,* au *Dictionnaire apologétique,* ainsi qu'à diverses revues, notamment les *Études* et la *Revue apologétique.*

Ses cours publiés ont tous pour objet les fondements de notre foi; mais la meilleure apologétique lui paraît être dans l'exposé, aussi clair et approfondi que possible, des sujets traités. Il use de procédés iréniques plutôt que polémiques, et il donne beaucoup à l'aspect historique des choses, ainsi qu'à leur aspect intime et pieux.

J. Bricout.

BAINVILLE Jacques est né à Paris en 1879. Après de brillantes études au lycée Henri IV, il entra

comme rédacteur à la *Revue des revues*, puis à la *Revue d'Action française* et à la *Gazette de France*. Il collabore aujourd'hui à l'*Action française*, où ses articles de politique étrangère sont universellement appréciés. D'ailleurs, il s'était préparé à cette délicate besogne par des études historiques de tout premier ordre : *Bismarck et la France; Histoire de deux peuples*, qui est un modèle d'exposition historique; *Histoire de trois générations; Louis II de Bavière; Le coup d'Agadir et la guerre d'Orient; Comment est née la Révolution russe; Les conséquences politiques de la paix;* enfin une *Histoire de France* d'une originalité et d'une profondeur extraordinaires, où, prenant texte des faits brièvement rappelés, il s'efforce de « dégager, avec le plus de clarté possible, les causes et les effets, » c'est-à-dire de « montrer comment les choses s'étaient produites, quelles conséquences en étaient résultées, pourquoi, à tel moment, telle décision avait été prise plutôt que telle autre. » Cette *Histoire de France*, parue cette année même 1924, a remporté un succès considérable et qui ne fait que grandir. On la considère à bon droit comme un chef-d'œuvre. M Jacques Bainville a publié également une étude sur les questions financières qui est un des meilleurs guides pratiques que nous ayons jusqu'ici : *Comment placer sa fortune*. Enfin il a fondé une revue qui tout de suite s'est classée aux premiers rangs, la *Revue universelle*, dont il est demeuré le directeur.

Léon Jules.

1. BAISER DE PAIX (Art). — L'usage du baiser échangé entre les fidèles pendant la messe se perdit de bonne heure. On le remplaça d'abord en donnant à chacun la patène à baiser; puis fut créé un objet spécial qui porte les noms de *paix*, ou *pax, baiser de paix, symbole de paix, osculatoire*, etc., et dont l'usage, qui fut généralement répandu pendant plusieurs siècles, tend à disparaître. On présente pourtant encore le baiser de paix à ceux qui vont à l'offrande dans certaines églises, notamment dans nos campagnes où sont conservées les vieilles traditions.

Le baiser de paix était à l'origine une tablette d'ivoire sculptée enchâssée dans une monture d'orfèvrerie et munie d'une tige ou d'une poignée à sa partie postérieure. On en fit, par la suite, des matières les plus divérses : or, argent, fer; puis l'objet tout entier fut en métal, la plaque étant généralement gravée ou émaillée, tandis que le cadre était ciselé, sculpté, orné de pierreries.

Les maîtres graveurs florentins exécutèrent de fort belles choses en ce genre : des paix d'argent niellé magnifiques que l'on attribue à Maso Finiguerra sont conservées au Bargello de Florence et au British Museum de Londres ; elles représentent le Couronnement de la Vierge, Jésus en croix, et une Vierge à l'Enfant entourée de saintes. Non moins belles sont les deux paix niellées de Francesco Francia, de Bologne, une Crucifixion et une Résurrection. Plusieurs églises de Bretagne possèdent des paix, dont le travail artistique est remarquable : à Saint-Martin de Morlaix, un de ces instruments en cuivre doré d'art français du XVI^e^ siècle, avec un Christ en croix entre la Vierge et saint Jean surmonté de la lune et du soleil, porte l'inscription : *à Donatien*. En Angleterre, plusieurs musées, églises ou chapelles ont des *pax* précieuses : le collège d'Oxford en reçut, en l'an 1460, qui étaient en verre; le South Kensington Museum en possède plusieurs en ivoire sculpté; une autre en émail champlevé exécuté à Limoges en 1340; une en bronze, avec la Vierge, de Sandro Botticelli, et des plaques enrichies de nielle et de filigrane d'argent; une en argent doré repoussé et plaques d'émail de Jean Limosin.

La collection du Louvre est riche de nombreux baisers de paix : plusieurs émaux peints représentant la Vierge sur son trône (de Pierre Reymond, XVI^e^ siècle); saint Jérome, du même peintre ou de son atelier; la Vierge debout avec deux saints et un donateur; la Vierge à l'Enfant dans un paysage, la Pitié sont œuvres des écoles d'émailleurs français à la même époque; un émail bleu semé de fleurettes et enchâssant une miniature du Christ en croix est de travail vénitien. D'autres présentent des peintures sous cristal, des sujets repoussés ou niellés dans l'argent ou le cuivre doré. Un *Ecce Homo*, un saint Léonard, sainte Véronique, etc., représentent les écoles italiennes du XV^e^ et du XVI^e^ siècles. Citons enfin un baiser de paix de l'ancien trésor de Saint-Denis, fait d'une plaque de lapis-lazuli sur les faces de laquelle étaient fixées les figures en or de la Vierge et de Notre-Seigneur.

Nos autres musées, particulièrement le musée de Cluny, possèdent de belles collections de ces instruments, dont l'origine ne remonte guère au delà du XII^e^ siècle et dépasse rarement le XVI^e^.

Carletta Dubac.

2. BAISER DE PAIX (liturgie). — Saint Paul, à la fin de plusieurs de ses épîtres, adresse aux fidèles cette invitation : « Baisez-vous les uns les autres du saint baiser. » Les premiers chrétiens suivirent cette invitation, et nous voyons, au milieu du II^e^ siècle, le baiser devenu un rite liturgique : saint Justin, dans sa première *Apologie*, 65, en marque la place après les prières, avant l'offrande.

Dans la plupart des liturgies, le baiser de paix garda cette place. Notamment dans la liturgie gallicane : le baiser s'y donnait après la lecture des diptyques et avant la grande prière eucharistique. Au baiser était jointe une oraison *ad pacem*. La huitième des messes connues sous le nom de messes de Mone, et qui présentent le plus pur type gallican, donne cette oraison *ad pacem*, en vers, comme toutes les prières de cette huitième messe de Mone :

necte fidem populis, pacem sere, pectora junge,
ut teneant animo quod blanda per oscula produnt.

« Assemble les peuples en la foi, sème la paix, joins les cœurs; afin que les âmes gardent ce qu'ils attestent par de doux baisers. » L'offrande suivait le baiser, conformément au précepte de l'Évangile, qui commande de se réconcilier avec son frère avant de présenter son offrande à l'autel.

Mais à Rome, de bonne heure, le rite du baiser de paix s'était déplacé. Innocent I^er^, au début du V^e^ siècle, dans sa lettre à Decentius d'Eugubium, considère que la seule place convenable du baiser est avant la communion, et atteste que tel est l'usage romain, qu'il croit évidemment primitif. Depuis lors, dans la liturgie romaine, le baiser de paix est resté uni à la communion. Grégoire le Grand, *Dialogues*, III, 36, raconte comment un de ses moines, Maximien, devenu évêque de Syracuse, se trouvait en péril de naufrage avec ses compagnons : « Alors ceux qui étaient sur le navire, troublés non plus par le voisinage de la mort, mais bien par sa présence et sa vision même, se donnèrent le baiser de paix, et reçurent le corps et le sang du Rédempteur, se recommandant à Dieu. »

Tous les fidèles se donnaient le baiser. Ce fut une des raisons de la séparation introduite dans les basiliques entre les hommes et les femmes, « car, dit Amalaire, le baiser mutuel ne se doit donner dans l'église qu'entre personnes chez qui il n'excitera pas de suggestion licencieuse. » *De ecclesiasticis officiis*, III, 32.

Dans Innocent III et même dans le *Rational* de Durand de Mende, il est encore question du baiser de paix comme se donnant entre tous les fidèles. Mais cet usage devait disparaître vers la fin du XIII^e^ siècle, sous l'influence des franciscains, assure Bona. Au

baiser véritable fut substitué, pour le peuple, le baiser de l'*osculatorium* ou instrument de paix, sorte de plaque de métal portant parfois l'image du crucifix. Ce dernier usage a lui-même à peu près complètement disparu. Seuls les clercs et les moines se donnent la paix, non plus par le baiser, mais par accolade. De ce rite si touchant, qu'il s'accomplît avant l'offrande ou avant la communion, on ne peut souhaiter qu'une chose : qu'à tous les chrétiens, à tous ceux surtout qui communient, il en reste du moins l'esprit.

P. Paris.

BAIUS ET BAIANISME. — Michel de Bay, en latin Baius, a attaché son nom à une série d'erreurs graves sur la grâce et l'ordre surnaturel.

I. Baius. — Né en 1513 dans le Hainaut belge, Baïus fut étudiant à l'Université de Louvain, docteur en 1550, titulaire de la chaire royale d'Écriture sainte (1552), en attendant de devenir doyen de la Faculté de Théologie (1570), chancelier (1575) et enfin conservateur de l'Université (1578). Dans l'intervalle, il prit part, comme théologien du roi d'Espagne, aux dernières sessions du concile de Trente (1563). En dehors de cette carrière académique, son histoire n'est autre que celle de ses idées.

Pour combattre les protestants sur leur propre terrain, Baïus voulait réagir contre la scolastique régnante au profit de l'Écriture et des Pères, en particulier de saint Augustin. A cette école, il en vint à se persuader que la théologie catholique versait dans le pélagianisme et qu'il fallait restaurer la véritable doctrine sur la grâce et le libre arbitre. Ses idées furent l'objet de vives discussions dans les milieux universitaires. Une première censure portée par la Sorbonne, le 27 juin 1560, contre quatorze de ses propositions ne fit qu'envenimer le mal. Ce fut bien pire quand Baïus (1564-1566) commença la publication de ses opuscules sur les points contestés. Le Saint-Siège en fut saisi et saint Pie V, en date du 1er octobre 1567, condamna soixante-dix-neuf points des nouvelles doctrines, censure renouvelée par Grégoire XIII le 29 janvier 1579.

Toute l'Université souscrivit à ces condamnations. Cependant Baïus, qui n'était pas nommé dans les actes pontificaux, essaya par des apologies successives de défendre ou expliquer ses positions personnelles. Le 24 mars 1580, il finit par signer une rétractation complète et mourut dans la paix de l'Église le 16 septembre 1589. Mais sa doctrine lui survécut à Louvain, où Jansénius allait bientôt la retrouver.

II. Le baianisme. — A la base du système de Baïus se trouve une sorte d'optimisme philosophique en vertu duquel Dieu devait créer l'homme avec le maximum de perfection. Il s'ensuit que tous les dons du premier homme étaient dus à l'intégrité de son état primitif et ne constituaient pas un privilège surnaturel, prop. 21 et 26; que Dieu n'aurait pas pu créer l'homme tel qu'il est aujourd'hui, prop. 55, 78, 79 : la conception contraire est taxée de pélagienne, prop. 22-24. Dans cet état, les œuvres de l'homme lui auraient mérité de plein droit la vie bienheureuse, prop. 2, 4, 6, 11.

La chute fut un désastre pour notre nature : il n'y a plus pour elle de véritable liberté, prop. 39, 41, 66, et le libre arbitre ne peut que commettre le mal, prop. 27, 28. Aussi « toutes les œuvres des infidèles sont-elles des péchés, » prop. 25, 68. Les chrétiens eux-mêmes sont soumis « à la cupidité qui les domine, » prop. 40, et il peut y avoir des préceptes impossibles, prop. 54. En elle-même la concupiscence est « une vraie désobéissance à la loi, » prop. 50, 51, 54, et elle devient un péché chez celui qui perd la grâce du baptême, prop. 74. Aucun bien naturel, aucun amour de Dieu surtout n'est concevable sous peine de pélagianisme, prop. 29, 30, 34, 36, 38, 65. Et comme « le volontaire n'entre pas dans la notion de péché, » prop. 46, 67, que l'obéissance à la loi requiert la charité parfaite, prop. 16, ce pessimisme théorique aboutit au rigorisme le plus dur.

A ce mal le remède est parcimonieusement mesuré. Car la justification n'est que l'obéissance à la loi sans régénération intérieure, prop. 42, 69; la charité parfaite peut exister sans la rémission des péchés, prop. 31-33, 70; l'absolution du prêtre remet seulement au pénitent la peine de ses fautes, prop. 56-58, et nos œuvres satisfactoires ne nous méritent pas proprement la rémission de la peine temporelle, prop. 10, 59, 60, 77.

Ces diverses propositions furent réprouvées « comme hérétiques, erronées, suspectes, téméraires, scandaleuses et offensives des oreilles pies, » sans que l'Église ait davantage précisé l'erreur de chacune. Il est clair que Baïus tendait la main au protestantisme et frayait la voie où devait s'avancer Jansénius.

Bulles *Ex omnibus afflictionibus* de saint Pie V et *Provisionis nostræ* de Grégoire XIII; Denzinger-Bannwart, *Enchiridion*, n. 1001-1080; X. Le Bachelet, art. *Baïus*, dans *Dictionnaire de théologie catholique*, t. II, col. 38-111.

J. Rivière.

BALBINE (lat. *Balbina*). — D'après la Passion de saint Alexandre, Balbine, fille de Quirin, tribun des soldats sous l'empereur Adrien, fut guérie miraculeusement par le contact d'un instrument de supplice qui avait servi à torturer l'évêque de Rome, nommé Alexandre. Toute la maison de Quirin se convertit à la suite de ce miracle. Le comte Aurélien fit arrêter aussitôt les nouveaux chrétiens. Balbine et Quirin son père furent décapités. On leur donna la sépulture dans le cimetière de Prétextat, sur la voie Appienne (vers 120 ou 130).

J.-B. de Rossi croit avoir retrouvé leur tombeau dans la grande grotte, antérieure à l'an 162. Leurs reliques sont actuellement sous l'autel majeur de l'ancienne église de Sainte-Balbine, près des thermes de Caracalla. Il est fait mention de cette église stationnale dès le temps de saint Grégoire le Grand.

J. Baudot.

BALDAQUIN. — Le baldaquin est une sorte de dais soutenu par des colonnes ou suspendu à une voûte. Les vastes catacombes de Malte et de la Sicile présentent, au-dessus des sarcophages creusés dans le sol, des baldaquins dont le rôle fut très probablement de fournir un point d'appui à la voûte et qui font corps avec celle-ci en même temps qu'avec le tombeau.

Dans les églises, on établit au-dessus des principaux autels des baldaquins qui sont un rappel du ciborium des premiers chrétiens. Avant la Révolution, l'église du Dôme des Invalides en possédait un magnifique, œuvre de Guillaume Coustou et de Van Clève. Détruit et fondu à cette époque, ce baldaquin est remplacé par une œuvre moderne qui ne le vaut pas. Le trône de l'église supérieure d'Assise, attribué parfois à Duccio, se dresse sous un baldaquin ogival orné de crabes et reposant sur des colonnes; le dossier est également en ogive; deux lions servent de bras et l'on voit, au-dessous, sur le rebord, les figures en relief d'un lion, d'un griffon et d'un basilic avec une inscription latine.

Le plus célèbre baldaquin est celui que le Bernin exécuta en bronze pour Saint-Pierre de Rome. Quatre colonnes torses composites soutiennent un entablement et sont surmontées de quatre grands anges. De l'entablement partent des volutes qui se réunissent à la partie supérieure pour porter le globe surmonté de la croix. Le tout a près de cinquante mètres de hauteur. L'énorme quantité de bronze nécessaire à une telle œuvre a été prise à la voûte et au portique du Panthéon de Rome.

Nous ne parlerons pas ici des baldaquins établis par les arts industriels pour les décorations d'intérieurs : tout le monde connaît des lits qui en sont pourvus dans la plupart de nos musées. Le Louvre, Cluny, Fontainebleau, etc., en possèdent; la chambre Louis XIII installée au musée de Nemours en contient un aussi.

Carletta DUBAC.

BALLERINI. — Antoine Ballerini (1805-1881), jésuite italien, enseigna la théologie morale au Collège romain. La dix-septième édition du *Compendium theologiæ moralis* du jésuite français Gury parut avec des additions de Ballerini, qui en accrurent encore l'autorité. Ballerini se sépare parfois de saint Alphonse de Liguori. Au moment où il s'agissait de conférer à celui-ci le titre de docteur de l'Église, les objections du jésuite furent examinées devant la S. C. des Rites. Il s'ensuivit un débat assez vif avec les rédemptoristes. Saint Alphonse fut proclamé docteur de l'Église; mais on n'en doit pas conclure que Ballerini n'a jamais raison quand il soutient une opinion différente de la sienne.

J. BRICOUT.

BALMÈS (Jaime), né en 1810, dans la petite ville de Vich, en Catalogne, vécut d'abord dans la solitude, tout entier consacré à sa formation religieuse et intellectuelle, au séminaire de Vich, puis à l'Université de Cervera. A trente ans, ce jeune prêtre allait étonner le monde par le nombre et la valeur de ses ouvrages.

C'est, en effet, en 1840 qu'il commença à attirer l'attention par deux brochures. La première avait pour titre : *Observations sociales, politiques et économiques sur les biens du clergé*, et la seconde : *Considérations politiques sur la situation de l'Espagne*. Leur opportunité était exceptionnelle dans un temps de révolution. L'élévation peu ordinaire du langage la mit encore davantage en relief. Un an plus tard, parut en trois volumes son célèbre ouvrage : *Le protestantisme comparé au catholicisme*, qui fut traduit en plusieurs langues. Balmès y établit contre Guizot que la « civilisation en Europe » ne date pas du protestantisme, cause, au contraire, de plus d'une dégénérescence. Entre temps, Balmès écrit dans plusieurs revues, la *Civilisation*, la *Société* : c'est dans cette dernière qu'il fait paraître ses *Lettres à un sceptique en matière de religion :* réunies plus tard en un volume, elles contiennent une des plus fortes apologies de la religion chrétienne. Mais sa pensée profonde, comme aussi le travail de ses dernières années, se portait sur les grandes questions relatives à l'homme, à l'univers et à Dieu. Il les étudie avec méthode, comme le fait pressentir le *Criterium*, publié en 1845 et traduit en français sous le titre : *Art d'arriver au vrai*. L'année suivante, en 1846, paraissaient les trois volumes de spéculation métaphysique qu'il intitule : *Philosophie fondamentale*, parce qu'ils examinaient les questions fondamentales de la philosophie. Un peu plus tard, il condense ses idées à l'usage des écoles dans une série de traités : la *Logique*, la *Métaphysique* (cinq parties), l'*Éthique* et l'*Histoire de la philosophie*, auxquels il donne le titre de *Philosophie élémentaire*. Et, déjà, après huit années d'apostolat intellectuel et d'une activité prodigieuse, Balmès meurt en 1848, âgé de trente-huit ans.

Parmi les penseurs chrétiens de la première moitié du XIX^e^ siècle, « Balmès demeure sans contredit au premier rang. » Lettre de Mgr Dupanloup au traducteur de la *Philosophie fondamentale*, 1852. Sociologue averti, il a combattu, avec une parfaite conscience des besoins contemporains, les erreurs révolutionnaires qui envahissaient sa patrie, les théories sociales de Hobbes, de Grotius, de Puffendorf, de Rousseau, de Mariana. Apologiste éclairé, il défend l'Église catholique avec toute la vivacité de sa foi, l'Église d'Espagne avec l'ardeur de son patriotisme. Polémiste d'une logique inflexible, il démasque le sensualisme de Locke, le criticisme de Kant, de Fichte et de Schelling, le panthéisme de Hegel et de Krause, le venin caché dans les théories de Berkeley, de Hume et de Pascal, dans celles de Descartes, de Malebranche et de Leibnitz, de Clarke et de Newton, de Vico et de Lamennais.

Comme philosophe, enfin, Balmès est un éclectique chrétien, il n'a pas l'originalité d'un inventeur de système. C'est la philosophie chrétienne conservée dans la Péninsule par Roselli, Alvarada, Zabellos et Almeida, qu'il prend pour base de ses spéculations. Il est thomiste d'esprit et de cœur, et fait même un éloge pompeux de saint Thomas. Mais son éclectisme l'éloigne de l'Ange de l'École sur des points importants et le pousse vers d'autres doctrines. D'une part, en effet, il n'admet ni la distinction réelle entre l'essence et l'existence des êtres contingents, ni la théorie de l'abstraction, de l'intellect-agent et des espèces intelligibles; il nie la connaissance directe des êtres matériels, la certitude immédiate de l'existence du monde; il n'a pas d'idée arrêtée sur les rapports de la substance et des accidents et il incline à penser que l'âme des bêtes est créée par Dieu et douée d'une certaine immortalité. D'autre part, sa méthode générale est le psychologisme cartésien; il a des préférences pour le dynamisme de Leibniz; en plaçant à la base de la certitude une espèce d'instinct intellectuel, il se range du côté de l'école écossaise. On voit si le *Dictionnaire des sciences philosophiques* a raison, après avoir accusé la scolastique de sensualisme, de dire que Balmès n'a pour elle qu'une « admiration de parti pris ». (Franck, *Dict.*, p. 149.)

M. de Blanche-Raffin, *Balmès, sa vie et ses ouvrages*, Paris, 1860; *Revue néo-scolastique*, 1910, p. 543-572.

D. BARBEDETTE.

BALZAC (Honoré de) naquit à Tours le 20 mai 1799. Entre un père excentrique, hâbleur, égoïste et une mère qui était « un orage perpétuel », il passa une enfance assez malheureuse, d'autant qu'aucune consolation religieuse ne lui fut donnée. M. et Mme Balzac — ou de Balzac — étaient voltairiens. Ils le mirent cependant en pension au collège des oratoriens à Vendôme, où il se distingua par sa paresse insouciante. Ses parents le ramenèrent avec eux à Paris au mois d'avril 1813. Il termina vaille que vaille ses études à la pension Lepitre, suivit des cours en Sorbonne et entra comme clerc dans l'étude d'un avoué, puis chez un notaire. Au bout de trois ans, il envoya promener la basoche et déclara qu'il ferait de la littérature. Il lui semblait que c'était là le meilleur moyen de réaliser les rêves de gloire, de richesse, de plaisirs qu'il caressait éperdûment. Ses parents lui donnèrent deux ans pour travailler à sa guise et se faire une situation dans les lettres. Il travailla beaucoup, dans une gêne voisine de la misère, mais ne produisit qu'un drame informe, *Cromwell*. Sans se décourager, il se remit au travail, et cette fois essaya du roman. De 1822 à 1825, il publia, sous les pseudonymes de Lord Rhoone, A. de Viellerglé et Horace de Saint-Aubin, une dizaine de romans qui n'ont aucune valeur littéraire et attaquent violemment la religion et la morale. A ce moment, H. Balzac était voltairien comme ses parents. Vers 1824, ses opinions se modifièrent sensiblement, peut-être sous l'influence de Mme de Berny qu'il connut alors. Il se déclara catholique et royaliste, et ne devait plus changer d'idées. Ce changement dans ses convictions n'avait aucunement influé sur sa conduite et ses projets. Il rêvait toujours de gloire, de richesse et de belles amours. Pour réaliser ces rêves, il voulut se faire imprimeur en même temps que romancier et

de la sorte doubler ses profits. Ce fut la faillite qu'il trouva, la faillite qui le laissa sans un sou vaillant avec une centaine de mille francs de dettes. Assagi pour un temps, Balzac revint à la littérature et publia, en 1827, *Les Chouans*, qui est le premier de ses grands romans et n'eut cependant qu'un succès d'estime, puis, en 1829, un ramas de polissonneries sentencieuses, la *Physiologie du mariage;* des nouvelles, *Gloire et Malheur, El Verdugo, La Maison du-chat-qui-pelote, Le bal de Sceaux*, qui le mirent en vedette, et enfin, en 1830, *La Peau de chagrin*, qui le rendit tout à fait célèbre.

De 1830 à 1847 se succédèrent sans interruption les grands romans qui lui assurent la première place parmi les maîtres du genre : *La Muse du département, Le Curé de Tours, Louis Lambert, Le Médecin de Campagne, Eugénie Grandet, La Recherche de l'absolu, Le Père Goriot, Le Contrat de Mariage, Le Lys dans la vallée, Les Illusions perdues, Les Employés, César Birotteau, Le Curé de Village, Une ténébreuse affaire, La Rabouilleuse, Ursule Mirouet, Le cousin Pons, La Vieille fille, Les Paysans, La cousine Bette, Splendeurs et misères des courtisanes, La Dernière incarnation de Vautrin*, etc., en tout 97 ouvrages, qu'il a groupés sous le titre générique de *Comédie humaine* et répartis en *Scènes de la vie privée, Scènes de la vie de province, Scènes de la vie parisienne, Scènes de la vie politique, Scènes de la vie campagnarde.*

Entre temps, Balzac essayait du théâtre, qui ne lui apportait que des échecs (*Vautrin, Les ressources de Quinola*) et montait des affaires industrielles et commerciales qui ne lui réussissaient pas mieux. En 1850, après une attente de dix-sept ans, quelques mois avant de mourir, il épousait enfin la comtesse Hanska que la lecture de ses romans avait séduite. Il mourut chrétiennement le 20 août 1850.

Si Balzac fut chrétien dans sa mort et dans ses professions de foi, il ne le fut guère, il faut l'avouer, — et sa *Correspondance* l'avoue, — dans la conduite de sa vie et moins encore dans ses romans. « Balzac, dit M. André Bellessort, a sa religion particulière; il est hérétique au plein sens du mot; mais comme il admire dans le christianisme, sous sa forme catholique, « un système complet d'opposition aux tendances dépravées de l'homme et le plus grand élément de l'ordre social, » il le défend, persuadé que « moins il y croit, plus il a d'autorité pour le défendre. » On comprend sa pensée : il ne le défend pas par sentiment — *assentiment* serait plus juste — sous l'impulsion de la foi; il ne se fonde que sur les données de l'expérience. La vérité du catholicisme lui apparaît comme une vérité politique et non divine. Balzac n'est pas un apôtre; c'est un empirique. » Et, ajouterai-je, un empirique qui fait tout son possible pour augmenter le mal et répandre la contagion. Car Balzac est immoral, profondément immoral. Je sais bien que Brunetière l'a défendu contre ce reproche : il n'est immoral, disait-il, « que comme l'expérience ou la vie même. » Révérence parler, cela n'a aucun sens, car si l'expérience ou la vie n'ont, prises en elles-mêmes, aucune moralité, au moins elles en acquièrent une dans ceux qui expérimentent et qui vivent, et dans la manière dont ils présentent leurs expériences et leur vie. Or Balzac présente ses expériences sous un jour très faux et fait vivre à ses personnages une vie singulièrement scandaleuse. Je n'insiste pas sur ce dernier chapitre parce qu'il faudrait évoquer trop de scènes scabreuses, trop d'aventures sensuelles et de pages libidineuses, mais qu'on veuille bien remarquer ce qu'a très fortement établi Taine sur le parti pris de Balzac à l'endroit du monde et de la vie. Pour Balzac, l'homme qui compte et qui réussit est celui qui a des passions violentes, ou plus exactement qui ne vit que pour assouvir une passion : la passion de l'argent, Gobseck, Grandet; la luxure, le baron Hulot; l'amour paternel, le père Goriot; la vengeance, la cousine Bette; l'ambition ou la vanité, Vautrin, César Birotteau, etc. C'est en plein la glorification des passions et, en même temps, la fatalisme des passions, deux théories aussi funestes l'une que l'autre. Il y a mieux encore; régulièrement, chez Balzac, les honnêtes gens font triste figure et sont présentés comme des imbéciles dont on se moque et que l'on dupe à plaisir. Les coquins au contraire ont tous de l'intelligence, du savoir-faire, de l'audace, ils pratiquent à merveille l'art de manier les affaires et les hommes, ils sont gens de ressource et savent se tirer d'un mauvais pas. Qu'on le veuille ou non, c'est à eux que va toute la sympathie du lecteur et cela, évidemment, au grand détriment de la vertu. On l'a bien vu quand la mode exigea que « l'on prît le nom des principaux personnages de Balzac et que l'on jouât leur jeu » (Sainte-Beuve). Si la seconde moitié du XIX^e^ siècle a vu et si le début du XX^e^ siècle voit les hommes d'affaires véreux se multiplier, les escroqueries et les bluffs devenir à la mode, les passions se donner libre carrière, les vices s'afficher sans honte et la morale publique s'affaisser, c'est bien à Balzac qu'on le doit. On l'a loué parfois d'avoir prévu la dépravation de nos mœurs actuelles; il convient plus justement de le rendre responsable de cette dépravation. Aussi ne faut-il pas s'étonner que l'*Index* ait prohibé toutes ses œuvres, *omnes fabulæ amatoriæ*. De bons auteurs estiment que l'on peut excepter de cette condamnation quelques romans à peu près chastes : *César Birotteau, La recherche de l'absolu, Pierrette, Le Médecin de campagne, Le Curé de village, L'illustre Gaudissart, Eugénie Grandet, Ursule Mirouet, Les Chouans, La Vendetta, Le cousin Pons*. Peut-être...

En tout cas, il y a pour les littérateurs une raison sérieuse de lire et d'étudier Balzac, — mais pour eux seuls. Balzac, en effet, est un des maîtres sinon le maître du roman. Nul ne sait comme lui camper un personnage, lui créer un état civil, le placer dans le milieu qui lui convient, le faire parler et agir selon son caractère et sa situation, lui donner la vie enfin. Ses romans débordent de vie et c'est pour cela qu'ils enfièvrent et qu'ils séduisent.

Quant à son style, on l'a jugé très diversement. Sainte-Beuve s'en moquait un peu. Taine ne le prisait qu'à demi. Par contre Brunetière et M. André Bellessort jugent qu'il a précisément le style qui convient à son œuvre. « Rien n'est plus facile, dit ce dernier, que de prouver qu'il écrit mal : les exemples de mauvais goût, d'impropriétés, d'images incohérentes, d'expressions pédantesques, de grâces éléphantines, de pathos, de cacophonie abondent dans son œuvre, sans compter les lapsus et les contradictions. Il est aussi facile de prouver, et par autant d'exemples, qu'il écrit bien, qu'il a d'admirables trouvailles de mots, des formules saisissantes, des descriptions... » En tout cas, il est évident que Balzac est loin de la perfection et que si ce fut un homme de génie, — ce que j'admets volontiers, — ce fut un génie incomplet et dévoyé.

Léon Jules.

BANC D'ŒUVRE. — Le nom de maître d'œuvre désignait au Moyen Age l'artiste à qui incombait la direction des travaux d'un édifice, soit pour la construction et la décoration, soit pour la conservation des bâtiments. Ce nom fut, dans son sens particulier, remplacé par celui d'architecte; mais on prit l'habitude de le donner aux fabriciens chargés de veiller à la réparation et à l'entretien des églises; et le banc spécial qui leur fut réservé reçut naturellement la dénomination de *banc des maîtres de l'œuvre*, ou *banc d'œuvre*.

L'édit rendu en août 1645 pour réformer la commu-

nauté des huchiers parisiens mentionne parmi les meubles que fabriquaient ceux-ci les bancs d'œuvre pour les églises. L'art décoratif y suit la même évolution que dans les autres sièges d'église et nous l'étudierons particulièrement avec les stalles. Notons cependant le banc d'œuvre exécuté pour Saint-Germain-l'Auxerrois d'après les dessins de Lebrun par le menuisier François Mercier, surmonté d'un baldaquin soutenu par deux anges et appuyé sur des colonnes accouplées; celui de l'église Saint-Eustache fut sculpté par Pierre Lepautre sur les dessins de l'architecte Cartaud. Ces deux œuvres sont du temps de Louis XIV.

Le décret du 30 décembre 1809 réservait aux membres du conseil de fabrique et aux deux marguilliers d'honneur, choisis parmi les fonctionnaires publics domiciliés sur la paroisse, le banc d'œuvre, ordinairement placé devant la chaire. Le curé ou le desservant y occupe la place d'honneur quand il vient assister à la prédication.

Carletta Dubac

BAÑEZ Dominique. — I. L'étudiant et le professeur. — Né le 28 février 1528, à Médina del Campo (Vieille-Castille), Dominique Bañez arrivait, en 1543, et déjà frotté de latin, à l'Université de Salamanque : il avait quinze ans. Il y parcourut, sous d'excellents maîtres, le cycle des arts libéraux. Puis, donnant libre cours à un désir conçu dès l'adolescence et stimulé par la divine miséricorde, il entrait, en 1546, au couvent dominicain de Saint-Étienne, en cette ville. L'année suivante, il faisait profession. Après avoir, de 1547 à 1548, recommencé son cours d'arts libéraux, toujours, c'est encore lui qui nous l'apprend, sous les meilleurs maîtres et avec de remarquables condisciples, entre autres, Barthélemy de Médina, il aborda la sacrée théologie (1548-1551). Ses nouveaux maîtres, un Melchior Cano (1548-1551), un Pierre de Sotomayor (1550-1551) et un Diego de Chaves (1551), *in docendi methodo præ cæteris mirabili perspicuitate, dexteritateque pollebant.* Bañez, *Commentaire de la Iª pars de l'angélique docteur, prologue.* Entre 1551 et 1561, nous le trouvons, à Salamanque, professeur de philosophie (1551-1552), puis des arts libéraux; enfin, promu maître des étudiants, il leur commenta, pendant cinq ans, la *Somme théologique.* Entre temps, il suppléait à l'Université des maîtres absents ou malades. Suivent de longues années de professorat : d'abord, à Alcala, au collège dominicain érigé en Université (1561-1566), puis à l'Université même. Retour probable à Salamanque (1572-1573). De 1573 à 1577, il donne, à Valladolid, aux professeurs en herbe de l'ordre, un cours supérieur. Il devient prieur à Toro, et obtient au concours, à Salamanque, la chaire dite de Durand d'où venait de descendre Barthélemy de Médina, promu à celle de prime (1577-1580). En 1580, mort de Médina et élévation de Bañez à la chaire de prime pour de longues années. Le 22 octobre 1604, Bañez mourait plein d'années et de labeur, saturé d'ardentes polémiques et auteur d'un système de théologie qui porterait son nom.

Sur les œuvres théologiques de Bañez : P. Mandonnet, *Bañez*, dans le *Dict. de théol. cath.*, t. II, col. 141 sq. Signalons, outre le *Commentaire* d'une bonne partie de la Somme, son *Apologia fratrum prædicatorum...* (contre Molina), en 1595.

II. Le directeur de sainte Thérèse. — Entre 1562 et 1582, notre théologien fut confesseur ou directeur spirituel de la grande sainte Thérèse. Il semble bien qu'elle l'ait préféré à tous les autres. Voir Mandonnet, *loc. cit.*, et *Santa Theresa y el P. Banez*, por el R. P. fray Paulino Alvarez, Madrid, 1882, p. 95-117. En mai 1574, Thérèse, dans une de ses lettres au R. P. Bañez, écrivait : « Il ne faut point s'étonner de tout ce qu'on peut accomplir pour Dieu, quand l'affection que j'ai pour le P. Dominique est capable de me faire trouver bien ce qu'il trouve bien, et vouloir ce qu'il veut. Je ne sais jusqu'où ira cet enchantement. » Et dans sa relation de 1575 : « Le Père maître D. Bañez... m'a confessée six ans, et j'ai toujours continué mes relations avec lui par lettre, chaque fois qu'il s'est présenté quelque difficulté... C'est avec lui que j'ai traité le plus longtemps et traite encore des affaires de mon âme. » Bañez n'avait point encore publié ses ouvrages de théologie et de polémique.

III. Bañez et la *Concordia* de Molina. — Nous aimerions à passer complètement sous silence les multiples démarches de Bañez relatives à la *Concordia* de Molina. Mais l'histoire est là. Dans son grand ouvrage sur François Suarez, t. I, p. 349-478, le P. de Scoraille nous fait le récit détaillé, lucide et entièrement loyal de la controverse *De auxiliis.* D'une plume sereine et documents en mains, il nous dit par quels moyens Bañez, après avoir vainement tenté d'empêcher la *Concordia* de naître, s'acharna à l' « empêcher de vivre, » p. 369. Les intentions du célèbre théologien dominicain ne sont point en cause, nous les supposons excellentes. Nous lui accordons volontiers aussi, sans lésiner, les circonstances atténuantes de temps et de lieu, et qu'il y eut, dans le camp adverse, plus d'un excès de langue ou de plume. Cependant le jugement modéré du P. Erhle, aujourd'hui cardinal, s'impose absolument : « Bañez supportait difficilement la contradiction; on s'en aperçut non seulement dans sa lutte violente et injuste contre Molina, mais aussi dans ses disputes avec ses propres frères en religion. Chez lui, comme chez Cano, était resté, à côté de saintes habitudes, un peu de cette fière nature espagnole, qui, dans ces querelles d'école, se montrait d'autant plus aisément que Bañez semblait faire siens les intérêts de Dieu, de l'Église et de saint Thomas. » *Der Katholik*, avril 1885.

IV. Le commentateur de saint Thomas; le théologien de la grace et du libre arbitre. — Bañez est un des tout meilleurs commentateurs de saint Thomas. Sa dialectique nette et ferme, sa conception originale et vive le rendent singulièrement intéressant. Tant qu'il se borne à faire saillir la pensée du docteur médiéval, il est simplement excellent. On s'en rendra aisément compte, pour peu qu'on veuille le pratiquer. Nous l'avons, pour notre part, suivi avec un intérêt soutenu, principalement dans son *Commentaire* des soixante-quatre premières questions de la *Somme théologique. Scholastica commentaria in primam partem angelici doctoris D. Thomæ usque ad sexagesimam quartam quæstionem complectentia*, in-folio, Salamanque, 1584. S'il avait pu se dispenser de tirer de son cru cette trop fameuse théorie des *décrets prédéterminants* et de la *prédétermination physique*, moins de bruit se serait fait autour de son nom et sa gloire en eût été plus pure. Ce n'est pas que les qualités de l'auteur ne s'y rencontrent, mais sa pensée n'y est plus soutenue par celle du maître, Thomas d'Aquin. Bañez développe sa théorie, à l'occasion de son Commentaire de la *Somme*, surtout des questions XIV, XIX, XXI, XXIII. Dans son étude de l'art. 13 de la question XIV, il expose, en la prenant à son compte, la très juste doctrine de saint Thomas, d'après laquelle Dieu voit tous les futurs libres comme présents à son éternité infiniment embrassante. Saint Thomas s'en tient là et omet, du moins dans cet article, de rechercher à la lumière de quelle science Dieu a librement porté le décret de création. Molina, plus tard, comblera cette lacune, en établissant le *fait* de la *science moyenne* et du concours simultané. Voir Molina. Bañez, lui, rejette cette science illuminatrice du libre décret

créateur, et fait poser à Dieu un décret déterminant d'avance et absolument tout l'avenir des créatures, même leurs actes libres. Et, dans ce décret qui ne saurait, en rien, être frustré de son effet, Dieu voit avec certitude tout l'avenir de toutes les volontés libres. Mais ces dernières pourraient toujours se soustraire au décret, si leur liberté pouvait, le temps venu, passer à l'acte par *auto-détermination*. Aussi ne le pourront-elles pas et l'acte *dit* libre sera-t-il déclenché en elles par la fameuse *prédétermination physique*. Celle-ci posée, tel acte s'ensuivra nécessairement; refusée, tel acte ne pourra avoir lieu. *Sed... licet causæ contingentes prout subduntur determinationi primæ causæ sint determinatæ, et completæ ad operandum in sensu composito, tamen simpliciter et in sensu diviso contingentes manent, et indeterminatæ et incompletæ,et ex consequenti eorum effectus simpliciter sunt appellandi futura contingentia...* Col. 647. Ce qui revient à dire : Si les causes *dites* libres n'étaient pas soumises à l'influence déterminante de la Cause première, elles seraient effectivement libres; il faut donc dénommer libres leurs actes.

N'est-ce pas là une pure échappatoire verbale et la substitution d'une liberté *hypothétique et nominale* à la liberté réelle ? Les molinistes l'ont toujours pensé et c'est pour cela que, malgré l'impossibilité où ils se trouvent, de donner une théorie pleinement satisfaisante de la *science moyenne*, ils s'y tiennent néanmoins avec une salutaire fermeté. Quelques auteurs prétendent bien qu'entre Charybde et Scylla, entendons entre Bañez et Molina, il y a une voie sûre et antique, mais tant qu'ils ne l'auront pas montrée, bañéziens et molinistes, il n'y a aucun mérite à le prédire, resteront sur leurs positions respectives.

Blaise Romeyer.

BANQUES. — Nous n'avons pas à faire ici l'histoire de cette institution et des développements qu'elle a pris au cours des siècles, depuis l'économie urbaine jusqu'à l'économie capitaliste de nos jours. Le but de ce *Dictionnaire pratique* nous trace nettement notre ligne de conduite : exposer le plus clairement possible les services que peut rendre la banque, laissant à des ouvrages spéciaux le soin de décrire son mécanisme complexe et parfois mystérieux.

I. — Le régime des grandes entreprises modernes, exigeant des capitaux de plus en plus considérables, devait amener un développement parallèle dans le fonctionnement des banques.

Les banques ont, en effet, pour mission de recueillir, de drainer tous les capitaux disponibles, puis de les faire servir à la production ou à l'échange. « C'est une pompe à la fois aspirante et foulante, » a-t-on dit avec raison. Les banques servent d'intermédiaires entre ceux qui possèdent des capitaux inactifs et ceux qui désirent les employer.

Mais là aussi deux grandes lois naturelles ont agi, la loi de la division du travail et la loi de concentration. La loi de la division du travail a amené la création de banques d'émission, de banques d'escompte, de banques de dépôts et de virements, de banques industrielles, mobilières, coloniales, populaires, rurales, etc. La loi de concentration, en sens inverse, exerce de plus en plus son influence en matière financière comme en matière industrielle et commerciale. Elle a atténué beaucoup la loi de la division du travail, mais surtout elle a créé la haute banque avec toute l'ampleur de ses services, et aussi avec tous ses risques, ses périls et ses abus.

Quant à la Bourse, elle est le marché public où doivent être négociés les effets publics, valeurs mobilières, rentes françaises et étrangères.

Ceci posé, voyons les services rendus par les banques.

1° Elles reçoivent des dépôts d'argent remboursables à vue ou à échéance déterminée. Avant guerre, ces dépôts étaient, en France, de cinq à six milliards de francs. Ils ont plus que triplé depuis.

2° Elles opèrent pour le compte de leurs déposants leurs encaissements et leurs paiements. Il suffit d'avoir un compte courant chez un banquier pour payer ses dettes sans emploi de numéraire. Les règlements par chèque tendent à se généraliser. Le débiteur détache un chèque de son carnet, inscrit le nom de son créancier, la somme à payer, la date en toutes lettres, et signe. Comme garantie, il peut faire usage du chèque barré, c'est-à-dire portant deux barres parallèles au recto. Un tel chèque ne peut être payé qu'à un banquier, et non au premier venu qui l'aurait trouvé ou volé.

3° Elles paient par anticipation le montant d'un effet non encore reçu, sous déduction d'une somme convenue pour intérêt : c'est ce qu'on appelle l'escompte des effets de commerce, lettres de change, billets à ordre.

4° Elles font des avances sur titres ou sur marchandises.

5° Elles font des avances en compte courant, soit à découvert, soit en exigeant des garanties, mais généralement à la clientèle industrielle ou commerciale.

6° Elles font du crédit hypothécaire pour l'acquisition de la propriété foncière, domaine rural, champ, etc.

7° Elles font de la commandite industrielle en avançant les capitaux nécessaires.

8° Elles font le commerce des monnaies étrangères ou change.

9° Elles font le commerce des valeurs mobilières, et c'est même une de leurs fonctions principales. La guerre et l'après-guerre ont accru énormément les émissions de titres. Les rentes de divers types émises depuis 1915 forment un capital nominal de 96 milliards de francs. Ici les banques, ou jouent le rôle de simples commissionnaires, ou prennent en bloc l'emprunt émis par l'État ou par une société.

10° Elles offrent même au public des coffres-forts où l'on met ses papiers d'affaires, papiers de famille, bijoux, etc. Ainsi, dit M. Truchy, professeur à la Faculté de droit de Paris, « les banques modernes, avec leurs aménagements perfectionnés, sont comme d'immmenses serres où sont rassemblés ces titres multicolores, fonds d'État, obligations, actions, qui constituent des droits à des rentes, intérêts, dividendes, et où sont abrités bien des secrets qui touchent aux relations d'affaires, de famille, de fortune. »

Tels sont les principaux services que rendent les banques.

Nous avons fait une allusion plus haut à la loi de concentration qui s'était affirmée dans l'organisation bancaire. En France, la concentration s'est faite par la création de succursales ou agences. Les trois principales sociétés de crédit ont ensemble plus de mille cinq cents agences qui ont ainsi refoulé les anciennes banques locales. Celles-ci pourtant, surtout dans les régions du Nord et de l'Est, se sont heureusement groupées et sont devenues des banques régionales parfois très puissantes. En Angleterre, la concentration s'est faite par une autre méthode. Les banques anglaises ont procédé par amalgamation.

II. — Il nous reste à apprécier l'activité des banques. Leurs opérations de crédit et de caisse sont évidemment légitimes, car tout service mérite salaire. Mais certaines banques ont trompé la confiance de leurs clients par des manœuvres qui confinent à la fraude : recommandation de valeurs véreuses, émission de titres dont on garde la plus grande partie afin de les

faire monter, spéculations, promesse d'intérêts ou d dividendes exagérés qu'on sert un certain temps pour disparaître bientôt après.

« Il existe... surtout à Paris, disait M. Pourquery de Boisserin (Chambre des Députés, séance du 11 mars 1913), nombre de banquiers qui organisent de véritables entreprises d'escroquerie; ils viennent on ne sait d'où; fortune faite, ils repartent. Ils portent pour la plupart des noms fort étrangers qui souvent ne sont pas les leurs. S'ils échouent dans leurs entreprises, ils changent de quartier, de nom et d'enseigne. S'ils sont déclarés en faillite ou poursuivis, le procureur de la République est paralysé par l'impossibilité d'établir leur identité... Une faillite importante fut un jour déclarée par le tribunal de commerce de la Seine. On n'a jamais établi l'identité de l'étonnant banquier... Je sais que, mensuellement, en 1912, les banquiers visés par mon amendement (les banquiers condamnés pour vol, escroquerie, abus de confiance) ont arraché à l'épargne 100 à 120 millions. » M. Marc Réville signalait à son tour ces escrocs qui « parcourent la ville et la campagne en présentant des titres sans avenir, sans présent même. » Contre ces escrocs, l'État fait-il tout son devoir ?

Mais il y a surtout la haute banque internationale qui pèse lourdement sur toutes les nations, en imposant de dures conditions, soit pour l'émission des emprunts d'État, soit pour la conversion des dettes publiques, soit pour le paiement des emprunts ou indemnités de guerre. Ayant des capitaux considérables sur toutes les places, elle peut provoquer la hausse des valeurs et des denrées, raréfier l'or, déterminer des crises, parfois même provoquer des conflits et des guerres. La grande industrie et le grand commerce deviennent parfois de pauvres esclaves de la haute finance. « Dans les conditions actuelles de l'organisation des trusts, dit M. Bourguin, ce sont moins les industriels que les financiers qui ont le contrôle de ces entreprises. » Or le financier ne voit dans l'industrie qu'une affaire de spéculation, et ainsi on assiste à la « boursification » du système économique moderne, et c'est le règne qui se prépare, dit-on, des magnats de la finance.

L'Amérique surtout souffre de cette démoralisation des puissances financières qui, à plusieurs reprises, essaient même de corrompre les parlements et les tribunaux. L'attorney général Morney n'a-t-il pas formellement affirmé avoir reçu du trust du pétrole une offre de deux millions pour modifier ses conclusions en une affaire qui intéressait cette coalition ? Cf. Max Turmann, *Journal de Roubaix*, 19 septembre 1922

En face de ces crimes sociaux, quel est l'homme qui pourrait nier la nécessité d'un triple remède : une puissante organisation syndicale ouvrière, une forte législation protectrice de l'épargne et gardienne de la justice, et une abondante diffusion de la morale catholique à travers toutes les classes de la société ?

Paul Six.

BANVILLE (Théodore de) naquit à Moulins, en 1823. Il fut enthousiasmé par les œuvres et les théories de Victor Hugo, d'Alfred de Musset et de Théophile Gautier. A la suite de ces maîtres de l'école romantique, il s'attacha à ciseler des vers harmonieux, spirituels, grandiloquents, lyriques surtout et richement rimés. Ses recueils de poésies, *Les Cariatides*, *Stalactites*, *Odes funambulesques*, *Sonnailles et clochettes*, etc., sont des modèles et même des prodiges de virtuosité. C'est leur plus grand mérite, car l'inspiration est pauvre d'idées et de sentiment. Au théâtre, où il n'a guère connu de grands succès, il a donné de nombreuses comédies, d'une moralité plus que douteuse et d'une valeur scénique médiocre, si par ailleurs elles sont écrites dans une langue élégante et pleine de poésie. On cite parmi les plus connues ou les plus curieuses : *Le Feuilleton d'Aristophane*, *Le Cousin du roi*, *Les Fourberies de Nérine*, *La Pomme*, *Florisse*, *Riquet à la houppe*, *Socrate et sa femme*, *Le Baiser*, surtout *Gringoire*, que l'on joue toujours avec succès et qui peut être utilisé dans nos œuvres catholiques.

En prose, il a donné une quinzaine de volumes de *Contes* et de *Souvenirs*, qui, le style mis à part, ne se recommandent par aucune qualité sérieuse. Il mourut à Paris en 1891.

Léon Jules.

1. BAPTÊME (Point de vue canonique et liturgique). — « Le baptême, porte et fondement des sacrements, nécessaire à tous, *in re* ou tout au moins *in voto*, pour le salut, n'est validement conféré que par l'ablution d'une eau vraie et naturelle accompagnée des paroles prescrites de la forme. » C. 737, § 1.

Après avoir rappelé ces vérités dogmatiques exposées plus haut sur la nécessité du baptême, sur la matière et la forme de ce sacrement, le Code de droit canonique traite en six chapitres : 1° du ministre du baptême; 2° du sujet du baptême; 3° des rites et cérémonies du baptême; 4° des parrains; 5° du temps et du lieu du baptême; 6° de l'inscription et de la preuve du baptême.

I. Ministre du baptême. — Dans les premiers siècles, le baptême solennel était administré par l'évêque. Quand l'augmentation du nombre des fidèles exigea la création de paroisses rurales, l'évêque se déchargea du soin des baptêmes sur les curés. Dans la discipline actuelle, on distingue le baptême *solennel* (conféré suivant tous les rites et cérémonies prescrits au rituel), et le baptême *non solennel* ou *privé*, ne comprenant que l'ablution d'eau naturelle accompagnée des paroles de la forme. C. 737, § 2.

1° Pour le baptême *solennel*. — Le ministre *ordinaire* du baptême solennel est le *prêtre*. Toutefois, l'administration de ce sacrement étant de droit réservée au *curé*, un autre prêtre ne peut y procéder sans l'autorisation du curé ou de l'Ordinaire du lieu. En cas de nécessité, cette autorisation est présumée, c. 738, § 1. Ceux qui se trouvent hors de leur domicile ou quasi-domicile doivent, eux aussi, être baptisés par leur propre curé dans leur paroisse, si cela peut se faire facilement et sans retard; sinon, ils peuvent être baptisés par le curé de la paroisse sur laquelle ils se trouvent. *Ibid.*, § 2. Un curé ne peut, sans autorisation, conférer le baptême solennel hors de sa paroisse, même à ses propres paroissiens. *Ibid.*, § 3. Là où il n'y a ni paroisses, ni quasi-paroisses, les règlements et les usages locaux déterminent à quel prêtre, en dehors de l'Ordinaire, appartient le droit de baptiser. C. 740.

Le ministre *extraordinaire* du baptême solennel est le diacre. Toutefois il ne peut pas user de son pouvoir sans la permission de l'Ordinaire du lieu ou du curé. Cette permission, pour un juste motif, doit lui être accordée, et en cas de nécessité urgente elle est présumée, c. 741.

2° Pour le baptême *privé*. — En danger de mort, n'importe qui peut baptiser (clerc ou laïque, homme ou femme, chrétien ou infidèle, catholique ou hérétique, excommunié, etc.); le baptême est alors valide et licite pourvu que le ministre en versant l'eau et en prononçant les paroles ait l'intention de faire ce que fait l'Église.

Autant que possible, on prendra deux témoins (ou au moins un) pour pouvoir faire la preuve du baptême. C. 742, § 1. Cependant, si parmi les personnes présentes il y a un prêtre, on doit le préférer au diacre, le diacre au sous-diacre, le clerc au laïque, l'homme à la femme, à moins que la décence ne demande que ce soit la femme qui baptise — par exemple s'il s'agit d'un

enfant non entièrement sorti du sein maternel — ou que la femme ne connaisse mieux les paroles et la manière de baptiser, *ibid.*, § 2. Le père ou la mère ne peuvent baptiser leur enfant que si, en danger de mort, il ne se trouve personne autre pouvant le faire, *ibid.*, § 3. Dans l'ancien droit, la collation du baptême à leur enfant par le père ou la mère privait ceux-ci du droit conjugal, à raison de la parenté spirituelle contractée entre le ministre du baptême et les parents du baptisé. Ce lien étant supprimé par le Code, c. 708, le père ou la mère qui baptiseraient leur enfant, dans le cas de nécessité, peuvent désormais user de leur droit conjugal. Le curé aura soin que les fidèles, surtout les sages-femmes, les médecins et les chirurgiens, sachent bien conférer comme il faut le baptême en cas de nécessité. C. 742.

N. B. — Le baptême des adultes, là où cela peut se faire commodément, sera déféré à l'Ordinaire du lieu, afin que, s'il le veut, le sacrement soit conféré avec plus de solennité par lui-même ou par son délégué. C. 744.

II. Sujet du baptême. — Peut recevoir validement le baptême tout être humain vivant et non encore baptisé. Ces trois conditions sont requises et suffisent. C. 745, § 1.

Le Code donne ensuite des règles pour les baptêmes d'*enfants* et pour les baptêmes d'*adultes*. Par *enfants* il faut entendre ici tous ceux qui n'ont pas encore l'usage de la raison, et aussi — quel que soit leur âge — ceux qui ne l'ont jamais eu. C. 745, § 2, n. 2. Sont au contraire censés *adultes* ceux qui jouissent de l'usage de la raison. Cet usage de la raison suffit pour demander spontanément le baptême et pour y être admis. *Ibid.*, n. 2.

1° *Baptême d'enfants.* — On ne doit jamais baptiser un enfant enfermé dans le sein de sa mère tant qu'il reste un espoir probable de pouvoir le baptiser après l'enfantement. Si l'enfant présente la tête, et qu'il y ait péril imminent de mort, on doit le baptiser sur la tête, et, s'il survit, on ne le rebaptisera pas, même sous condition. Si l'enfant présente un autre membre et qu'il y ait péril imminent de mort, on le baptisera sous condition sur le membre qu'il présente, mais il faudra ensuite, s'il survit, le rebaptiser sous condition. Si la mère meurt avant la naissance de l'enfant, le fœtus — retiré par qui de droit — devra être baptisé sans condition, s'il est certainement vivant; sous condition, s'il est douteux qu'il vive. Le fœtus, baptisé dans le sein maternel, doit être de nouveau baptisé sous condition après sa naissance. Il faut veiller à ce que tous les fœtus nés avant terme, à quelque époque de la grossesse que ce soit, soient baptisés : sans condition, s'ils sont certainement vivants; sous condition, s'il est douteux qu'ils vivent. C. 746-747. Les monstres et les êtres bizarrres produits de la génération humaine doivent toujours être baptisés au moins sous condition. Dans le doute s'il y a un ou plusieurs êtres humains, il faut en baptiser un sans condition, et les autres sous condition. C. 748.

Les enfants exposés ou trouvés doivent être baptisés sous condition, si, après une sérieuse enquête, on n'est pas certain qu'ils aient été baptisés.

Lorsqu'il s'agit d'enfants d'infidèles (et aussi généralement d'enfants de deux apostats, hérétiques ou schismatiques), on peut licitement les baptiser, même contre le gré des parents, si on les juge en péril de mourir avant d'avoir l'usage de la raison; mais, en dehors du péril de mort, on ne peut les baptiser qu'avec le consentement de leurs parents ou tuteurs, ou du moins de l'un d'entre eux, et en prenant toutes précautions pour qu'ils soient élevés catholiquement. S'il n'y a pas de parents (père, mère, grand-père, grand'-mère), ni de tuteurs, ou s'ils sont privés de tout droit sur l'enfant, ou ne peuvent l'exercer en aucune manière, on n'a pas besoin de consentement. C. 750, 751. A Paris, l'archevêque se réserve d'autoriser le baptême des « *mineurs* qui ne pourraient présenter le consentement de leurs parents. » Statuts synodaux (1924), art. 96.

2° *Baptême d'adultes.* — Un adulte ne doit être baptisé que *sciens et volens* : sachant et voulant ce qu'il fait. Il doit au préalable être suffisamment instruit; et on doit l'avertir qu'il ait à se repentir de ses fautes. Mais en danger de mort, s'il ne peut pas être instruit plus soigneusement des principaux mystères de la foi, il suffit, pour lui conférer le baptême, qu'il témoigne de quelque manière son assentiment à ces mystères, et qu'il promette sérieusement d'observer les commandements de la religion chrétienne. S'il ne peut même pas demander le baptême, mais que, soit auparavant soit dans l'état présent, il ait manifesté de quelque manière probable l'intention de le recevoir, on le baptisera sous condition. Si ensuite il survit, et qu'un doute subsiste sur la validité du baptême qui lui a été conféré, on le rebaptisera sous condition. C. 752.

Il est convenable, pour un baptême d'adulte, que le prêtre qui confère le baptême, et l'adulte qui le reçoit (s'il n'est pas malade) soient à jeun. L'adulte baptisé doit en effet (à moins d'obstacles graves et urgents) assister à la messe et communier aussitôt après son baptême. C. 753.

3° *Baptême des déments, des furieux, etc.* — Les déments et les furieux ne doivent être baptisés que s'ils sont tels depuis leur naissance ou avant d'avoir eu l'usage de la raison : dans ce cas on doit les baptiser comme les enfants. S'ils ont des intervalles lucides, on profitera de ces intervalles pour les baptiser, s'ils le veulent. On les baptisera aussi, en péril imminent de mort, si, avant de perdre la raison, ils ont manifesté le désir de recevoir le baptême. Ceux qui sont atteints de léthargie ou de phrénésie ne peuvent être baptisés qu'à l'état de veille et s'ils le veulent : sauf en péril imminent de mort, où ils seront baptisés si, avant leur crise, ils ont manifesté le désir de recevoir le baptême. C. 754.

III. Rites et cérémonies du baptême. — En dehors des cas où le baptême privé est autorisé (v. plus loin), le baptême doit être conféré avec tous les rites et les cérémonies prévues au rituel. C. 755, § 1.

Le rituel prévoit des rites spéciaux pour les baptêmes d'adultes. Mais, pour une raison grave et raisonnable, l'Ordinaire du lieu peut permettre de suivre, pour les baptêmes d'adultes, les rites et cérémonies du baptême des enfants. *Ibid.*, 2.

1° *Dans quel rite les enfants doivent-ils être baptisés ?* — Dans le rite *des parents*. Si l'un des parents appartient au rite latin, et l'autre à un rite oriental, c'est dans le rite *du père* que l'enfant sera baptisé; à moins qu'un droit particulier n'en décide autrement. Si l'un des parents seulement est *catholique*, c'est dans son rite que l'enfant doit être baptisé. C. 756.

2° *De quelle eau doit-on se servir ?* — Dans le baptême solennel, on doit se servir de l'*eau baptismale*, bénite dans ce but. C. 757. Cette bénédiction a lieu le samedi saint et la veille de la Pentecôte, en même temps que la bénédiction des fonts baptismaux. Elle est obligatoire ces deux jours dans toutes les églises paroissiales. Un prêtre chargé de deux paroisses bénit l'eau baptismale dans la paroisse de sa résidence et en emporte dans l'autre. S. C. R., 29 mai 1900. Si l'eau baptismale n'est plus en quantité suffisante, on y mêlera de l'eau non bénite, mais en moins grande quantité : ce mélange peut être fait à plusieurs reprises. Si l'eau venait à se corrompre, à se perdre, ou à manquer de quelque manière que ce soit, le curé

verserait dans les fonts baptismaux, préalablement nettoyés et bien lavés, de l'eau fraîchement puisée qu'il bénirait en utilisant la formule du rituel. Tit. II, c. 7. Cette bénédiction peut se faire à n'importe quel jour, et à n'importe quelle heure. « Le prêtre, revêtu du surplis et de l'étole violette, vient aux fonts baptismaux accompagné du crucifère, des acolytes avec leurs cierges allumés, et des membres du clergé. Là, il se met à genoux avec le clergé et récite les litanies des saints, celles qui se trouvent après les psaumes de la Pénitence, ou celles du samedi saint, sans répéter les invocations. Avant le verset *Ut nos exaudire digneris*, il se lève seul et dit deux fois *Ut fontem istum ad regenerandam tibi prolem benedicere + et consecrare + digneris. Te rogamus, audi nos.* Il s'agenouille ensuite jusqu'à la fin des litanies. Après les litanies, le prêtre dit à haute voix le *Pater* et le *Credo* en entier, avec des versets et une oraison. L'exorcisme de l'eau se fait à peu près comme au jour liturgique; le prêtre souffle ensuite trois fois sur l'eau en traçant la figure d'un ψ, puis, par un encensement, remplace l'immersion du cierge pascal. La bénédiction se complète par le mélange des saintes huiles et de l'eau. » L. Hébert, *Leçons de liturgie*, t. I, p. 255. Notons encore avec le rituel que, si l'eau baptismale se congelait, on devrait la liquéfier avant de baptiser; si elle était trop froide, on pourrait chauffer de l'eau naturelle et la mêler en moindre quantité à l'eau baptismale afin de ne pas nuire à la santé du néophyte. Rituel, tit. II, c. 1, n. 4-7.

3° *Comment le baptême doit-il être administré ?* — L'ablution baptismale peut être faite validement par *aspersion*, par *infusion* ou par *immersion*. D'après le catéchisme du concile de Trente, saint Pierre aurait baptisé par aspersion les milliers de personnes converties à sa parole. Act., II, 41; IV, 4. Mais depuis longtemps on ne baptise plus *licitement* que par *immersion*, ou par *infusion*, ou suivant un mode mixte comprenant à la fois immersion et infusion (immersion partielle), et le Code prescrit de se conformer sur ce point au mode le plus usité, suivant les rituels approuvés des diverses églises. C. 758.

Baptême par *immersion totale*. « Dans l'immersion totale, le sujet était plongé tout entier dans les eaux d'un fleuve ou dans la cuve sacrée. Les hommes, aidés des diacres, et les femmes, des diaconesses, se dépouillaient de leurs vêtements dans des lieux séparés; ils étaient recouverts d'un voile et conduits près de la piscine, où ils descendaient, soutenus par leurs parrains. L'évêque ou le prêtre plongeait à trois reprises la tête du catéchumène dans l'eau en prononçant les paroles sacramentelles. L'immersion totale pratiquée dès l'origine est encore en usage en Orient; elle ne paraît avoir été usitée en Occident que pour les enfants. » Hébert, *op. cit.*, p. 216.

Baptême par *immersion partielle*. « Dans l'immersion partielle, l'adulte descendait dans l'eau jusqu'à mi-corps; le ministre sacré lui répandait sur la tête de l'eau baptismale à trois reprises en forme de croix. Cette pratique fut employée en Orient après les premiers siècles; elle fut suivie en Occident jusqu'au XIIIe siècle pour les adultes. Le symbolisme de l'immersion rappelle au chrétien qu'il est enseveli avec Jésus, et qu'il doit, avec le Christ ressuscité, mener une vie nouvelle. Le baptême par immersion n'est plus usité chez les latins que dans la liturgie mozarabe, la liturgie de Bénévent, et pour les enfants seulement dans la liturgie ambrosienne. » Hébert, *loc. cit.*

Baptême par *infusion*. Usité dès les premiers siècles pour les prisonniers et les malades en danger de mort, le baptême par infusion fut employé pour d'autres personnes en Occident à partir du XIIIe siècle, et devint d'usage général au XVe. Aujourd'hui, sauf les exceptions propres à certains rites, il n'est plus permis de baptiser autrement dans l'Église latine. Dans le baptême par infusion, suivant le rituel romain, le ministre du sacrement verse *lui-même* de l'eau sur *la tête* du baptisé à *trois* reprises en forme de croix en disant les paroles sacramentelles : *N... ego te baptizo in nomine Patris et Filii et Spiritus Sancti.*

4° *Explication des rites et cérémonies du baptême solennel suivant le rituel romain.* — « L'essentiel du sacrement de baptême consiste en une ablution d'eau naturelle accompagnée des paroles de la forme : ce minimum de rites a toujours été en usage dans le christianisme, et nous le retrouvons encore aujourd'hui dans le baptême privé administré à la maison en cas de nécessité par un laïque. De très bonne heure, l'Église se préoccupa d'entourer d'une certaine solennité ces rites de l'initiation chrétienne, et ainsi se forma peu à peu le rituel baptismal. Un peu partout on joignit à l'ablution sacramentelle une renonciation au démon et une profession de foi, avec d'autres cérémonies accessoires variables selon les lieux. Plus tard, les adultes désireux de se convertir furent obligés, avant de recevoir le baptême, de passer par le *catéchuménat :* c'était une série d'épreuves comportant des rites spéciaux, une formation doctrinale et morale, et constituant une sorte de noviciat de la vie chrétienne. Les règles du catéchuménat se précisèrent surtout à partir du IVe siècle parce que, à cette époque, la multiplicité des conversions rendit plus nécessaire la préparation sérieuse des néophytes. On pouvait demeurer parmi les catéchumènes, ou *audientes*, pendant plusieurs années et différer la réception du baptême jusqu'à la fin de sa vie. Ceux qui désiraient recevoir le baptême, ou *competentes*, se soumettaient à des rites particuliers et à des examens ou *scrutins*, d'où leur nom d'*electi*. Ces scrutins, espacés au cours du carême (car le baptême solennel était administré le samedi saint, de préférence), paraissent avoir été d'abord au nombre de trois à Rome, puis de sept. Ils sont demeurés en usage pour le baptême des adultes jusqu'au cours du Moyen Age dans le rite romain; plus tard ils ont disparu, et les différentes cérémonies de l'admission au catéchuménat, des scrutins, et de l'ablution baptismale ont été réunies pour former notre *Rituel du baptême des adultes*. De bonne heure on baptisa aussi les enfants; on suivait pour eux les mêmes cérémonies que pour des adultes, mais en tenant compte de leur âge. » L. Hébert, *op. cit.*, p. 212, 213.

Ce rappel de l'ancienne discipline du catéchuménat nous aidera à comprendre les cérémonies actuelles prévues au rituel : plus longues et plus solennelles pour le baptême des adultes, abrégées pour le baptême des enfants, ce sont essentiellement, dans l'un et l'autre cas, les mêmes cérémonies.

1. *Préludes.* — Le prêtre se revêt du surplis et de l'étole violette, et vient à la porte de l'église, accompagné d'un servant au moins. (S'il s'agit d'un baptême d'adulte, le prêtre revêt aussi, s'il le veut, la chape violette; on allume six cierges au maître-autel, et le clergé récite — si le temps le permet — des prières spéciales en se rendant à la porte de l'église.) Arrivé au seuil de l'église, où se tient le futur baptisé — pour signifier qu'il n'est pas encore membre de l'Église dans laquelle le baptême va l'introduire — le prêtre pose aux personnes présentes (ou au catéchumène adulte) les questions préalables nécessaires : sur la paroisse de l'enfant, son sexe, ses prénoms, ses parrain et marraine; il demande s'il a été ondoyé, et « ce qu'il désire de l'Église de Dieu. — La foi. — Que vous donne la foi ? — La vie éternelle. » Cette première partie correspond à l'examen que subissait le néophyte lors de son admission au catéchuménat. Au catéchumène

adulte on demande alors une renonciation au démon et une profession de foi.

2. *Cérémonies qui précèdent l'ablution baptismale.* — Renseigné par ses réponses sur le vrai motif qui lui fait demander le baptême, le prêtre donne alors au catéchumène une vue d'ensemble de la doctrine et de la morale chrétiennes : « Si tu veux parvenir à la vie, observe les commandements. Tu aimeras le Seigneur ton Dieu de tout ton cœur, de toute ton âme et de tout ton esprit, et ton prochain comme toi-même. » A un adulte, le prêtre rappellerait alors les grandes vérités du symbole.

Puis a lieu l'*admission proprement dite au catéchuménat.* — 1. Le prêtre *souffle* doucement sur le visage de l'enfant pour signifier l'expulsion du démon, en disant : « Sors de lui, esprit immonde, et cède la place à l'Esprit Saint. » Dans le baptême des adultes, cette exsufflation est suivie d'un rite nouveau : l'insufflation : le prêtre doit souffler en forme de croix sur le visage du catéchumène, non pas en rapprochant les lèvres, mais au contraire en les ouvrant de manière à émettre son haleine chaude. Il dit en même temps : « Par cette insufflation et la bénédiction de Dieu, reçois le bon Esprit. » « L'exsufflation avec son haleine froide figure l'exorcisme contre le démon, mais l'haleine chaude signifie l'Esprit Saint. » L. Hébert, *op. cit.*, p. 245. — 2. L'exsufflation est suivie de l'*imposition du signe de la croix* sur le front et sur la poitrine. Tracé sur le front, il signifie qu'il ne faut jamais rougir de la foi chrétienne; tracé sur la poitrine, qu'il faut aimer et pratiquer les commandements du maître. Pour un adulte, les signes de croix, plus nombreux, sont tracés sur le front, les oreilles, les yeux, les narines, les lèvres, la poitrine, les épaules, et enfin (sans contact) sur tout le corps. On lui demande aussi de témoigner son horreur pour la secte à laquelle il aurait appartenu. — 3. Le prêtre impose ensuite la main droite étendue au-dessus de la tête du catéchumène afin d'attirer sur lui les bénédictions du ciel. — 4. Il met un peu de sel bénit dans sa bouche. La formule qui accompagne ce geste, comme aussi celle qui sert à la bénédiction du sel, nous indique le sens de ce rite. Le sel, comme l'expliquait déjà saint Augustin, *Confess.*, lib. I, c. XI, n. 17; *De catechizandis rudibus*, *P. L.*, t. XL, col. 309, 344, symbolise la sagesse chrétienne, qui nous préservera de la corruption du siècle et fera vraiment de nous, suivant les paroles de Notre-Seigneur, « le sel de la terre ». Ces quatre cérémonies de l'exsufflation, de l'imposition du signe de la croix, de l'imposition de la main, et de la tradition du sel représentent l'ancienne admission au catéchuménat.

Après ces diverses cérémonies, le nouveau catéchumène pouvait assister aux réunions liturgiques, mais en quittant l'assemblée au commencement de la messe des fidèles. « Il recevait l'instruction religieuse et était soumis à des exercices fréquents. Pour recevoir le baptême, il devait subir l'épreuve des *scrutins* dont le nombre a varié : au VII^e^ siècle, dans le rit romain, on en comptait sept. Le premier avait lieu le mercredi de la troisième semaine de carême : dans cette réunion, les catéchumènes priaient, étaient marqués du signe de la croix par leurs parrains, puis un exorciste à trois reprises et un prêtre leur imposaient les mains et récitaient une prière. Le second scrutin ressemblait au premier. Le troisième scrutin, ou *grand scrutin*, avait lieu le mercredi de la quatrième semaine de carême : il comprenait la tradition de l'évangile, la tradition du Symbole, et la tradition du *Pater*. Les quatrième, cinquième et sixième scrutins ressemblaient au premier. » L. Hébert, *op. cit.*, p. 233. De ces six premiers scrutins il ne nous reste plus dans la liturgie du baptême des enfants que les exorcismes, le signe de la croix tracé sur le front, et l'imposition de la main sur la tête qui suivent la tradition du sel. La messe du mercredi de la quatrième semaine de carême est toute remplie d'allusions aux cérémonies du grand scrutin, et au prochain baptême des catéchumènes. Dans la cérémonie du baptême des adultes, une triple série de prières (comportant la récitation du *Pater* à genoux), de signes de croix faits sur le catéchumène par son parrain, puis par le prêtre, d'imposition de la main, d'exorcismes, rappelle les anciens scrutins.

3. *Cérémonies qui accompagnent l'ablution baptismale.* — Ces cérémonies correspondent aux rites qui s'accomplissaient dans la journée du samedi saint sur les *electi*. « La première réunion, ou septième scrutin, tenue après tierce selon l'*Ordo VII*, commençait par des prières, l'imposition du signe de la croix, l'imposition des mains et un exorcisme. Ensuite le prêtre touchait de son doigt avec de la salive les oreilles et les narines des catéchumènes, et l'on procédait à la *redditio symboli*. » L. Hébert, *op. cit.*, p. 236. D'autres documents mentionnent en plus une renonciation au démon, une onction de la poitrine et des épaules. Du reste les usages n'étaient pas partout les mêmes, et l'ordre de ces cérémonies était très variable : mais le rappel de ces rites anciens nous aidera à comprendre la liturgie actuelle.

a) Pour introduire dans l'église le futur baptisé, le prêtre place l'extrémité gauche de son étole sur la tête de l'enfant et vient ainsi jusqu'à la grille des fonts baptismaux. S'il s'agit d'un adulte, il lui prend la main droite vers le poignet, ou (surtout si c'est une femme) lui présente l'extrémité de l'étole, et, après l'avoir ainsi introduit dans l'église, le fait se prosterner pour adorer.

b) « En s'avançant vers les fonts, le prêtre récite à haute voix et en latin le Symbole des apôtres et le *Pater :* le parrain et la marraine récitent en même temps ces formules en langue vulgaire s'ils ne peuvent les dire en latin... Avant de franchir la grille des fonts baptismaux, le prêtre se retourne, fait face à l'enfant et récite la prière : *Exorcizo te*... En disant cette formule, il trace au-dessus de l'enfant et sans le toucher trois signes de croix. Le prêtre, demeurant toujours à la grille des fonts baptismaux, prend à sa bouche avec le pouce un peu de salive et, sans tracer de signe de croix, touche les oreilles et les narines de l'enfant... en disant : *Ephpheta*... Ce rite très ancien a été suggéré par la manière dont Jésus guérit un sourd-muet. Marc., VII, 32-35. Il signifie que le baptisé doit ouvrir ses oreilles pour entendre la doctrine du Christ, qui sera pour lui aussi douce qu'un parfum est agréable à l'odorat. » L. Hébert, *op. cit.*, p. 238.

c) « Avant de devenir enfant de Dieu, le catéchumène doit renoncer solennellement au démon, à ses pompes et à ses œuvres : ce sont les *vœux du baptême*. Ces renonciations sont souvent mentionnées par les Pères. Autrefois, les formules en étaient multipliées : elles comprenaient la milice de Satan, ses idoles, ses voluptés, ses spectacles; les juifs renonçaient aux rites mosaïques, les Saxons à Odin, etc. Originairement, ces renonciations étaient accompagnées d'un rite expressif et solennel : les catéchumènes, debout et les mains étendues, se tournaient vers l'Occident pour renoncer au démon et le repousser dans son ténébreux empire; ils se tournaient ensuite vers l'Orient en promettant de demeurer fidèles à Jésus-Christ. » L. Hébert, *op. cit.*, p. 238.

d) Le prêtre trempe alors l'extrémité du pouce droit dans l'huile des catéchumènes et fait une onction en forme de croix sur la poitrine et sur le cou, entre les épaules de l'enfant, en disant : *Ego te linio*... Il tient une boule de coton entre ses doigts pour essuyer chaque onction aussitôt après l'avoir faite; il se purifie

ensuite lui-même les doigts avec du coton ou de la mie de pain que l'on brûle et dont on jette les cendres dans la piscine... Cette onction sur la poitrine où bat le cœur, et entre les épaules où réside la force, prépare le catéchumène à la régénération baptismale qui exigera de lui un cœur pur et un grand courage. *Ibid.*, p. 239.

c) Le prêtre quitte alors l'étole violette pour prendre l'étole blanche. Le blanc marque l'innocence que l'enfant va recevoir par le baptême et la joie que l'Église éprouve de sa régénération. Les cérémonies qui précèdent correspondaient à celles du samedi saint dans la matinée; celles qui suivent correspondent à celle du soir : cérémonie plus solennelle, pendant laquelle le baptême allait être conféré; c'est ce qui explique que le célébrant revêt alors les plus beaux ornements. A un baptême d'adulte, il prend en plus de l'étole la chape blanche. Le prêtre fait faire alors aux catéchumènes (ou au parrain et à la marraine) une dernière profession de foi, et, après une dernière question : « Voulez-vous être baptisé ? » il procède au baptême proprement dit.

f) Pour baptiser, le prêtre verse l'eau baptismale de la main droite à trois reprises en forme de croix, sur le haut de la tête de l'enfant (ou sur le front, si les cheveux sont trop abondants); l'enfant est tenu horizontalement et couché sur le côté de manière que l'eau ne tombe pas dans les yeux. On place sous la tête de l'enfant un vase où retombe l'eau que l'on jette ensuite à la piscine. En même temps qu'il verse l'eau le prêtre prononce les paroles sacramentelles : « N..., je te baptise au nom du Père + et du Fils + et du Saint + Esprit: » pendant ce temps, le parrain et la marraine doivent toucher l'enfant. Après la triple ablution, le prêtre essuie la tête de l'enfant avec un linge réservé à cet usage. Là où on baptise par immersion, le prêtre prend lui-même l'enfant et, le plongeant trois fois dans l'eau avec précaution, le baptise en disant une seule fois les paroles sacramentelles. Le parrain et la marraine le reçoivent ensuite des mains du prêtre. *Rit.*, tit. II, c. 2, n. 20, 21.

4. *Cérémonies qui suivent l'ablution baptismale.* — Au sortir de la piscine, les nouveaux baptisés se présentaient à un prêtre qui leur faisait, avec le saint chrême, une onction sur la tête. Ils étaient ensuite revêtus d'habits blancs (qu'ils portaient jusqu'au dimanche *in albis*), et aussitôt après confirmés par l'évêque. Ils assistaient ensuite à la messe et y communiaient. Nous retrouvons encore, dans le rituel actuel, aussitôt après le baptême, ces différentes cérémonies.

a) *L'onction avec le saint chrême.* « Cette onction rappelle au baptisé qu'il est consacré enfant de Dieu, membre de Jésus-Christ, temple du Saint-Esprit; elle se fait sur le sommet de la tête pour signifier qu'il participe à la dignité royale et sacerdotale du Christ, qu'il doit régner sur ses passions et offrir à Dieu le continuel sacrifice d'une vie foncièrement chrétienne. » L. Hébert, *op. cit.*, p. 241. Peut-être faut-il voir l'origine de ce rite dans l'antique usage de donner la confirmation aussitôt après le baptême. Quand les prêtres succédèrent à l'évêque comme ministres du baptême, ils auraient fait cette onction du saint chrême pour suppléer à la confirmation remise à plus tard.

b) *La remise du chrêmeau*, ou petit linge blanc qui tient lieu de l'ancienne robe blanche, symbole de l'innocence recouvrée, de la nouvelle naissance à la grâce et de l'immortalité future. Pour les baptêmes d'adultes, la rubrique suppose que le nouveau baptisé change de vêtements pour en prendre d'autres de couleur blanche, ou du moins revêt par-dessus les autres un vêtement blanc que lui remet le prêtre. *Rit.*, tit. II, c. 4, n. 47, 48.

c) *La remise d'un cierge allumé* au baptisé, ou à son parrain. D'après la formule du rituel, ce cierge rappelle aux nouveaux chrétiens les lampes allumées des vierges prudentes, et les invite à se tenir prêts pour aller au-devant du Maître et le suivre dans sa gloire.

La cérémonie se termine par ce souhait final : « Allez en paix, et que le Seigneur soit avec vous. Amen. »

C'est alors, que le prêtre doit avertir les parrain et marraine de la parenté spirituelle qu'ils ont contractée avec le baptisé. Le rituel l'engage aussi à rappeler aux parents les précautions à prendre pour éviter les accidents qui mettraient en danger la vie de l'enfant, et pour assurer son éducation chrétienne.

Dans beaucoup de pays, l'enfant est ensuite porté à l'autel de la sainte Vierge pour lui être consacré; parfois aussi le prêtre récite le début de l'évangile selon saint Jean en tenant son étole sur la tête du nouveau chrétien. Dans les baptêmes d'adultes, la confirmation (si l'évêque est présent) suit immédiatement; puis la messe, à laquelle communie le nouveau baptisé. C. 753, § 2.

5° *Administration du baptême privé ou du baptême sous condition.* — Il n'y a que deux cas où, de droit commun, le baptême puisse être conféré sans les solennités que nous venons de décrire.

En péril de mort : dans ce cas, si le baptême est conféré par un ministre qui n'est ni prêtre ni diacre, la cérémonie se réduit à la seule ablution baptismale (avec de l'eau naturelle, ou mieux avec de l'eau bénite ordinaire, mais non avec de l'eau baptismale), accompagnée des paroles sacramentelles : « Je te baptise au nom du Père et du Fils et du Saint-Esprit. » Autant que possible, il faut qu'il y ait un ou deux témoins pour pouvoir faire la preuve du baptême. C. 742, § 1, 759, § 1. Si le baptême est conféré par un prêtre ou un diacre, on doit observer en plus, si on en a le temps, les cérémonies qui suivent, dans le rituel, l'ablution baptismale (onction avec le saint chrême, remise du chrêmeau et du cierge allumé). C. 759, § 1. Les cérémonies qui précèdent seront suppléées le plus tôt possible à l'église. *Ibid.*, § 3.

En dehors du péril de mort, l'évêque ne peut permettre le baptême *privé* (sans solennités) que lorsqu'il s'agit d'hérétiques adultes à baptiser sous condition. Aucun supplément de cérémonies à l'église dans ce cas. Nous verrons plus loin dans quelles conditions un évêque peut permettre à domicile le baptême *solennel.*

Notre pratique française de l'*ondoiement*, hors le cas de péril de mort, n'est donc pas prévue par le droit commun. Elle ne saurait se justifier dans un diocèse que si elle repose sur une coutume au moins centenaire tolérée par l'évêque, conformément au canon 5 du Code de droit canonique. A défaut de cette coutume, l'évêque ne pourrait autoriser à domicile que le baptême avec toutes ses solennités; mais là où cette coutume existe, il permet généralement de ne donner à domicile que l'ablution baptismale; toutes les autres cérémonies doivent être ensuite suppléées le plus tôt possible à l'église. C. 759, § 3. Cette obligation grave de suppléer les cérémonies existe du reste dans tous les cas où, pour quelque raison que ce soit, ces cérémonies ont été omises — sauf le cas indiqué plus haut du baptême sous condition conféré avec permission de l'évêque, à un hérétique adulte. *Ibid.*

Lorsque le baptême est renouvelé sous condition, les cérémonies qui auraient été omises lors du premier baptême doivent être suppléées; celles qui auraient été observées dans le premier peuvent, à volonté, être renouvelées dans le second ou omises. C. 760.

6° *Nom de baptême.* — Les curés doivent veiller à ce qu'on impose un nom *chrétien* à celui que l'on

baptise. S'ils ne peuvent l'obtenir, ils ajouteront au nom imposé par les parents le nom d'un saint et inscriront les deux noms au registre des baptêmes. C. 761. « C'est au XIVe siècle que l'usage est devenu général d'imposer un nom aux néophytes dans la cérémonie baptismale; aussi n'est-ce qu'à partir de cette époque que les conciles et les rituels s'occupent des noms de baptême. Antérieurement, les enfants recevaient des noms suivant les coutumes des différents pays quelques jours après leur naissance et, au moment de leur baptême, étaient inscrits sur les registres ecclésiastiques sous ce nom qu'ils portaient déjà. » L. Hébert, *op. cit.*, p. 232. Le saint dont le nom est donné au nouveau baptisé devient, dans l'esprit de l'Église, son modèle et son protecteur : *quorum exemplis fideles ad pie vivendum excitentur, et patrociniis protegantur. Rit.*, tit. II, c. 1, n. 54.

IV. Des parrains. — D'après le très ancien usage de l'Église, mentionné déjà par Tertullien, *De baptismo*, 18, au début du IIIe siècle, personne ne doit recevoir le baptême solennel sans avoir, autant que possible, un parrain. A l'origine les parrains étaient des chrétiens de confiance qui présentaient le candidat *adulte* au baptême et se constituaient son répondant. Ils coopéraient à son instruction, l'aidaient à descendre dans la piscine, le recevaient des mains de l'évêque au sortir des fonts baptismaux et sauvegardaient sa persévérance après le baptême. On leur donna différents noms parmi lesquels celui de *patrini*, parrains, diminutif de *patres*, pères, qui s'est perpétué depuis le VIIIe siècle jusqu'à nos jours. Les *enfants* furent d'abord présentés au baptême par leurs parents; mais les orphelins, les fils d'esclaves avaient besoin de parrains, et dans les temps de persécutions tous les enfants pouvaient être privés de leurs parents; aussi l'usage s'introduisit de leur donner des parrains et, à partir du VIIIe siècle, les parents cessèrent complètement d'être parrains de leurs enfants. Il n'est guère question de marraines proprement dites avant le VIe ou VIIe siècle : pendant les premiers siècles, les diaconesses assistaient les femmes catéchumènes au cours de la cérémonie baptismale, mais elles n'avaient pas la tutelle religieuse de la néophyte. L. Hébert, *op. cit.*, p. 222.

1° *Obligation d'un parrain.* — Obligatoire, à moins d'impossibilité, pour le baptême solennel, le parrain l'est aussi pour le baptême privé, si on peut facilement en avoir un. Si le parrain n'a pas assisté (ni par lui-même, ni par procureur) au baptême privé, qu'il assiste au supplément de cérémonies : mais dans ce cas il ne contracte pas de parenté spirituelle avec le baptisé. C. 762. Dans le baptême *réitéré* sous condition, on doit prendre, si c'est possible, le même parrain qu'au premier baptême; en dehors de ce cas, le parrain n'est pas requis à un baptême donné sous condition. Quand le baptême est ainsi réitéré sous condition, ni le parrain du premier baptême, ni celui du second, ne contractent la parenté spirituelle avec le baptisé, à moins que le même ait été parrain dans les deux baptêmes. C. 763. Il ne doit y avoir qu'un seul parrain, même d'un sexe différent de celui du baptisé, ou tout au plus un parrain et une marraine. C. 764.

2° *Conditions requises pour être validement parrain.* — Pour être parrain au sens canonique, il faut :

Être baptisé, avoir l'usage de la raison, et avoir l'intention de remplir cette fonction;

N'appartenir à aucune secte hérétique ou schismatique; n'être sous le coup d'aucune sentence, condamnatoire ou déclaratoire d'excommunication, de dégradation, de déposition; n'être ni infâme de droit, ni exclu des actes légitimes (comme seraient ceux qui auraient commis le délit public d'adultère, v. g., un divorcé remarié du vivant de son premier conjoint légitime; ceux qui vivraient publiquement en concubinage, avec ou sans mariage civil; ceux qui auraient été condamnés pour certains péchés contre le sixième commandement, etc.);

N'être ni le père, ni la mère, ni le conjoint du baptisé;

Être désigné par le baptisé, ou par ses parents ou tuteurs, ou, à leur défaut, par le ministre;

Tenir ou toucher physiquement le baptisé, dans l'acte même du baptême, ou le recevoir immédiatement au sortir de la piscine ou des mains de celui qui baptise, par soi-même ou par procureur.

3° *Conditions de licéité.* — Pour qu'on puisse licitement admettre quelqu'un comme parrain, il faut :

Qu'il ait atteint sa quatorzième année (commencée) à moins que, pour une cause juste, le ministre du baptême n'en juge autrement (v. Age en droit canonique);

Qu'il ne soit, pour un délit notoire, ni excommunié, ni exclu des actes légitimes, ni infâme de droit (une sentence déclaratoire n'est pas nécessaire), ni interdit, ni pécheur public, ni de mauvaise réputation auprès des gens de bien;

Qu'il connaisse les rudiments de la foi;

Qu'il ne soit ni novice, ni profès, dans un ordre ou congrégation, à moins d'une nécessité urgente et d'une permission expresse du supérieur (même local);

Qu'il ne soit pas engagé dans les ordres sacrés, à moins d'une autorisation expresse de son Ordinaire. C. 766.

Dans le *doute* si quelqu'un peut être validement ou licitement admis comme parrain, le curé, s'il en a le temps, doit consulter l'Ordinaire. C. 767.

4° *Effets du parrainage.* — Le baptême fait contracter une parenté spirituelle, mais uniquement entre le baptisé et celui qui le baptise, entre le baptisé et son parrain. C. 768. Nous avons vu plus haut que la parenté spirituelle n'existait pas pour le parrain qui n'assiste qu'au supplément de cérémonies, ou à un baptême réitéré sous condition (à moins, dans ce dernier cas, qu'il n'ait déjà été parrain lors du premier baptême).

5° *Devoirs des parrains.* — Le Code, c. 769, les résume ainsi : « En vertu de la mission qu'ils ont acceptée, les parrains doivent considérer leur enfant spirituel comme étant confié pour toujours à leur sollicitude; et, pour ce qui regarde son éducation chrétienne et sa conduite, ils doivent veiller avec soin à ce que, toute sa vie, il tienne fidèlement les engagements qu'ils ont pris en son nom dans la cérémonie solennelle du baptême. »

V. Temps et lieu du baptême. — Les enfants doivent être baptisés le plus tôt possible; et les curés et prédicateurs doivent fréquemment rappeler aux fidèles cette grave obligation. C. 770. Le baptême privé, en cas d'urgente nécessité, doit être administré n'importe où et n'importe quand. C. 771. Même le baptême solennel peut être administré n'importe quel jour. Toutefois, pour le baptême des adultes, il convient que — suivant le très ancien rite de l'Église, si on le peut commodément — il soit conféré la veille de Pâques et de la Pentecôte, principalement dans les églises métropolitaines ou cathédrales. C. 772.

Le lieu spécialement affecté à l'administration du baptême solennel est le baptistère (les fonts baptismaux) dans une église ou un oratoire public. Toute église paroissiale doit avoir des fonts baptismaux : nonobstant tout statut, ou privilège, ou coutume contraire, que le Code réprouve expressément. Les autres églises non paroissiales qui avaient légitimement acquis avant le Code le droit d'avoir des fonts baptismaux le conservent, cumulativement avec l'église paroissiale, mais sans pouvoir en jouir à l'exclusion de cette église. C. 774, § 1, et réponse du

12 novembre 1922. Pour la commodité des fidèles, l'Ordinaire du lieu peut permettre ou ordonner d'établir aussi des fonts baptismaux supplémentaires dans une autre église (ou oratoire public) située sur le territoire de la paroisse. C. 774, § 2.

Si, en raison de la distance ou d'autres circonstances, le futur baptisé ne peut se rendre, ou être porté, à l'église paroissiale (ou à une autre église possédant légitimement des fonts baptismaux) sans grave danger ou inconvénient, le baptême solennel peut et doit être conféré par le curé dans l'église (ou oratoire public) la plus proche, située sur le territoire de la paroisse, même si cette église (ou cet oratoire) n'a pas de fonts baptismaux. C. 775.

Quant aux maisons particulières, le baptême solennel ne peut y être administré que dans les circonstances suivantes : 1. Si ceux qui doivent être baptisés sont les enfants ou petits-enfants de chefs d'États ou de princes héritiers, qui en font la demande régulière; 2. Si l'Ordinaire du lieu, pour une cause juste et raisonnable, dans un cas extraordinaire, juge en toute prudence et conscience devoir le permettre. Dans ces deux circonstances, le baptême doit être conféré dans la chapelle de la maison, ou du moins dans un autre lieu décent, et on doit se servir d'eau baptismale. C. 776.

VI. Inscription et preuve du baptême. — Les curés doivent, sans aucun retard, inscrire soigneusement au registre des baptêmes les noms des baptisés en indiquant dans l'acte le ministre, les parents, les parrains, le lieu et le jour du baptême.

Lorsqu'il s'agit d'enfants illégitimes, on doit mettre le nom de la mère, si elle est publiquement connue comme telle, ou si elle-même le demande spontanément par écrit ou devant deux témoins; de même aussi le nom du père, si on le connaît par un document public authentique, ou s'il l'exige lui-même spontanément du curé soit par écrit soit devant deux témoins. Dans les autres cas, l'enfant doit être inscrit comme né de père inconnu, ou de parents inconnus. C. 777. En règle générale, les noms des parents doivent être inscrits de telle sorte que soit écartée toute occasion d'infamie. Réponse du 14 juillet 1922.

Si le baptême n'a été administré ni par le propre curé ni en sa présence, le ministre doit en informer au plus tôt le propre curé du domicile du baptisé. C. 778.

Un seul témoin, quand il est absolument digne de foi, suffit pour faire la preuve du baptême, s'il n'en résulte aucun préjudice pour personne. Le serment de celui qui a été baptisé à l'âge adulte suffit également. C. 779.

F. Cimetier.

2. BAPTÊME (point de vue dogmatique)

I. Origine du rite baptismal. II. Valeur sacramentelle du baptême. III. Éléments constitutifs : Matière du baptême. IV. Forme du baptême. V. Effets du baptême. VI. Nécessité du baptême. VII. Ministre du baptême. VIII. Sujet du baptême. IX. Conséquences morales et religieuses.

I. Origine du rite baptismal. — Par son symboismeta nurel, le rite de l'ablution était fait pour entrer dans la vie religieuse de l'humanité.

De fait, les ablutions sont fréquentes dans toutes les religions païennes et les mystères grecs en particulier s'en servaient comme rite d'initiation. Les juifs ne connaissaient pas seulement de multiples lotions manuelles, Marc., vii, 1-4; Luc., xi, 38 : ils semblent avoir conféré aux prosélytes une sorte de baptême. Batiffol, *L'Église naissante et le catholicisme*, p. 14-15. Il y avait aussi place chez eux pour des baptêmes exceptionnels, tels que celui que prêchait et pratiquait Jean-Baptiste « pour la rémission des péchés ». Marc., i, 4. Car, bien que le précurseur se réclame d'une mission divine, Joa., i, 33; cf. Luc., iii, 2, et Matth., xxi, 25, rien ne prouve que le signe de pénitence qu'il proposait fût inouï jusque-là. Aucun, en tout cas, ne rentrait mieux dans la ligne des Saints Livres, « où très souvent le pardon avait été présenté comme une ablution, » Isaïe, i, 16; Ezéch., xxxvi, 25; Zach., xiii, 1, et « où l'ablution réelle avait été quelquefois désignée par Dieu comme le moyen d'obtenir une grâce, » III Reg., v, 10. L. Labauche, *Leçons de théologie dogmatique*, t. iii : *Les sacrements*, p. 20.

Il ne s'agit donc pas de revendiquer pour le rite baptismal pris dans sa matérialité une origine chrétienne. Mais la critique moderne a soulevé la question de savoir qui l'a introduit dans l'Église. Car il est entendu que toute institution de rites ne pouvait qu'être étrangère à l'Évangile. Là-dessus on écarte les textes relatifs au baptême : ceux de saint Jean sont dus à la spéculation théologique de l'auteur; ceux des Synoptiques, étant situés après la Résurrection, procèdent d'une projection rétrospective plutôt que de véritables souvenirs. Ainsi l'adoption du rite baptismal serait due aux apôtres, qui l'auraient emprunté au milieu, soit juif, soit païen.

L'Église a pris position contre ce système en condamnant, décret *Lamentabili*, n. 42, la proposition suivante : « C'est la communauté chrétienne qui a introduit la nécessité du baptême en l'adoptant comme un rite nécessaire et en y attachant les obligations de la profession chrétienne. » Denzinger-Bannwart, n. 2042. Toute la doctrine sur le baptême définie au concile de Trente sous-entend qu'il est l'œuvre du Christ. Cette vue primordiale de la foi peut être démontrée conforme à la réalité de l'histoire.

On peut d'abord recourir à l'induction, en s'appuyant sur le témoignage de l'Église apostolique. Il n'est pas de fait plus constant que l'existence et l'importance du baptême dans le christianisme naissant. Dans toutes les communautés il apparaît comme le rite d'initiation.

A Jérusalem, dès le jour de la Pentecôte, Pierre prêche et administre le baptême, Act., ii, 38 et 41. Le diacre Philippe baptise les Samaritains convertis, *ibid.*, viii, 12-13, 16, puis l'eunuque éthiopien. *Ibid.*, 36-38. Ailleurs il est question du baptême de Saul, *ibid.*, ix, 18, et xxii, 16, puis du centurion Corneille, x, 47-48. Paul lui-même baptise à Philippes, xvi, 15 et 33; à Éphèse, xix, 3; à Corinthe, xviii, 8. On a parfois objecté I Cor., i, 17, où l'Apôtre se déclare envoyé « non pour baptiser mais pour prêcher l'Évangile. » Cette parole ne signifie pas autre chose qu'une répartition du travail; car, malgré la réserve qu'il s'est imposée, l'Apôtre reconnaît avoir administré quelques baptêmes de sa main. *Ibid.*, 13-16.

Non seulement saint Paul connaît et pratique le baptême, mais il en développe la signification doctrinale. C'est pour lui tout d'abord le rite d'initiation chrétienne ou d'entrée dans l'Église, I Cor., xii, 13; cf. x, 2 : c'est pourquoi il n'y a qu'un seul baptême, tout comme un seul Christ. Eph., iv, 5. De plus c'est un rite de régénération spirituelle, où l'on reçoit l'empreinte du Saint-Esprit, II Cor., i, 21-22; Eph., i, 13, et iv, 30; où l'âme revêt le Christ, Gal., iii, 27, et revit mystiquement la mort et la résurrection du Sauveur, Rom., vi, 3-4; Col., iii, 12. Bref, c'est le grand bienfait du Christ., Eph., v, 26, et Tit., iii, 5, l'équivalent chrétien de la circoncision. Col., ii, 11.

Il est aussi fait mention du baptême dans les autres écrits apostoliques. L'Épître aux Hébreux en marque les effets sanctifiants, vi, 4, et x, 22; saint Pierre en indique la nécessité en le comparant aux eaux du déluge, I Petr., iii, 21; l'Apocalypse le donne comme le terme pratique de la Rédemption. i, 5, et vii, 14.

Comment s'expliquer un usage aussi universel sans une institution formelle du Christ ? On sait que les

apôtres se donnent toujours pour des interprètes et des témoins. Ici en particulier, le baptême qu'ils administrent est celui du Seigneur Jésus. Un emprunt païen serait de leur part une véritable impossibilité morale. Même l'adoption d'un rite juif ne pourrait être conçue et réalisée que si Jésus lui-même l'avait fait sien en lui donnant un autre sens et une autre efficacité.

Sur la base ferme de ces vraisemblances historiques, les textes évangéliques relatifs au baptême prennent toute leur portée. Tous les Évangiles racontent comment Jésus voulut être baptisé par Jean. Mais celui-ci annonçait un baptême plus efficace que le sien. Matth., III, 11. Rien d'étonnant, par suite, à ce que Jésus ait aussitôt commencé à baptiser pour son compte, Joa., III, 22 et 26, et à faire baptiser ses disciples. *Ibid.*, IV, 2. Baptême indispensable dans l'économie chrétienne, parce qu'il donne le Saint-Esprit. *Ibid.*, III, 5. Cf. Act., I, 5. Aussi la carrière du Christ se termine-t-elle sur l'ordre de le conférer à tous les croyants. Marc., XVI, 16 et Matth., XXVIII, 19.

Ici les textes du quatrième Évangile n'offrent aucune trace de symbolisme et ne peuvent que refléter une tradition authentique. Pour être placés après la Résurrection, ceux des Synoptiques n'en sont pas moins formels pour rattacher le baptême à un ordre de Jésus. Les objections faites contre la présence de la formule trinitaire ne portent pas contre le fait même du rite baptismal. Rien n'empêche par conséquent de reporter à Jésus lui-même l'institution du baptême chrétien qui serait inexplicable sans cela.

II. Valeur sacramentelle du baptême. — Une fois précisée l'origine historique du rite baptismal, son caractère d'institution sacramentelle n'offre pas de difficulté.

Dans l'antiquité, d'obscurs hérétiques qui s'intitulaient les « chrétiens de saint Jean » n'acceptaient pas le baptême du Christ. Les protestants, conformément à leur système de la justification, accordaient au baptême de Jean la même valeur qu'à celui de Jésus. Dans les sectes radicales, telles que les sociniens et les unitaires, on ne reconnaît plus au baptême qu'une efficacité d'ordre social. Mais ces erreurs mêmes rendent un involontaire hommage au rite baptismal, qui reste inséparable de la profession du christianisme. — L'Église a introduit la mention du baptême dans le symbole de Nicée. Dans le décret aux Arméniens, il est nommé comme « le premier de tous les sacrements, parce qu'il est la porte de la vie spirituelle. » Denzinger-Bannwart, n. 696. Le concile de Trente le place tout pareillement en tête des sept sacrements de la nouvelle Loi, *ibid.*, n. 844, et condamne l'erreur protestante d'après laquelle le baptême de Jean aurait eu la même vertu que celui du Christ. *Ibid.*, n. 857.

Tout ce que l'Écriture, en effet, nous apprend du rite baptismal le fait entrer dans la catégorie des sacrements. Il y a ici un rite extérieur et symbolique : l'ablution corporelle parle aux sens par elle-même et saint Paul en a expressément dégagé la signification comme assimilation à la sépulture et à la résurrection du Christ. Ce rite est d'institution divine : peu se rattachent plus explicitement à la pensée de Jésus, qui a pris soin lui-même d'en marquer les différences avec celui de saint Jean. Enfin une efficacité spirituelle lui est attribuée, implicitement dans les Synoptiques qui en proclament la nécessité, explicitement dans saint Jean et les autres écrivains apostoliques, qui le mettent en rapport avec la rémission des péchés et le présentent comme un moyen de régénération par l'incorporation au Christ.

Ces données scripturaires sont retenues et commentées par la tradition patristique. Dès le début on trouve l'affirmation pratique du baptême et de ses effets : la *Didaché*, VII, 1, en rappelle succinctement la doctrine aux chrétiens; saint Justin expose aux païens ce mystère de renaissance et d'illumination, *Apol.*, I, 61; aux juifs il le montre établi sur les Prophètes comme étant « une eau de vie, la seule qui puisse purifier les âmes repentantes, » *Dialog.*, 14. Cf. 43. Au commencement du IIIe siècle, Tertullien lui consacre un traité spécial, où il lui applique déjà le nom de *sacramentum*. *De bapt.*, 1. Clément d'Alexandrie en décrit les mystiques effets, *Pæd.*, I, 6, *P. G.*, t. VIII, col. 281. Avec le IVe siècle commence la série des catéchèses qui commentent la liturgie baptismale. De toutes façons le baptême constitue pour les Pères le sacrement-type. S'il était besoin d'une confirmation, on la trouverait dans le témoignage des hérétiques chez qui le baptême fut toujours unanimement conservé.

La raison ne peut établir directement le caractère sacramentel du baptême; elle en montre du moins la convenance dans le plan divin qui a voulu marquer par des sacrements les moments essentiels de la vie de l'âme. En effet le baptême y a sa place tout indiquée comme signe d'initiation. D'un point de vue social, il s'agit pour le néophyte d'être admis dans la société chrétienne; du point de vue individuel, d'obtenir la rémission du péché originel et de recevoir la vie de la grâce par l'union avec Jésus-Christ. Pour l'une et l'autre de ces fins spirituelles, un rite convient, qui soit apte à les signifier et à les produire.

Dès là qu'on admet le baptême comme une institution du Christ et un sacrement de son Église, il est superflu d'en démontrer la supériorité par rapport à celui de Jean. La mission du Précurseur était temporaire, préparatoire et humaine, tandis que celle de Jésus est divine et définitive. Ainsi en doit-il être de leurs baptêmes respectifs, comme Jean le reconnaissait lui-même, Matth., III, 11; Joa., I, 26-27 et 33, et comme Jésus le proclame à son tour. Act., I, 5.

On s'est demandé à quel instant précis le baptême a été institué par le Christ : au moment de son propre baptême, dans l'entretien nocturne où il en proclame à Nicodème la nécessité, ou quand il en donne le précepte à ses apôtres? Rien ne permet de déterminer ce détail : il suffit de retenir que le baptême coïncide avec l'économie de l'ordre chrétien.

III. Éléments constitutifs : matière du baptême. — Deux questions se posent ici : celle du corps physique requis pour le rite baptismal, ou matière éloignée; celle du mode de son application, ou matière prochaine.

1° *Matière éloignée.* — Il semble que la netteté des textes scripturaires aurait dû exclure la possibilité même d'un doute. Cependant l'histoire signale quelques erreurs excentriques sur ce point. Les gnostiques et les manichéens rejetaient l'eau, regardée par eux comme un principe mauvais, et, d'après Matth., III, 11, baptisaient, soit avec une lumière, soit même avec un fer rouge. Pour les protestants, l'eau est considérée comme indifférente en théorie et Calvin interprète le texte de Jean, III, 5, comme une métaphore; mais pratiquement ils ont retenu pour le baptême la matière traditionnelle. Quelques sectes mystiques enfin tiennent l'eau pour inutile et ne connaissent qu'un baptême spirituel. L'enseignement de l'Église est fixé par le décret aux Arméniens. Denzinger-Bannwart, n. 696. A l'encontre des protestants, le concile de Trente définit que « l'eau vraie et naturelle est nécessaire pour le baptême et, par conséquent, que les paroles de Notre-Seigneur, Joa., III, 5, ne doivent pas être déformées dans le sens d'une métaphore. » *Ibid.*, n. 858.

On a parfois cherché dans des textes prophétiques, tels que : Isaïe, LV, 1; Ézéchiel, XXXVI, 25; Zachar., XIII, 1, une indication de la matière baptismale. Elle ressort beaucoup plus sûrement des écrits du Nouvean

Testament. Déjà la pratique juive et le précédent de Jean-Baptiste permettent de supposer avec la plus extrême vraisemblance que le baptême indéterminé dont parle Jésus est, lui aussi, un baptême d'eau. Le Christ s'en explique formellement dans le discours à Nicodème, Joa., III, 5, et il n'y a aucune raison de ne pas prendre à la lettre cette parole où l'élément matériel du sacrement est rapproché de son effet spirituel. Il en va autrement de Matth., III, 11, où le baptême « dans le feu » ne peut être qu'une image pour désigner la charité et qui est interprété par Act., I, 5 comme désignant l'effusion du Saint-Esprit.

Les apôtres pareillement ne connaissent que l'eau pour l'administration du baptême. Ainsi le diacre Philippe, Act., VIII, 36-39, qui descend avec l'eunuque dans une fontaine rencontrée au bord du chemin; ainsi saint Pierre, qui confère une ablution d'eau à Corneille et aux siens, même après qu'ils ont reçu l'Esprit Saint, *ibid.*, X, 47-48; saint Paul, à Philippes, utilise le fleuve qui coule aux portes de la ville. *Ibid.*, XVI, 13-15. Comme théologien, il mentionne également le « bain d'eau » qui purifie l'Église, Eph., V, 26, et il évoque par analogie le passage de la mer Rouge, I Cor., X, 2, tandis que saint Pierre rappelle les eaux du déluge. I Petr., III, 20-21. Aussi ce point est-il un de ceux sur lesquels l'Église n'a jamais hésité ni varié.

Diverses raisons de convenance permettent de comprendre ce choix. L'eau, étant l'élément le plus commun, apparaît tout indiquée aux esprits pratiques pour le plus nécessaire de tous les sacrements. Par ses propriétés naturelles, elle traduit aux mystiques les divers aspects de la régénération baptismale : saint Thomas fait valoir sa pureté, sa fraîcheur, sa transparence, sa fécondité, *Sum. theol.*, III[a], q. LXVI, a. 3, toutes qualités dont le symbolisme spirituel est évident. Aussi bien retrouve-t-on dans toutes les religions la croyance à la purification par l'eau.

En principe, toute eau naturelle suffit pour la validité du sacrement. Mais, pour la licéité, l'Église requiert l'usage de l'eau spécialement consacrée *ad hoc* suivant une tradition liturgique des plus anciennes.

2° *Matière prochaine.* — Trois modes d'application de l'eau baptismale sont possibles et furent plus ou moins usités : l'immersion, l'infusion et l'aspersion. Les variétés de la discipline ecclésiastique ont tout d'abord posé le problème de savoir lequel de ces modes d'ablution doit être considéré comme normal.

Jusqu'au Moyen Age, l'Église latine a pratiqué le baptême par immersion et telle est, encore aujourd'hui, la coutume des Orientaux. De ce fait souvent les polémistes grecs ont voulu faire une question de principe, jusqu'à tenir pour invalide le baptême des latins. Parmi les protestants, les anciens anabaptistes et les baptistes actuels ont aussi réclamé l'immersion comme étant seule conforme à l'Écriture. Mais l'Église tient que toute ablution véritable est un mode valide de baptême et que l'immersion ne s'impose pas.

En effet, rien ne prouve que le baptême doive être pris, dans le langage scripturaire, comme synonyme de bain total, et le symbolisme développé par saint Paul s'entend d'une réalité morale sans exiger l'immersion absolue. Dans la réalité, il n'est pas sûr que celle-ci ait été pratiquée par les apôtres et le baptême des trois mille convertis de Jérusalem, Act., II, 41, semble requérir un mode plus simple. L'immersion sans doute fut la pratique ancienne de l'Église; mais encore ne fut-elle jamais complète, puisque le baptisé entrait seulement dans la piscine jusqu'à mi-corps tandis que le ministre lui versait l'eau sur la tête. Seul l'Orient a pratiqué la submersion absolue. D'ailleurs l'infusion était admise, au moins à titre exceptionnel, par exemple pour les malades. Peu à peu, et sans doute pour des raisons d'ordre matériel, cette pratique est devenue courante, tandis que l'immersion était abandonnée. Il faut l'esprit de secte pour blâmer un changement de discipline si raisonnable et où subsiste tout l'essentiel, qui seul importe, du rite baptismal.

La pratique a aussi changé, au cours des âges, sur le nombre des ablutions. Au début, la triple immersion était d'usage et de règle, Cette pratique, évidemment suggérée par la forme trinitaire, passait, au temps de saint Jérôme, pour être d'origine apostolique et les *Canons apostoliques* en font une obligation au ministre sous peine de déposition. Can., 50, *P. L.*, t. LXVII, col. 148. L'immersion unique, tendancieusement adoptée par l'arien Eunomius, fut, au contraire, introduite en Espagne, vers le VI[e] siècle, pour affirmer l'unité divine contre les ariens. Saint Grégoire le Grand la justifie dans une lettre à Léandre, évêque de Séville. *Epist.*, I, 43, *P. L.*, t. LXXVII, col. 497-498. Mais Alcuin s'étonnait de cet usage et le blâmait vivement.

Aujourd'hui, le rituel prescrit une triple infusion, et de manière à ce que l'eau coule sur la tête du baptisé. Ces questions disciplinaires sont évidemment de celles qui appartiennent à la libre détermination de l'autorité.

IV. Éléments constitutifs : forme du baptême. — Aussi bien que la matière du baptême, sa forme est indiquée par l'Écriture avec toute la précision désirable.

Saint Paul parle, en général, du « bain d'eau (donné) dans la parole de vie », Eph., V, 26 : ce qui semble montrer qu'une formule accompagnait dès lors le rite baptismal. La teneur même en est suggérée par le commandement du Christ : « Allez... et baptisez au nom du Père et du Fils et du Saint-Esprit. » Matth., XXVIII, 19. Cette formule est attestée dans la suite par la *Didaché*, VII, 1; par saint Justin, *Apolog.*, I, 61; par Tertullien, *De baptism.*, 13; par saint Cyprien, *Epist.*, LXXIII, 18, et LXXIV, 5, et par l'unanimité, peut-on dire, des Pères postérieurs. « On trouverait plus facilement, disait saint Augustin, des hérétiques qui ne baptisent pas du tout que des chrétiens qui ne se servent pas de ces paroles pour baptiser. » *De bapt. cont. Donat.*, VI, 25, 47, *P. L.*, t. XLIII, col. 214.

Au terme de son développement, la liturgie latine a conservé la lettre même de l'Évangile, en imposant comme forme du baptême ces paroles : *Ego te baptizo in nomine Patris et Filii et Spiritus Sancti.* La liturgie grecque a abouti à une formule légèrement différente : *Baptizatur talis servus Christi in nomine Patris et Filii et Spiritus Sancti.* On y trouve aussi quelquefois cette addition : *Baptizatur manibus meis talis*, etc. Ce double type de forme est expressément reconnu valide par le décret aux Arméniens. Denzinger-Bannwart, n. 696. Il est bon de remarquer que, dans le rituel grec, le verbe est bien à l'indicatif : *baptizatur*, et non pas au subjonctif : *baptizetur*, comme l'ont cru par erreur quelques théologiens.

En réunissant les éléments communs à ces deux formules, on aboutit à la doctrine reçue, d'après laquelle la forme baptismale doit exprimer la personne du ministre et du sujet, l'action même de baptiser, l'invocation de la Trinité. La personne du ministre est implicitement mentionnée dans la formule grecque. Celle du sujet est également formelle dans les deux : un décret de la S. C. Congrégation de la Propagande, en date du 11 septembre 1841, la déclare indispensable sous peine de nullité. De même l'action de baptiser doit être obligatoirement désignée par un verbe quelconque, d'après une décision d'Alexandre III, Denzinger-Bannwart, n. 398, reprise par Alexandre VIII. *Ibid.*, n. 1317. Une invocation générale de la Trinité ne suffirait pas : la forme doit porter mention distincte des trois personnes, suivant la doctrine du IV[e] concile de Latran, *ibid.*, n. 430, reproduite aux conciles de

Vienne,n. 482,et de Florence. *Ibid.*, n. 696. Les termes liturgiques peuvent d'ailleurs être remplacés par des synonymes, suivant le génie des diverses langues, sans détriment pour la validité.

Aussitôt que cette doctrine fut clairement élaborée, on se demanda ce qu'il fallait penser de la formule *in nomine Christi*, la seule qui soit mentionnée dans les Actes chaque fois qu'il est question de baptême. L'École admettait que ce fut la forme employée par les apôtres et en reconnaissait la validité, soit d'une manière absolue, Pierre Lombard, *Sent.*, IV, dist. III, 2, soit en vertu d'une dispense spéciale accordée par Dieu pour glorifier à ce moment-là le nom du Christ. Saint Thomas. *Sum. theol.*, III[a], q. LXVI, a. 6, ad 1[um]. Chez les modernes, il y a tendance à considérer que ces termes ne désignent pas précisément la formule prononcée sur le catéchumène, mais signifient plutôt que les apôtres administraient le baptême du Christ, sans préjuger les termes dont ils ont pu se servir.

Une question d'ordre plus général est soulevée par les historiens de la liturgie, qui constatent l'absence de toute formule dans les sacramentaires anciens. La triple profession de foi du baptisé aux trois personnes divines y est suivie de la triple immersion, sans que le ministre prononce aucune parole. Sur quoi plusieurs théologiens supposent volontiers que la formule trinitaire y est sous-entendue, soit parce qu'elle était connue de tous, soit parce qu'elle tombait sous la loi du secret. Mais les historiens tiennent plutôt que le baptême s'administrait réellement sans autre invocation trinitaire que celle qui ressortait implicitement de la cérémonie. S'il en était ainsi, ce serait un cas de plus où l'Église serait intervenue dans la détermination du dispositif sacramentel.

V. Effets du baptême. — Comme tous les sacrements, le baptême confère une grâce qui lui est propre et il est, de plus, au nombre des trois qui impriment un caractère.

1° *Grâce baptismale.* — Tout en conservant le baptême, les protestants en compromettaient les effets par l'ensemble de leur système. Pour Zwingle, le baptême n'était qu'un signe d'admission dans l'Église. Les autres sectes veulent lui conserver une efficacité intime; mais, en vertu de leur doctrine sur la justification qui identifie le péché originel à la concupiscence, le baptême n'efface pas véritablement le péché et ne fait que nous imputer de l'extérieur la grâce du Christ. D'autre part, en vertu de la liberté chrétienne, il dispenserait le chrétien des préceptes de Dieu et de l'Église, il donnerait l'assurance de l'impeccabilité.

Contre ces erreurs, l'Église a d'abord défini l'efficacité négative du baptême. Il est institué « pour la rémission des péchés, » suivant la formule du symbole. « Rémission de toute la faute originelle et actuelle, ainsi que de toute la peine due pour le péché, » précise le décret des Arméniens. Denzinger-Bannwart, n. 696. A l'adresse des protestants, le concile de Trente ajoute que cette rémission est plus qu'un acte de non-imputation, qu'elle enlève la coulpe même et tout ce qui en nous a proprement caractère de péché. *Ibid.*, n. 792. Pour la rémission de la coulpe, tel est l'enseignement formel de l'Écriture, qui attribue au baptême la purification de l'âme, Eph., V, 26, et le pardon de ses péchés. Act., II, 38; Rom., VI, 6. La rémission de la peine en est normalement la conséquence. Rom., VIII, 1. Toutes deux s'appuient sur le fait que le baptême est une incorporation au Christ et donc une appropriation des satisfactions infinies du Rédempteur. Il s'ensuit que l'Église n'a jamais imposé de pénitence aux baptisés et que le baptême assure à celui qui le reçoit dans les conditions voulues le salut immédiat.

Mais comment le péché serait-il effacé si ce n'est par l'infusion de la grâce ? C'est pourquoi le concile de Trente, *loc. cit.*, présente aussitôt les baptisés comme « innocents, immaculés, purs, sans tache et chéris de Dieu. » Par où il ne fait que reprendre la doctrine, soit de saint Paul disant du nouveau chrétien qu'il a « revêtu le Christ, » Gal., III, 27, soit du quatrième Évangile qui en parle comme d'une renaissance. Joa., III, 5. La logique demande, en effet, que l'incorporation au Christ signifie une participation à sa vie. Avec la grâce sanctifiante sont également infusés dans l'âme les vertus et les dons du Saint-Esprit.

La grâce baptismale a pour propriété d'être une grâce de régénération. Elle se complète par un titre aux grâces actuelles qui seront nécessaires dans la suite pour faire face aux obligations de la vie chrétienne, et c'est là ce qui constitue la grâce sacramentelle propre au baptême. Car ce sacrement, loin de soustraire le chrétien à la loi divine, lui impose le devoir d'une « vie nouvelle », c'est-à-dire de la sainteté, Rom., VI, 4. Rénovation morale exprimée par l'habit blanc dont l'Église revêtait les nouveaux baptisés.

2° *Caractère baptismal.* — Au don de la grâce le baptême ajoute ce signe spirituel, indélébile et distinctif, qui s'appelle le caractère.

L'existence du caractère baptismal est affirmée par le décret aux Arméniens et définie par le concile de Trente. Denzinger-Bannwart, n. 695 et 852. Elle est implicitement exprimée dans l'Écriture, qui traduit l'effet du baptême par l'image du sceau, II Cor., I, 22; Eph., I, 13, et IV, 30; mais le caractère n'est pas encore ici expressément distingué de la grâce. C'est de là que la tradition a peu à peu dégagé explicitement la notion du caractère baptismal, et d'abord sous une forme pratique en ce sens que le baptême ne devait pas se réitérer, puis sous la forme théorique du sceau mystérieux qui imprime dans l'âme la marque du Christ. Il convenait, en effet, que l'initiation chrétienne, qui est un acte définitif à l'extérieur, fût aussi accompagnée d'un signe intérieur en conséquence, que le droit aux sacrements et aux grâces que le chrétien y reçoit reposât sur un titre objectif.

Ce caractère, suivant le Décret aux Arméniens, « fait de nous les membres du Christ et nous rattache au corps de l'Église. » On voit que le dernier aspect est d'ordre social : il signifie l'entrée dans la société ecclésiastique, avec tous les droits y afférents, mais aussi avec l'obligation d'en accepter les lois. Le premier est d'ordre psychologique et mystique : il signifie une consécration intime au Christ, avec la participation qui s'ensuit à ses perfections et à ses privilèges. Par où le caractère comporte une réalité consistante, bien qu'invisible pour nous. Il a pour effet de nous créer devant Dieu un titre positif à ses grâces et de nous agréger à l'Église. Autrefois le bras séculier pouvait exiger du chrétien l'accomplissement de ses obligations baptismales : elles restent toujours comme un grave devoir d'ordre moral. Les hérétiques eux-mêmes sont, en théorie, sujets de l'Église, par suite de leur baptême; mais celle-ci renonce à user de ses droits sur eux.

Par suite du caractère qu'il imprime, le baptême ne peut pas être réitéré. De cette antique tradition le concile de Trente a fait un point de foi. Denzinger-Bannwart, n. 867, 869.

VI. Nécessité du baptême. — Tels sont les effets du baptême qu'il tient une place nécessaire dans l'économie du salut.

1° *Données de la foi.* — Ce rôle a été fort réduit par les pélagiens en raison de leur négation du péché originel et compromis par les protestants, qui d'ailleurs ont conservé le rite. Seules quelques sectes à tendance rationaliste le suppriment entièrement. La nécessité du baptême est implicitement posée contre les pélagiens au concile de Milève (416), qui demande de bap-

ciser les enfants. Denzinger-Bannwart, n. 102. Elle est formellement définie au concile de Trente, qui proclame que « le baptême n'est pas facultatif, mais bien nécessaire au salut. » *Ibid.*, n. 861. Cf. n. 791, 796.

Aucune vérité n'est plus nettement énoncée dans l'Évangile. La nécessité du baptême ressort évidemment du précepte qui impose aux apôtres de l'administrer, Matth., XXVIII, 19, et aux croyants de le recevoir. Marc., XVI, 16. Elle est déclarée *ex professo* dans Joa., III, 5 : « Si quelqu'un ne renaît de l'eau et de l'Esprit Saint, il n'entrera pas au royaume des cieux. » Par où l'on voit qu'il s'agit d'une nécessité fondamentale, aussi indispensable que la foi même au Christ. On oppose parfois le texte de saint Jean, VI, 53, relatif à l'eucharistie, et qui semble non moins formel, bien qu'il ne soit pas interprété par l'Église avec la même rigueur. C'est la tradition qui permet seule de distinguer l'inégale nécessité des deux sacrements.

Les apôtres attestent indirectement la nécessité du baptême par le zèle qu'ils mettent à le prêcher et par les effets salutaires qu'ils lui réservent. Aucun doute n'a jamais obscurci dans l'Église cette vérité primordiale. La raison en est qu'il n'y a pas de salut en dehors de Jésus-Christ et que le rite baptismal est le moyen normal de s'approprier les mérites de sa Rédemption. A mesure que s'est affirmée plus distinctement l'universalité du péché originel, cette considération a fourni un nouvel argument pour la nécessité du baptême qui en est le remède.

2° *Sens et portée du précepte baptismal.* — Il y a donc à tout le moins nécessité de précepte, puisque le baptême est formellement imposé par la révélation. Mais il faut aller plus loin et lui reconnaître une nécessité de moyen. Non pas sans doute une de ces nécessités absolues qui sont fondées sur la nature même des choses, comme pour la foi ou la contrition, mais du moins une de ces nécessités relatives qui appartiennent aux actes ordonnés en vue d'une fin indispensable. L'union au Christ étant la condition nécessaire du salut, le baptême en est le moyen. D'où il suit qu'on ne peut pas être sauvé *sine lavacro regenerationis aut ejus voto.* Conc. Trid., *De just.*, c. IV, Denzinger-Bannwart, n. 796.

Le précepte baptismal doit être considéré comme obligatoire en principe depuis le moment où le baptême fut institué; mais cette obligation ne devient effective qu'à mesure de sa promulgation progressive par l'apostolat. On s'est demandé si cette promulgation est aujourd'hui suffisamment réalisée et donc le baptême universellement obligatoire. Le respect de l'autorité divine et le caractère de loi irritante propre à ce précepte paraissent exiger l'affirmative. Cependant les faits montrent que l'Évangile n'est pas encore partout connu et le problème se pose de la situation spirituelle de ceux qui l'ignorent. Aussi a-t-on distingué après Suarez entre promulgation et divulgation : en droit, la promulgation de l'Évangile doit être tenue pour suffisante; mais, en fait, il y a dispense de la loi pour ceux qui l'ignorent d'une ignorance invincible et la miséricorde divine peut s'exercer à leur égard par d'autres moyens.

Cette obligation du précepte divin étant illimitée et fondée sur les conditions mêmes du salut, il faut l'étendre aux enfants comme aux adultes. On ne peut donc pas imaginer une économie normale du salut qui fonctionnerait parallèlement au baptême : la théologie de la grâce doit résoudre la difficulté qui en résulte pour notre notion de la Providence sans porter atteinte à la nécessité de celui-ci.

3° *Suppléances du baptême.* — Parce qu'il n'est pas d'une nécessité absolue, le rite baptismal peut admettre des suppléances. Le concile de Trente le reconnaît en principe lorsqu'il met le « vœu » du baptême sur le même pied que le baptême effectif. Denzinger-Bannwart, n. 796.

Deux suppléances sont traditionnellement admises dans l'Église : le martyre et la charité parfaite, ce qu'on appelle parfois par symétrie le baptême de sang et le baptême de désir. Il n'y a là-dessus aucune indication dans l'Écriture; mais l'Église a été mise de bonne heure en présence du cas par le fait de catéchumènes mis à mort pour la foi avant d'avoir reçu le baptême : elle n'a jamais hésité à les tenir pour baptisés dans leur sang et par là spécialement assimilés à la Passion du Sauveur. Elle fut longtemps plus réservée pour le simple désir du baptême, par la crainte bien naturelle d'encourager la négligence. Mais des cas d'évidente bonne foi, comme celui de l'empereur Valentinien, amenaient saint Ambroise à reconnaître que la piété et la bonne volonté du catéchumène peuvent suppléer le baptême aussi bien que le sang du martyr. La théologie postérieure s'est maintenue dans cette voie, en précisant qu'il suffit d'un désir implicite.

Cette double suppléance se justifie par la valeur morale inhérente au martyre ou à l'acte de charité parfaite, qui équivaut à l'accomplissement, matériellement impossible par hypothèse, du précepte positif. Du reste l'ordre divin est ici respecté, puisque, dans les deux cas, le désir du baptême est au moins implicitement compris.

Suffisantes pour obtenir la grâce, il va de soi que ces suppléances ne sauraient produire le caractère ou les autres effets strictement propres au rite baptismal.

VII. Ministre du baptême. — Deux données inverses sont ici à sauvegarder : d'une part, le droit de l'Église sur les rites sacramentels, qui semble devoir réserver le baptême à l'un de ses ministres; d'autre part, la nécessité de ce sacrement, qui prescrit de le rendre accessible à tous. La solution est dans la distinction entre le baptême solennel ou officiel et le baptême privé.

Le baptême solennel est un acte ecclésiastique au premier chef, entouré par la liturgie de rites grandioses, soumis à des règles précises, et que l'Église ne confie qu'à ses ministres autorisés. Réserve qui convient à l'importance de l'initiation et au respect que mérite le sacrement. Tout d'abord, c'était l'évêque en personne qui administrait le baptême, aux deux vigiles solennelles de Pâques et de la Pentecôte. Les prêtres lui furent d'abord associés; puis, lorsque les chrétientés eurent grandi, ils furent députés par lui dans les paroisses. C'est donc l'évêque et le prêtre, plus exactement le curé en tenant compte de la juridiction, qui sont les ministres ordinaires du baptême.

Le caractère de ministre extraordinaire revient aux diacres. Ce pouvoir leur est reconnu par le rituel de l'ordination, qui suit en cela la tradition de l'âge apostolique, attestée par Act., VIII, 12-16 et 38. Mais, d'après le droit actuel, le diacre ne peut exercer ce pouvoir qu'en vertu d'une délégation que l'usage réserve à l'évêque.

Aujourd'hui le baptême solennel peut être administré à n'importe quel jour, mais à l'église seulement. Le ministre est tenu d'observer les cérémonies et rubriques prescrites par le rituel. Il est de règle que le baptisé y soit accompagné d'un parrain qui soit témoin de ses engagements et veille plus tard à ce qu'ils soient tenus.

Quant au baptême privé, n'importe quel être humain en peut être le ministre. Bien entendu, s'il est toujours valide, l'exercice de ce droit ne saurait être licite qu'en cas de nécessité. Telle fut de bonne heure la pratique de l'Église : elle est officiellement consacrée par le IVe concile de Latran, Denzinger, n. 430, et par le Décret aux Arméniens. *Ibid.*, n. 696. Ce dernier précise même, en vue de certaines vieilles controverses,

que les femmes n'en sont pas exclues. Du moment que le baptême est nécessaire pour le salut, il convenait qu'en l'absence du prêtre, dans un cas d'urgence, n'importe qui pût le conférer.

La seule condition, c'est que le baptême soit administré au moyen de la matière et de la forme voulues, et avec l'intention, au moins vague, de faire ce que fait l'Église. Condition qu'un enfant, un hérétique, un païen ou un incrédule peuvent aisément remplir. Mais, en toute hypothèse, il faut l'intervention comme ministre d'une personne autre que celle du baptisé.

VIII. Sujet du baptême. — En principe, toute créature humaine vivant en ce monde, et elle seule, est susceptible de recevoir le baptême. Si quelques-uns hésitèrent autrefois pour les monstres, c'est par suite d'une anthropologie insuffisamment éclairée. Mais le baptême, étant un sacrement, ne peut être administré avec fruit qu'à un homme qui est encore dans la voie du salut. La pratique de baptiser les morts, attestée dans certains milieux populaires du Moyen Age, doit être considérée comme une illusion naïve ou une grossière superstition.

Ni la foi ni la pureté de cœur ne sont nécessaires pour la validité du baptême. Mais, chez les adultes, l'intention est requise, au moins en ce sens que le candidat au baptême doit s'y présenter librement et en connaissance de cause. La raison en est dans la gravité morale des engagements que ce sacrement comporte. Il s'ensuit qu'un baptême imposé par la contrainte ou sollicité par pure hypocrisie serait nul de ce chef. A ce minimum doivent normalement s'ajouter les dispositions morales convenables, c'est-à-dire la foi et au moins l'attrition. Si elles ne sont pas absolument requises pour la validité du sacrement, ces conditions personnelles sont nécessaires pour en percevoir le fruit.

En un mot, le baptême est un acte humain au sens le plus noble et le plus étendu. L'ancienne liturgie du baptême marquait bien ce caractère, qui ressort encore suffisamment du raccourci actuel.

S'il n'y a pas de discussion pour les adultes, il n'en va pas de même pour le cas des enfants. D'une part, le baptême est nécessaire pour être sauvé; mais, d'autre part, il suppose la foi pour être reçu. Marc., xvi, 16. Aux termes de cette dernière donnée, quelques hérétiques du Moyen Age d'abord, puis les anabaptistes au xvi^e^ siècle et aujourd'hui les diverses sectes baptistes ont rejeté le baptême des enfants. La Réforme officielle en a pourtant maintenu le principe et la pratique, après d'ailleurs bien des hésitations. Contre ces diverses erreurs l'Église a d'abord affirmé la nécessité du baptême des enfants à l'adresse des pélagiens, Denz., n. 102 et 791; puis elle en a revendiqué formellement la validité par la voix d'Innocent III, *ibid.*, n. 410, 424 et 430, et du concile de Trente. *Ibid.*, n. 868-869.

Il n'y a rien à tirer de l'Écriture ni pour ni contre cette doctrine; car la foi requise s'entend pour le cas des adultes, sans exclure celui des enfants qui est tout autre. Mais la pratique de l'Église est formellement attestée par Origène et saint Cyprien au iii^e^ siècle : ce fait notoire servait plus tard d'argument à saint Augustin pour prouver l'existence du péché originel. On comprend sans peine que, le baptême étant reconnu nécessaire, les parents chrétiens aient eu l'inspiration d'en faire bénéficier de bonne heure leurs enfants. En attendant l'éveil de leur foi personnelle, ils sont baptissé « dans la foi de l'Église », et cette pratique ne laisse pas d'être conforme à l'ordre providentiel : solidaires du péché d'Adam sans faute de leur part, il était raisonnable et convenable qu'ils puissent en être délivrés par une nouvelle solidarité, jusqu'à ce que vienne l'adhésion personnelle dont ils sont encore incapables.

Aussi l'Église fait-elle aujourd'hui une obligation aux parents de faire baptiser leurs enfants sans délai. Quant aux enfants de familles non catholiques, par respect pour la responsabilité paternelle, ils ne doivent être baptisés, hors le cas de nécessité pressante, qu'avec l'assentiment de l'un au moins de leurs parents qui puisse répondre de leur éducation.

IX. Conséquences morales et religieuses. — Aucune considération n'est plus familière à l'ascétisme chrétien que celle du baptême.

D'un point de vue spéculatif, il constitue le centre et comme le nœud vital de l'économie surnaturelle, puisqu'il est en soi l'aboutissant pratique de la Rédemption et devient pour nous le moyen de nous en obtenir la jouissance. A raison de sa nécessité dogmatique et de son importance pour la vie religieuse, il accuse pour chaque chrétien le mystère de cette prédestination divine qui lui en assure le bienfait de préférence à tant d'autres. Par la grâce de première sanctification qu'il confère et par l'incorporation au Christ qu'il réalise, il devient une source efficace de vie morale. Il n'est pas de pratique plus salutaire et plus accréditée que celle de renouveler souvent pour son compte personnel ce premier engagement pris généralement sans nous, bien qu'à notre profit. En procurant à leurs enfants ce bienfait, les parents ont l'occasion de mieux comprendre ce qu'il signifie pour eux-mêmes.

La doctrine du caractère baptismal en particulier relève dans l'âme le sentiment de sa dignité surnaturelle, mais aussi de sa responsabilité, puisque ce titre de gloire se changerait en opprobre si elle n'y faisait honneur.

Bareille, Bellamy, Ruch, etc., art. *Baptême*, dans *Dict. de théologie catholique*, t. ii, col. 167-378; Dom Chardon, *Histoire des sacrements;* J. Corblet, *Histoire du sacrement de baptême*, Paris, 1881; J. Didiot, *Morts sans baptême*, Lille, 1896; S. Thomas, *Sum. theol.*, III^a^, q. lxvi-lxxi; Bellarmin, *Controversiæ : De sacr. baptismi*, dans *Opera omnia*, édit. Vivès; t. iii, p. 513-585; Labauche, *Leçons de théologie dogmatique*, t. iii : *Les Sacrements*, Paris, 1918, p. 5-118.

J. Rivière.

Une conférence de Monsabré. — On trouvera dans l'*Exposition du dogme catholique*, de Monsabré, *Carême* 1883, une belle conférence sur « le Baptisé » qu'il est toujours bon de relire. Je n'en signalerai ici que quelques traits particulièrement intéressants.

1° « Les parents chrétiens ont-ils le droit de faire baptiser leurs enfants et l'Église peut-elle condescendre à leur désir ? » Aujourd'hui encore, le *pédobaptisme* compte des adversaires : ils se réclament surtout de Jean-Jacques Rousseau et du « droit radical, inviolable et royal de la libre pensée »; l'enfant, disent-ils, ne doit pas être inféodé à une société religieuse, à une doctrine, une loi qui, un jour peut-être, le révolteront. Donc, plus de baptême pour lui : attendons qu'il le demande.

Mais, répond le conférencier, pareil système n'a pas le sens commun. « Le respect de la liberté ne doit pas être ridicule et barbare jusqu'à priver l'enfant inconscient de grands et solides avantages qu'on pourrait lui procurer, même au prix de certaines obligations. » Quand il s'agit du bien des enfants, de leur santé, des qualités de leur esprit ou de leur cœur, des bénéfices attachés à la nationalité, d'un héritage ou d'un legs à recueillir, l'amour paternel présume à bon droit tous les consentements. Les parents chrétiens ne font qu'appliquer ce principe quand ils font baptiser leurs enfants, quand ils assurent ainsi à ces enfants tous les avantages que leur foi découvre dans le baptême : « Leur reprochera-t-on d'agir conséquemment aux principes de leur foi ? »

2° Monsabré s'applique ensuite à montrer la grandeur et les droits de l'enfant baptisé.

« Bien qu'il ne soit qu'une toute petite chose par ses faiblesses et son impuissance, » l'enfant, l'enfant pauvre comme l'enfant riche, nous intéresse par cette faiblesse même et aussi par les espérances qu'il porte en un vase si fragile. Et cela est vrai même de l'enfant non baptisé. Mais que l'enfant baptisé, quel qu'il soit, est grand! Il est véritablement fils de Dieu, membre du Christ, temple de l'Esprit Saint.

Or, poursuit le conférencier, « la grandeur de l'enfant baptisé est le fondement de ses droits. Ce petit être s'impose : Dieu, l'Église, la famille, la société ont des devoirs à remplir à son égard. Dieu, je suis sûr de lui : il ne manquera pas de donner à son fils d'adoption l'héritage qu'il lui a promis, s'il est fidèle à la grâce de son baptême. L'Église, je compte sur elle : ses mains généreuses laisseront tomber à temps, sur le chrétien, les grâces auxquelles il a droit pour compléter le mystère de son initiation et parfaire sa vie surnaturelle. Mais à la famille, à la société, il est bon, il est nécessaire de rappeler les droits de l'enfance régénérée. » Quels sont ces droits ? Le droit au respect, d'abord. Tout être humain, même avant d'être né (voir Avortement), même non baptisé, a droit au respect, au respect de sa vie notamment; à plus forte raison, l'enfant baptisé, dont on vient de dire la grandeur divine. Et puis, « l'enfant chrétien a droit à ce qu'on prenne son baptême comme point de départ et comme règle de son éducation » (voir Éducation). « Aimer et servir le Dieu de son baptême, c'est son premier devoir; le connaître, c'est son droit le plus sacré. Conserver et perfectionner sa vie chrétienne, commencée par le baptême, c'est son devoir; être préparé aux sacrements qui conservent et perfectionnent, c'est son droit. Toute éducation qui contrarie ces droits ou n'en tient pas compte est une éducation fausse, criminelle, meurtrière, une éducation qui renouvelle, dans un ordre supérieur, l'abominable barbarie des mœurs païennes.» (Monsabré venait de montrer comment, avant Jésus-Christ, on tenait l'avortement et l'infanticide pour des mesures de bien public.) « Qu'on ne s'étonne donc pas d'entendre l'Église revendiquer, de toute la force de son amour éploré, les droits de l'enfant qu'elle a baptisé, contre toute mesure légale tendant à écarter la religion de son éducation. » Et l'Église, s'écrie le prédicateur, « ce n'est pas seulement la sainte hiérarchie que Dieu a préposée au gouvernement des âmes; l'Église, c'est vous, » parents chrétiens. Le baptême que vous avez demandé pour ces chers petits « vous impose, avec le devoir de les élever chrétiennement, l'obligation de veiller à ce que leurs droits soient respectés dans tout le cours de leur éducation. »

On sait le grand cas que notre Louis IX faisait de son baptême : il voulait être appelé *Louis de Poissy*, du nom de la petite ville, proche de la capitale, où il avait été baptisé. Mais tous les parents se rappellent-ils bien pratiquement, que le saint roi reçut de sa pieuse mère une éducation digne de sa qualité de chrétien? Y a-t-il beaucoup de mères qui, à l'exemple de Blanche de Castille, aimeraient mieux voir mourir leur enfant que de le savoir souillé d'un péché mortel ?

J. Bricout.

BAPTISTÈRES ET FONTS BAPTISMAUX. — I. Baptistères. — A l'exemple de Notre-Seigneur Jésus-Christ, les premiers chrétiens recevaient d'ordinaire le baptême par immersion; c'était généralement dans les rivières, les lacs, les fontaines, au bord de la mer, dans tous les lieux, enfin, où l'on trouvait de l'eau. Quand vint l'époque des persécutions, on utilisa souvent les sources naturelles que renfermaient les catacombes et, à leur défaut, on y établit des puits ou des citernes. L'un des plus remarquables de ces baptistères primitifs, celui du cimetière de Saint-Pontien, se trouve dans une crypte décorée de peintures représentant la vie du Christ et une grande croix symbolique dont le pied baigne dans la vasque. Chez les Romains, les mots *baptisterium, fons, piscina, tinctorium* désignaient indifféremment les lieux destinés à recevoir le baptême, ou les piscines, les réservoirs et les viviers privés ou publics. Ces derniers servirent tout naturellement de modèles aux édifices que, dès le triomphe du christianisme, on éleva près des basiliques en vue du baptême des catéchumènes et presque toujours sous le vocable de Saint-Jean-Baptiste. Constantin en fit construire deux à Rome; il avait été baptisé lui-même au baptistère de Saint-Jean de Latran, qu'il enrichit de dons magnifiques et dont Anastase le Bibliothécaire nous a plus tard laissé la description. La cuve baptismale était recouverte d'épaisses lames d'argent à l'intérieur et à l'extérieur; en son centre, une colonne de porphyre portait un phiala d'or où brûlait une mèche qui répandait à la fois le parfum et la lumière; sept cerfs d'argent et un agneau d'or distribuaient l'eau; deux statues du Christ et de saint Jean-Baptiste en argent étaient de part et d'autre de l'agneau; un encensoir d'or, cadeau de Constantin, était enrichi de quarante-deux pierres précieuses. L'édifice, de forme octogonale, qui fut agrandi par le pape saint Hilaire et restauré par plusieurs de ses successeurs, contient de magnifiques colonnes de porphyre soutenant la coupole. A droite et à gauche de l'octogone, l'oratoire de Saint-Jean l'Évangéliste et celui de Saint-Jean-Baptiste, dont l'ancienne voûte de mosaïque a pu être longtemps conservée.

On ne peut attribuer aux baptistères de plan architectural commun : il y en a de forme circulaire, pentagonale, hexagonale, octogonale ou rectangulaire; certains encore sont en forme de croix grecque ou tréflée; mais la tendance générale est de se rapprocher du plan circulaire, l'édifice tout entier constituant en quelque sorte l'enveloppe de la cuve centrale.

L'habitude de conduire les catéchumènes à l'église aussitôt après le baptême fut de bonne heure abandonnée : pour donner la confirmation et la communion sans sortir de l'édifice, on éleva sur le pourtour des baptistères des chapelles munies d'autels.

Généralement alimentée par une source, la cuve baptismale en recevait l'eau, soit par des conduits entièrement dissimulés, soit par une colonne centrale comme à Angers, soit encore par des statues ou des motifs décoratifs; elle devait être accessible de tous les côtés et l'on y descendait généralement par des gradins. Parfois le fond en était revêtu de riches mosaïques ou de marbres; un ciborium la surmontait, une tribune la dominait.

Des vestiges ou des restes de baptistères existent encore en France : à Nantes, on en a retrouvé deux cuves octogonales; à Fréjus, l'édifice est relié à la cathédrale par une galerie; à Aix, il s'ouvre largement sur l'église romane. A Lyon, c'est le baptistère dépendant de l'ancienne cathédrale Saint-Étienne qui fut agrandi et devint la primatiale Saint-Jean. Le plus important est celui de Poitiers, transformé maintenant en musée mérovingien. Il date du VI^e^ ou VII^e^ siècle et possède un narthex roman; mais les absides méridionale et septentrionale ont malheureusement été reconstruites de nos jours.

Vers le VI^e^ siècle, l'usage du baptême par effusion tendant à se répandre particulièrement en Occident, les baptistères cessèrent d'être indispensables. Ils continuèrent cependant à être fréquentés et ce n'est guère qu'au XI^e^ siècle que tout prêtre put baptiser et que toute paroisse posséda des fonts. Le baptistère, d'abord isolé, en vint à ne plus être qu'une chapelle disposée dans l'église. Dans le midi de la France, cependant, on

le construisit séparément jusqu'à la période romane; en Italie, jusqu'à la Renaissance.

II. Fonts baptismaux. — A la cuve baptismale destinée à l'immersion on substitua peu à peu une cuvette élevée sur un support et généralement divisée en deux parties par une cloison : un côté servant de réservoir d'eau, l'autre d'évier au-dessus duquel on procède à l'effusion. On fit même, à partir du XVe siècle, et jusqu'au XVIIIe où se perdit la coutume de dévêtir les enfants pour les baptiser, des cuves doubles formées de deux récipients accolés. Les fonts de Lanmeur, dans le Finistère, sont ainsi conçus et montrent deux cuves dont l'une est plus vaste, plus haute et plus ornée que l'autre. Une sorte de niche, destinée à recevoir le sel et les objets qui servent à la cérémonie, se trouve parfois près des fonts; on rencontre aussi des couvercles, réminiscences du ciborium qui surmontait la cuve des premiers siècles, dont les dimensions considérables nécessitent un dispositif spécial : il en est ainsi à Saint-Riquier, dans la Somme, et à Staple, dans le Nord, où l'on dut élever une potence de fer pour soulever le couvercle monumental surmonté d'un groupe du Baptême du Christ (XVIe siècle).

Il est à noter que les fonts, en pierre, en métal, ou en bois, furent, à plusieurs époques de construction intense, exécutés par séries et que certains ateliers répandirent fort loin leur production : celui de Tournai en fournit jusqu'à l'Angleterre; celui de Marquise, près Boulogne, le Boulonnais et la Picardie. Au XIVe siècle et au XVe, toute une série est faite dans les Hautes-Alpes; au XVIe siècle, à Troyes.

La forme et le nombre des supports varient; quelquefois même il n'y en a pas, et de grandes cuves sont posées sur le sol, comme celle de Wierre-Effroy (Pas-de-Calais), en pierre de Marquise, faite au XIIe siècle et conservée au musée de Boulogne, ou celle de Saint-Sardos en Lot-et-Garonne, sorte de gros chapiteau historié.

Le support unique, très fréquent, se retrouve à Chéreng, dans le Nord, où une grande coupe plate ornée d'une frise sculptée et de quatre têtes en saillie est posée sur un fort pilier. Le type de pilier central entouré de quatre colonnettes a longtemps été regardé comme caractéristique de la période romane où il fut en effet répandu; mais on l'utilisait encore à une époque très postérieure.

La décoration s'inspire souvent de celle des sarcophages avec leurs têtes sculptées aux quatre angles, des poteries romaines avec leurs médaillons circulaires, ou des motifs orientaux dont elle reproduit la faune particulière. D'autre part, en dehors des effigies de saints, d'apôtres ou d'évangélistes, les scènes religieuses qui évoquent le baptême, ses causes ou ses effets, s'imposent naturellement à l'esprit de l'artiste : aussi rencontre-t-on souvent sur les fonts des groupes ou des bas-reliefs du baptême de Notre-Seigneur, des cérémonies liturgiques, de la chute de l'homme ou de la Passion qui le rachète. La figuration symbolique des quatre fleuves du Paradis a donné naissance à toute une iconographie particulière où nous pouvons trouver tour à tour les quatre vertus cardinales, les quatre grands prophètes, les quatre évangélistes ou les quatre modes de purification du chrétien.

Carletta Dubac.

BAPTISTES. — On donne ce nom à une secte qui réprouve le baptême des enfants et l'usage du baptême par aspersion ou infusion. Les baptistes enseignent que le baptême ne doit être administré, conformément à l'usage apostolique, qu'à des adultes, et ne peut avoir lieu, à l'exclusion des autres rites, que par immersion complète du néophyte. En conséquence, ils rebaptisent d'après leur rite les chrétiens qui entrent dans leur communauté.

Les origines du baptisme remontent à Luther et à Zwingle, qui éprouvaient quelque difficulté à concilier le baptême des enfants avec l'usage apostolique. Mais la doctrine ne fut bien arrêtée, avec son double caractère (baptême d'adultes par immersion complète), que vers 1521 sous l'action des anabaptistes révolutionnaires. Ceux-ci, ayant été chassés d'Allemagne, se réfugièrent en Hollande, et c'est de Hollande que le baptisme se répandit en Angleterre. Il y fut mal accueilli. Dès 1535, Henri VIII faisait exécuter quatorze Hollandais accusés d'anabaptisme, tandis qu'un certain nombre d'autres n'échappaient à la mort que par une rétractation publique de leur doctrine. Quatre ans plus tard, trente personnes furent bannies d'Angleterre pour avoir déclaré qu'elles ne considéraient pas comme valide la baptême des petits enfants. Cependant, en 1618, on trouve une communauté baptiste organisée en Grande-Bretagne. Persécutés au commencement de la révolution de 1648, les baptistes furent protégés par Cromwell, puis persécutés de nouveau par Charles II et Jacques II. Enfin ils sont compris dans l'Acte de tolérance donné sous le règne de Guillaume III, et depuis lors ils purent se développer librement.

Les baptistes anglais ne forment pas une seule Église; ils n'ont de commun entre eux que leur idée fondamentale du baptême. C'est le dogme calviniste de la prédestination qui les distingue. Les uns sont des calvinistes purs : ce sont les *particular-baptists;* les autres, les *general-baptists*, sont arminiens. Les *particular baptists* ont fondé leur premier séminaire en 1770, à Bristol; ils en comptent maintenant six tant en Angleterre qu'en Écosse. Il est à remarquer que le nombre des *professants* ou *communiants* est bien inférieur à celui des *adhérents* (on entend par *adhérents* ceux qui dans une famille baptiste n'ont pas encore, pour une raison ou pour une autre, reçu le baptême). Il faudrait multiplier par quatre le nombre des communiants pour obtenir le total des membres baptistes. Les *particular-baptists* comptent en Angleterre environ 100 000 communiants, répartis en 1 200 à 1 300 communautés; les *general-baptists* ne comptent qu'environ 120 communautés comprenant 14 000 membres actifs.

La première église baptiste de l'Amérique a été établie en 1639 à Providence-Plantations (Rhode-Island) par Roger Williams, pasteur puritain, qu'on avait chassé du Massachusets pour ses théories religieuses et qui, convaincu de la nullité du baptême donné aux enfants, se fit rebaptiser lui-même. Après la guerre de l'Émancipation, le baptisme prospéra au point de se placer au deuxième rang des sectes protestantes américaines, immédiatement après les méthodistes. En 1784, les baptistes comptaient 471 églises, 35 000 membres; en 1882, 26 931 églises, 17 000 pasteurs, 2 394 742 membres *communiants;* évaluation des *adhérents*, 10 millions. Le baptisme américain compte 33 collèges et de nombreux *female seminaries* de haut enseignement, parmi lesquels se distingue le *Vassar-College*, à New-York; 53 académies, 8 écoles de théologie, 43 organes périodiques.

Le baptisme est aussi remarquable par son apostolat. Sans parler des sectes, qui se sont greffées sur l'arbre principal en Amérique et qui ont pris des noms particuliers, il importe de signaler l'œuvre de l'*American Baptist Missionary Union*, qui, fondée en 1814 et remaniée en 1845, a, pendant les soixante-dix premières années de son existence, envoyé chez les païens 500 missionnaires et baptisé 185 000 convertis. Son action s'étend sur la Birmanie, l'Hindoustan, la Chine, le Japon, l'Afrique orientale. On la retrouve même dans le Canada, l'Orégon, le Nouveau-Mexique, l'île de Haïti, la France, l'Espagne, l'Allemagne, le Danemark, la Suède et la Norvège. En France, par exemple,

où il a été importé d'Angleterre et d'Amérique, et où il est soutenu par les subsides de ces deux nations, le baptisme a fondé quelques petites congrégations que la Grande Guerre a désorganisées, à Paris, à Beaucourt (Haut-Rhin), à Lens (Pas-de-Calais), à Chauny et à La Fère (Aisne), à Saint-Sauveur (Oise), à Saint-Brieuc (Côtes-du-Nord), à Saint-Étienne (Loire).

Is. Baëkus, *History of the Baptists*, 3 vol. 1777, nouvelle édit. 1871; Robert Baird, *La religion dans les États-Unis d'Amérique*, Paris, 1844, 1856; Curtis, *Progress of Baptist Principles for one hundred years*, Boston, 1856; et Revues baptistes, telles que *Baptist-Magazine*, *Baptiste-Reporter*, etc.

E. VACANDARD.

BARAT (lat. *Magdalena Sophia*). — Madeleine-Sophie Barat, d'une famille de pauvres artisans, naquit à Joigny, diocèse de Sens, le 13 décembre 1779. Assez débile et chétive, elle manifesta pourtant dès l'enfance un grand désir de s'instruire en même temps qu'une énergie de volonté peu commune. Après sa première communion qu'elle fit à dix ans, elle aborda le latin, le grec, les langues vivantes sous la direction de son frère aîné Louis Barat, futur jésuite. A l'époque où nous sommes, il n'est encore que séminariste, mais il se montre un rude précepteur; acharné au travail pour lui-même, il entend que les autres y apportent la même ardeur, la même ténacité, sans détente, presque sans récréation. Madeleine, à son école, fait des progrès merveilleux; en même temps, il semble que s'allume dans son âme une première étincelle de vocation religieuse.

Bientôt la Révolution éclate, et avec ses désastres apporte de lugubres leçons. Louis, qui a reçu le diaconat, et remplit les fonctions de régent au collège de Joigny, prête le serment à la Constitution civile du clergé. Mais, en 1792, il se rétracte et se range ainsi dans la catégorie des proscrits : on le jette en prison; le 9 thermidor (7 juillet 1794) le sauve de l'échafaud, mais il n'est remis en liberté qu'au mois de février suivant. Il reçoit le sacerdoce à l'automne de 1795 et prend la résolution d'exercer le saint ministère à Paris. Persuadé que Dieu a des vues spéciales sur sa sœur, il entend donner à celle-ci une instruction supérieure et l'emmène avec lui dans la capitale. Logé chez une sainte fille qui a fait d'une de ses chambres un oratoire, le jeune abbé y installe Madeleine dans la même maison, et met aussitôt son élève au travail avec l'exigeante austérité qui présida aux premières leçons. Maintenant les matières des études sont toutes différentes : « Je ne veux plus, dit-il, d'une petite virgilienne » : ce qu'il faut étudier, ce sont les Psaumes, la Bible, les Pères de l'Église, la théologie.

Les rigueurs du maître auraient pu avoir un résultat désastreux pour la sanctification de cette jeune âme. Heureusement Louis Barat confia la conscience de sa sœur à un compatriote, l'abbé Philibert de Bruillard, qui, aux plus mauvais jours, avait assez souvent exposé sa vie pour porter l'absolution suprême aux condamnés. (Il devint évêque de Grenoble en 1826.) L'attrait de Madeleine pour la pénitence l'inclinait à se faire carmélite, mais en France il n'y avait plus de carmels. Les deux prêtres hésitaient dans ces conjonctures à orienter pratiquement la vie de la jeune fille. Louis Barat la renvoya à Joigny prendre quelque repos chez leurs parents. Pour lui, il songeait alors à se joindre à quelques jeunes prêtres zélés qui, pendant l'émigration, s'étaient groupés en Allemagne sous la règle de saint Ignace avec le nom de « Prêtres de la Foi ». Trois d'entre eux arrivaient à Paris le 16 juin 1800. Ils avaient pour chef Joseph Varin, successeur du P. Tournély, qui déjà avait conçu le dessein de former des éducatrices pour les jeunes filles et avait dit en mourant : « Dieu le veut! cette société existera. » — Pénétré de cette idée, le P. Varin cherchait le moyen de la réaliser, quand l'abbé Barat, devenu son auxiliaire, lui parla un jour de sa « petite sœur », femme intelligente dont il avait poussé l'instruction, et qui, pieuse, cherchait sa voie. Aussitôt le P. Varin demanda qu'on fît revenir de Joigny cette jeune fille. Un premier entretien lui laissa cette impression que cette « pierre fondamentale » pour son édifice était bien fragile. Dans un second entretien, Madeleine le consulta à son tour sur son désir de devenir carmélite. Il exposa devant ses yeux le devoir immédiat d'apprendre aux ignorants les vérités du salut et, la voyant émue et troublée, au besoin de prudence et de réflexion qu'elle lui objectait, il répondit nettement : « Il faut vous consacrer à la gloire du Sacré Cœur de Jésus et au salut du prochain par l'éducation de la jeunesse : il n'y a plus à y penser. Quand la volonté de Dieu est connue, il ne s'agit que d'obéir! » Quelques semaines plus tard, le 21 novembre 1800, la Société des Dames du Sacré-Cœur était fondée : dans une petite chapelle de la rue de Touraine, à Paris, le P. Varin recevait les promesses de trois pauvres filles, Madeleine-Sophie Barat, Octavie Bailly et Mlle Loquet.

En octobre 1801, le P. Varin les appelait à Amiens, les installait dans un pensionnat tombé en décadence, imposait au nom de l'obéissance à Madeleine Barat la charge de supérieure. Bientôt il fallut élargir la maison pour recevoir des élèves, changer de local, accepter de nouvelles recrues. Les dames du Sacré-Cœur s'entendirent appeler dames de la Foi parce qu'elles occupaient la maison de l'Oratoire, ancienne demeure des Pères de la Foi, puis dames de l'Instruction chrétienne, parce que leur première appellation parut suspecte à la police. Madeleine Barat éprouva les premières atteintes de la maladie qui devait la faire souffrir au cours de sa longue existence; on l'envoya consulter un médecin à Paris. A peine rentrée, le P. Varin lui conseillait une seconde fondation à Grenoble. Dans cette ville, l'attendait une précieuse recrue. Mme Duchesne y avait rassemblé des petits garçons pour les instruire; mais son œuvre périclitait et le P. Varin dans une visite lui conseilla d'opérer une fusion avec les dames du Sacré-Cœur. La rencontre avec Madeleine Barat les combla de joie toutes deux : au retour de Grenoble où elle était allée, Mme Barat eut le bonheur de voir à Lyon le pape Pie VII et de recevoir sa bénédiction. Nommée supérieure générale peu de temps après, elle s'occupa de nouvelles fondations à Cugnières, Niort, Poitiers; elle parcourut alors les diverses régions de la France, elle vit son œuvre reconnue par le gouvernement français et l'objet de la bienveillance de l'empereur Napoléon. A la chute de l'Empire et au retour des Bourbons, la religion catholique connut des heures prospères; Mme Barat, dans un chapitre général arrêta définitivement la rédaction des constitutions qui furent approuvées par Pie VII en 1816. Pendant que Mme Duchesne s'embarque pour aller porter l'œuvre en Amérique, des maisons se fondent à Chambéry, Lyon, Bordeaux, Le Mans, Autun, Besançon, Turin, Rome, où deux résidences sont établies à la Villa Lante et à la Trinité du Mont; puis il faut agrandir la maison mère de Paris; à l'hôtel du maréchal de Biron, rue de Varenne, on établit le pensionnat, la communauté des religieuses est établie dans les communs, le noviciat dans les servitudes. Avec la Révolution de 1830 surviennent les inquiétudes et les temps d'épreuve; il fallut alors, en raison des progrès de l'œuvre, apporter des modifications dans les statuts; des divergences de vues se produisirent, on rencontra de l'opposition chez Mgr de Quélen, puis chez Mgr Affre. Humble et résignée, la Révérende Mère en souffrit sans perdre néanmoins confiance : dans une

lettre de cette époque, elle résumait sa conduite en quelques mots : « Je vois, j'écoute, je prie et je fais prier. » Cependant la paix se fit : en France, on put se réjouir de garder les constitutions et la maison mère; à Rome, on put se flatter que la Société du Sacré-Cœur suivrait toujours avec docilité les directions pontificales. Les établissements se multiplièrent de 1843 à 1850; il y eut des fondations non seulement en France, mais en Irlande, en Angleterre, en Belgique, en Autriche, en Suisse, en Espagne. Par delà les mers, Mme Duchesne travaillait sans repos pour augmenter le nombre des fondations américaines. Mme Barat, de son côté, étendait sa vigilance à la formation de ses filles, ajoutant l'exemple au conseil, multipliant les instructions, surtout quand il fallait les préparer aux grands vœux.

Cependant la vieillesse était venue; la fondatrice eut la douleur de voir disparaître avant elle les amies des premiers jours. En 1850, mourait le P. Varin, son guide et son maître; Mme Duchesne, quelques années plus tard, retournait à Dieu, après quarante-huit ans de vie religieuse : « Notre course s'avance, disait Mère Barat, c'est un motif pour redoubler de ferveur dans la fidélité au service de Dieu. » En juin-juillet 1864, elle présida le huitième conseil général de sa congrégation. Elle comptait alors 3 500 religieuses réparties entre 86 maisons. (A l'heure actuelle on compte 141 maisons et 6 500 religieuses.) La supérieure générale voulut faire réviser le plan des études, demanda la création d'un juvénat, fit nommer des assistantes, une vicaire générale. Elle préparait ainsi la séparation prochaine. Le 25 mai 1865, en sa maison de Paris, l'âme de Madeleine-Sophie Barat monta vers Dieu en la fête de l'Ascension. Dans son testament, elle avait consigné sa dernière pensée, résumé de toute sa vie : « L'amour du Cœur de Jésus, pour le salut des âmes, selon le but de notre vocation. » Le but de cette grande âme a été en effet de servir et de faire aimer Dieu par la dévotion au Sacré-Cœur. L'œuvre qu'elle a fondée a pour objet l'éducation des jeunes filles et dans cette œuvre se manifeste un triple caractère de sagesse, d'humilité et de force. — La cause de la Mère Barat, introduite en 1879 sous Léon XIII, s'est poursuivie avec succès jusqu'au 24 mai 1908, jour où Pie X a proclamé bienheureuse la fondatrice de la Société des Dames du Sacré-Cœur.

G. de Grandmaison, *La bienheureuse Mère Barat*, Collection *Les saints*, Paris, 1909; Baunard, *Histoire de la bienheureuse Mère Madeleine-Sophie Barat*, 7e édit., Paris, 1910.

J. BAUDOT.

BARBARES (L'ÉVANGÉLISATION DES). — L'Église, qui avait converti le monde romain, se trouva bientôt en contact avec le monde barbare.

A l'Ouest elle rencontra la Grande-Bretagne, l'Irlande et l'Écosse. Les habitants de l'île avaient été de bonne heure convertis à la foi chrétienne. Les Bretons étaient fiers de leur apôtre saint Patrice, de leur moine Colomban, fiers de leur martyr saint Alban, fiers du rôle que leurs évêques avaient rempli aux conciles d'Arles et de Sardique. Mais dans la seconde moitié du Ve siècle, trois tribus guerrières venues du nord de la Germanie et de la Scandinavie, les Saxons, les Angles et les Jutes les chassèrent violemment de leur territoire jusque dans les montagnes du pays de Galles. Une grande partie des Jutes se fixa sur la presqu'île appelée depuis Jutland; quatre chefs saxons fondèrent quatre royaumes : ceux de Kent, de Sussex, de Wessex et d'Essex; les Angles fondèrent trois royaumes, ceux de Northumbrie, d'Est-Anglie et de Mercie ou West-Anglie. D'où le nom d'Heptarchie anglo-saxonne. L'évangélisation du pays était à recommencer.

Le pape saint Grégoire le Grand, rencontrant au forum de jeunes Anglo-Saxons, exprimait le regret « que la grâce de Dieu n'habitât pas sous ces beaux fronts. » Ne pouvant les évangéliser lui-même, il désigna quarante moines du couvent de Saint-André pour aller porter dans la Grande-Bretagne redevenue païenne la lumière de l'Évangile. Le chef de la mission s'appelait Augustin. Il traversa la Gaule et, remontant l'embouchure de la Tamise, il aborda à l'île de Tanet (printemps de l'année 597), où il obtint une entrevue du roi de Kent, Ethelbert. Celui-ci avait épousé une arrière-petite-fille de sainte Clotilde, Berthe, fille unique du roi de Paris Caribert Ier. La reine avait obtenu d'emmener avec elle comme chapelain le pieux évêque de Senlis, Luidhard, qui s'installa dans la petite chapelle de Cantorbéry, dernière relique de l'Église bretonne, placée sous le patronage de saint Martin de Tours. Le païen Ethelbert, très attaché à son épouse, ne nourrissait aucun sentiment d'hostilité contre le christianisme. Il accueillit donc favorablement Augustin et ses moines « et leur donna toute liberté de prêcher leur doctrine. » La douce influence de Berthe et les doctes explications de Luidhard achevèrent, dans l'âme du roi et de ses guerriers, ce que le discours d'Augustin avait commencé. Le jour de la Pentecôte de l'année 597, un siècle et un an après le baptême du roi des Francs, le roi de Kent fut baptisé dans l'église Saint-Martin de Cantorbéry. Et quelques mois plus tard, le jour de Noël, dix mille de ses sujets imitèrent son exemple. Au berceau de l'Angleterre chrétienne comme à celui de la France chrétienne, une épouse pieuse avait préparé les voies au ministre de l'Église. Le pape écrivit à la reine Berthe qu'elle était l'Hélène du nouveau Constantin. Le nouveau Constantin abandonna, comme l'autre, sa ville et son palais à Augustin, pour se retirer sur la côte septentrionale, à Reculver. Ce fut sa *donation*. « Il se peut, dit Mgr Duchesne, *Églises séparées*, p. 5, qu'Ethelbert ait agi sous l'impression du récit qu'on lui avait fait (de l'histoire de Constantin le Grand). Son palais de bois était son Latran, Augustin son Sylvestre, et Reculver fut sa Byzance. » Cantorbéry devint ainsi une petite Rome.

Le triomphe du christianisme n'était pourtant pas encore assuré en Grande-Bretagne. D'une part, Augustin et ses compagnons s'entendirent difficilement avec les évêques bretons qui ne s'accordaient pas avec Rome sur le rite du baptême, la date de la fête de Pâques, etc. D'autre part, les mœurs et les coutumes païennes persistaient parmi le peuple, en dépit de la prédication des missionnaires; et il ne fallait pas songer à user de violence à l'égard des nouveaux convertis. Le pape saint Grégoire, à qui Augustin s'en référait dans les embarras graves, était heureusement d'un esprit conciliant. Il avait d'abord conseillé au roi Ethelbert de détruire les temples; peu après, il écrivit : « Après avoir réfléchi, j'ai décidé qu'il n'était pas à propos de démolir les temples. Aspergez-les d'eau bénite et mettez-y des autels. La nation s'apaisera en voyant qu'on laisse debout les sanctuaires et elle viendra plus facilement aux lieux qu'elle fréquentait jadis. » Il faut changer les fêtes païennes en fêtes chrétiennes : « Dès qu'il y a unité de foi, les coutumes ne sont rien. » Augustin fut le témoin et l'agent d'un grand progrès de la christianisation de l'île. Il avait reçu du pape le pouvoir de créer dans le sud douze sièges épiscopaux qui dépendaient de la métropole de Cantorbéry; même pouvoir pour le Nord, où douze autres sièges se rattacheraient à la métropole d'York. Lorsqu'il mourut (mai 605), son œuvre était en très bonne voie.

Son successeur Laurent (605-619) confère la dignité épiscopale à deux romains, Justus et Mellitus, qui continuent la sage politique de saint Augustin. Le roi

d'Essex se convertit et fait construire à Londres, siège de Mellitus, la cathédrale de Saint-Paul. Le roi de Northumbrie reçoit pareillement le baptême en 625, et contribue à l'évangélisation de son royaume. De 670 à 673, le moine grec Théodore, devenu archevêque de Cantorbéry, organise la conquête chrétienne, forme des paroisses, réunit les conciles, etc. Bref, vers 685, le triomphe de la foi fut complet en Grande-Bretagne. Peu de temps après, les sept États de l'Heptarchie pouvaient former une unité politique et religieuse, sous le roi Egbert le Grand, véritable fondateur de la monarchie anglaise.

L'Église avait travaillé en même temps à adoucir les rivalités de race entre Bretons et Anglo-Saxons. Saint Grégoire, loin de considérer les premiers comme des schismatiques, avait rangé leurs évêques sous la juridiction de l'archevêque de Cantorbéry. Peu à peu, sans disparaître complètement, l'animosité qui existait entre les deux peuples s'adoucit. Les Bretons se relâchèrent de leur rigorisme et de leur intransigeance. Grâce à saint Wilfrith d'York (634-709), les coutumes relatives à la Pâque, etc., furent abolies dans un concile de 664. L'Irlande et l'Écosse prirent les usages romains quarante ans plus tard; puis, enfin, ce fut le tour du pays de Galles.

La Grande-Bretagne se peupla inévitablement de monastères, centres d'étude et de science. Vers la fin du VII^e^ siècle, la Northumbrie possédait le clergé le plus éclairé de l'île; les monastères de Lindisfarne, de Wearmouth et de Jarrow rivalisaient de science et de vertu avec ceux de la Gaule. C'est à Jarrow, près de l'embouchure de la Tyne, que vécut et mourut Bède (673-735), l'homme le plus savant de son siècle. Benoît Biscop, qui fonde Wearmouth, va en pèlerinage à Rome, et il en rapporte des livres. Le premier abbé de Jarrow, Céolfrid, fait exécuter avec un grand luxe, pour l'offrir au pape, un manuscrit des Écritures, qui existe encore. L'Église d'Angleterre, on le voit, n'oubliait pas sa mère, l'Église romaine.

Sur le continent, à l'est de la Grande-Bretagne, nous rencontrons le pays des Frisons, situé entre l'Ems et Ostende. Cette région fut d'abord évangélisée par saint Amand (630-650), par saint Éloi, évêque de Noyon (vers 650), et par Wilfrid, évêque d'York. Mais il était réservé à un missionnaire anglo-saxon, saint Willibrord, d'y faire triompher la foi chrétienne. Les difficultés ne lui manquèrent pourtant pas. Les Frisons, en lutte contre les Francs convertis, marquaient une vive répulsion contre la religion que professaient leurs ennemis, et leur haine patriotique était fortement entretenue par leur roi Radbod, païen convaincu. L'apostolat de Willibrord (690-739) eut raison de toutes ces préventions. Dans la partie franque de la contrée, du moins, il convertit presque tous les habitants. Le centre de sa mission était Utrecht, qui lui fut assigné comme siège épiscopal (695). Une de ses principales fondations fut le couvent de Echternach, près de Trèves. Vers la fin de son apostolat (719-722), il fut puissamment aidé par saint Boniface, que nous retrouverons bientôt sur un autre théâtre.

Sur la conversion des Francs, voir l'article Clovis.

Dans le voisinage des Francs nous trouvons les Germains, notamment les Alamans, les Bavarois et les Thuringiens. Les Alamans ou Souabes sont cantonnés dans l'Allemagne méridionale. du Lech jusqu'aux Vosges et de la frontière franque jusqu'aux Alpes. Leur contact avec les Francs ne pouvait être que bienfaisant. S'il est vrai que dans la seconde moitié du VI^e^ siècle, la masse de la nation est encore païenne, comme nous l'apprend le grec Agathion, l'influence des Francs finit par devenir de plus en plus efficace. Il y eut bientôt des évêques à Augst, à Windisch, à Strasbourg et à Augsbourg. Des missionnaires se joignirent aux évêques pour achever l'évangélisation des foules. Et les monastères que fondèrent quelques-uns d'entre eux continuèrent leur œuvre. Saint Colomban traverse la région et l'un de ses douze compagnons, le moine Gallus, érige dans la forêt d'Arbon une cellule qui devient plus tard le monastère de Saint-Gall. Saint Trudbert († 643) fonde le monastère qui porte son nom en Brisgau, et saint Pirminius, en 724, celui de Reichenau. Les monastères viennent en aide aux évêchés. La *Lex Alemannorum*, qui date du commencement du VIII^e^ siècle, suppose une organisation ecclésiastique complète. Dans l'Allgau, la contrée sud-est du pays, le christianisme triompha enfin dans le second quart du VIII^e^ siècle.

Les Bavarois, plus à l'est, étaient voisins des Alamans. Des conversions isolées se produisirent de bonne heure parmi eux. On compte même des chrétiens dans la famille ducale au VI^e^ siècle, tels Garibald et sa fille Théodelinde, la reine catholique des Lombards. Mais diverses missions (saint Eustaise, abbé de Luxeuil, par exemple, VII^e^ siècle) furent peu fructueuses. Le mouvement de conversion générale ne fut imprimé qu'à la fin du VII^e^ siècle par l'évêque Ruprecht de Worms, le véritable apôtre des Bavarois. D'autres prédicateurs, saint Emmeran (Ratisbonne) et saint Corbinien, fondateur de l'église de Freising, enfin saint Boniface, le grand apôtre de l'Allemagne, achevèrent son œuvre. Quatre évêchés : Ratisbonne, Passau, Freising et Salzbourg.

La conversion des Thuringiens fut entreprise à peu près en même temps que celle des Bavarois. Le principal missionnaire du pays fut saint Kilian, venu d'Irlande ou d'Écosse. Sous son action, le duc Gosbert renonce au culte des faux dieux, ainsi que la plus grande partie du peuple. Mais la nouvelle chrétienté subit bientôt une crise terrible. Il fallut une nouvelle mission pour reprendre l'œuvre interrompue. Ce fut encore saint Boniface qui l'ouvrit et la couronna par le sacre du premier évêque de Wurzbourg, saint Burkhardt (en 742).

Ainsi dans toutes les provinces de la Germanie, on retrouve l'action du grand apôtre de l'Allemagne. Boniface, de son vrai nom Winfrid, naquit dans le Wessex, vers 680. Élevé à l'abbaye de Nursling, entre Winchester et Southampton, il quitte, en 716, la Grande-Bretagne pour la Frise, où il seconde Willibrord. En 718, il part pour Rome avec toute une caravane de pèlerins et en revient (mai 719) avec une mission officielle du pape et le nom de Boniface. De 719 à 722, il prêche en Frise, puis s'enfonce dans les forêts de Thuringe et de Hesse. Bientôt Grégoire II le rappelle à Rome et, le 30 novembre 722, le sacre évêque, évêque de Germanie, si l'on peut dire, car son diocèse comprenait toute l'Allemagne transrhénane. Grégoire lui donnait comme code le recueil des canons de l'Église; il le chargeait en même temps d'une lettre pour Charles-Martel que l'on suppliait de favoriser la mission de Germanie. Dès 723, Boniface était à la cour du duc des Francs qui lui remit une lettre de recommandation scellée de son sceau. C'était beaucoup : Boniface écrivait un jour à son ami Daniel, le vieil évêque de Winchester, que, sans ce patronage efficace, son apostolat eût été souvent entravé. Représentant de Rome, protégé des Francs, l'évêque missionnaire signale son retour en Germanie par un coup d'éclat. Il abat le chêne sacré de Thor qui se dresse sur le Gudenberg, à Geismar, à l'ouest de Fritzlar, et construit à la place une chapelle qu'il dédie à saint Pierre. Il reprend l'évangélisation de la Hesse et de la Thuringe, convertissant les païens, réchauffant le zèle des chrétiens, construisant enfin près de Gotha le monastère de Saint-Michel d'Ohrdruff. Il avait déjà établi un monastère à Amœneburg. Il avait su grouper

autour de lui une phalange de moines et de religieuses (notamment le petit Lull son élève chéri et la savante Lioba), auxquels il confie des postes importants. Son œuvre prend une extension de plus en plus considérable; il construit à Fritzlar un troisième monastère d'hommes et élève trois monastères de femmes (à Bischoffsheim, Kitzingen et Ochsenfurt) : ces six abbayes font rayonner l'Évangile à travers la forêt germaine. Un troisième voyage à Rome (737-738) marque le commencement d'une période nouvelle dans ses travaux. L'apôtre s'attache à organiser les conquêtes qu'il a faites pour les rendre durables. La Bavière, la Hesse et la Thuringe sont de nouveau le théâtre de ses opérations. Vers le même temps il étend son activité au delà de l'Allemagne jusque dans la Gaule des Carolingiens. Avec le concours des fils de Charles-Martel, Pépin et Carloman, il réunit divers conciles, par exemple, le *concilium Liftinense*, dans le Hainaut (743) (ce concile est surtout connu par la rédaction d'une formule de baptême spéciale à la Germanie; le néophyte y abjurait avec Satan les anciens dieux de la région : Thor, Wodan et Saxnote), le synode de Soissons de 744 et un concile général franc célébré en 747. Ces synodes portent les plus salutaires décrets sur la vie des clercs, prêtres ou même évêques, interdisent certains usages païens et donnent une nouvelle vigueur à la juridiction métropolitaine quelque peu oubliée : Rouen, Reims et Sens sont reconnues pour les métropoles de la Neustrie. Boniface monte lui-même sur le siège de Mayence, que la déposition de l'évêque Gewilieb rendait vacant. Après avoir ainsi assuré la durée de son œuvre en Allemagne, le zélé missionnaire se sentit repris des désirs de sa jeunesse. Abandonnant à son disciple Lull le siège de Mayence (754), il descendit le cours du Rhin, accompagné d'une suite nombreuse, et recommença avec succès son ministère apostolique. Toute la Frise n'était pas convertie. Des milliers d'idolâtres se firent baptiser. Mais un jour que, non loin de la ville actuelle de Dockum, il attendait des néophytes pour leur donner la confirmation, il vit paraître à leur place des païens furieux. Boniface fut massacré avec cinquante-deux compagnons le 5 juin 755. Sa mission si magnifique et se vaste se terminait par le martyre. On comprend qui la postérité lui ait décerné le titre d'apôtre de l'Allemagne.

Pour l'évangélisation des Saxons, voir article CHARLEMAGNE.

Les missions encouragées par Charlemagne s'étendirent après sa mort jusqu'en Danemark, en Suède et en Norvège.

Harald, roi de Danemark, instruit lui-même par Ebbon, archevêque de Reims, reçut, en 826, le baptême au palais d'Ingelheim, avec sa femme, son fils et quatre cents de ses guerriers. Il devait malheureusement, comme tant d'autres Danois, hâtivement convertis, retourner au paganisme. L'œuvre d'évangélisation du pays est due surtout à Anschaire, moine de Corbie (en Picardie) et plus tard de la Nouvelle-Corbie (Corvey, en Saxe). Anschaire étendit ses missions jusqu'en Suède. Des guerres entre Suédois et Danois entravèrent son action. Mais il recommença, sans se lasser, chez les deux peuples ses missions civilisatrices, que poursuivirent après lui ses successeurs sur le siège de Brême. Les rois de Danemark étaient toujours païens. Le roi Harald se fit baptiser vers 965 et, quoique son fils Sven (988-1014) favorisât la religion nationale, le christianisme ne tarda pas à l'emporter définitivement. Le roi Canut s'appliqua à le faire triompher, surtout quand il eut conquis l'Angleterre et que la majeure partie de ses sujets se trouva chrétienne. Le Danemark ayant été détaché de la province Hambourg-Brême, la ville de Sund devint la métropole de la contrée (1103).

Évangélisée par les mêmes apôtres que le Danemark, la Suède se laissa gagner moins facilement que ce pays au christianisme. Même après la conversion du roi Olaf en 1002 et la fondation du premier évêché à Skara, le paganisme ne recula que lentement. En 1162, l'évêché d'Upsal devint un archevêché.

La conversion de la Norvège ne commence qu'à l'avènement du roi Hakon le Bon (938-961), prince élevé en Angleterre. Le christianisme ne s'implanta qu'assez lentement. Sous le roi Olaf Tryggvason (995-1000), il eut enfin raison des religions rivales. Le roi se tourna alors vers les possessions de la Norvège : les îles d'Orkney, de Shetland, les îles Hébrides et l'île de Feroë, l'Islande et le Groënland. C'est au roi Olaf le saint (1014-1030) que revient la gloire d'avoir converti la partie montagneuse de son royaume. La Norvège compta désormais parmi les pays chrétiens : Trondheim métropole. En Groënland, récemment découvert, le christianisme ne se maintint pas. La population normande du pays fut supplantée par les Esquimaux, qui détruisirent la religion nouvelle.

Les Normands, qui ravageaient les côtes, de la Norvège jusqu'en Bretagne, se convertirent au contact des populations qu'ils persécutaient. L'un de leurs chefs les plus connus est Rollon, qui, après avoir jeté la terreur sur les bords de la Seine, obtint du roi Charles le Simple, par le traité de Saint-Clair-sur-Epte (912), la main de sa fille Gisèle et la province appelée depuis la Normandie. Rollon reçut le baptême des mains d'un archevêque de Rouen, Guy ou Francon, et ses compagnons se firent chrétiens à sa suite. Le duc converti ramena par une sage administration la prospérité dans le pays même qu'il avait dévasté.

L'action de Charlemagne sur les populations de l'Est qu'il avait conquises s'étendit au delà du rayon de ses conquêtes. L'extension de la puissance franque fut pour les Slaves, les Hongrois et les Avares l'origine de leur conversion au christianisme. Les Grecs et Rome même collaborèrent à cette conversion.

Les Croates, établis vers 640 en Dalmatie, se laissent baptiser pour la plupart dès l'an 670, ainsi que leur prince Pogra par des prêtres romains. Le mouvement de conversion s'achève au commencement du IXe siècle.

Les Carinthiens, émigrés entre 612 et 630 dans la Carinthie, la Carniole et la Styrie, entrent en rapport avec les Bavarois, particulièrement à Salzbourg, et reçoivent le christianisme dans le cours du VIIIe siècle.

Les Moraves étant devenus tributaires des Francs après 803, il leur fut envoyé des missionnaires de Passau et de Salzbourg, qui baptisèrent bientôt une grande partie du peuple. Deux prêtres grecs, saint Cyrille et saint Méthode (863), continuèrent cette œuvre d'apostolat. Saint Cyrille, l'inventeur de l'alphabet slave la Glagoliza, après quatre années de ministère, alla mourir à Rome. Saint Méthode devint archevêque de Moravie et de Pannonie et travailla encore près de vingt années († 885). Le grand succès de sa mission est dû en partie à l'emploi qu'il fit de la langue slave dans les offices liturgiques.

L'apôtre des Slaves étendit son action jusque chez les Chazares campés à l'est de la Chersonèse, vers la mer Caspienne (868). Il est vrai que ce peuple avait déjà reçu l'Évangile de ses voisins de l'empire grec.

Les Bohêmes, eux aussi, avaient dû s'incliner devant la prédominance des Francs (803), dont ils reçurent la première connaissance du christianisme. Quatorze de leurs principaux chefs furent baptisés à Ratisbonne, avec leur suite (845). Trente ans plus tard, la victoire du christianisme était entière : le duc Borziwoi se convertissait et marquait un zèle profond pour la religion nouvelle. Une crise suivit malheureusement chez ses descendants. Son petit-fils Wenceslas, catholique, mourut assassiné par son propre frère Boleslas Ier

(935). Enfin, sous Boleslas II, la religion chrétienne obtint une existence normale en Bohême, par l'érection de l'évêché de Prague (973).

De la Bohême, le christianisme gagna la Pologne. Le duc Miécislas, ayant épousé (965) Dubrawka, sœur de Boleslas II, fut converti par elle. Une partie du peuple fut entraînée par cet exemple. Toute la génération qui suit est déjà chrétienne. Le premier évêché de Pologne fut Posen; bientôt on érigea un archevêché à Gnesen (1000), sur la tombe de saint Adalbert, le deuxième évêque de Prague († 997).

Les nombreuses tribus cantonnées entre l'Elbe et l'Oder avaient aussi éprouvé la puissance des armes de Charlemagne. Les empereurs de la maison de Saxe mirent définitivement la main sur elle. Comme nous l'avons vu un peu partout, conversion et soumission ne faisaient qu'un dans la pensée du vainqueur. Henri Ier, Otton le Grand ménagèrent l'établissement de plusieurs sièges épiscopaux, notamment dans le Brandebourg (949). Enfin, au concile de Ravenne (968), la création d'un archevêché à Magdebourg fut décidée ainsi que celle des évêchés de Mersebourg, Zeiz et Meissen. Malgré tout, le paganisme résistait dans le pays entier. Finalement le prince Gottshalk, qui avait fondé un grand empire wende et avait converti une partie de son peuple (1047), succomba sous les efforts des païens et entraîna l'Église dans sa ruine (1066).

Les Serbes furent contraints par l'empereur Héraclius de recevoir le baptême. Mais cette conversion tout extérieure ne dura pas. A peine détachés de l'empire d'Orient (vers 827), ils retournent au paganisme. Puis, soumis de nouveau par les Grecs (en 868), ils s'en reviennent tout aussi docilement au christianisme.

Vers le même temps se convertissaient les Bulgares. Leur prince Bogoris est baptisé sous le nom de Michel. Il contraint son peuple à embrasser le christianisme. Sur sa demande, des prêtres latins viennent se joindre (866) aux prêtres grecs qui évangélisaient la contrée. C'est alors que le pape Nicolas Ier donne sa fameuse consultation : *Responsa ad consulta Bulgarorum*. Mais les Bulgares ne tardent pas à renouer les liens qui les attachaient aux Grecs (869). Aussi bien, la Bulgarie ne conserva pas longtemps son indépendance; elle devint une province de l'empire grec (1019).

Les Russes formèrent un État politique slave sous la conduite d'un Scandinave, de la tribu des Varègues, nommé Rurick (862). Les origines du christianisme parmi eux sont assez obscures. Même après la conversion de la princesse Olga, qui reçut le baptême à Constantinople en 955, le mouvement de conversion des grands fut peu sensible. Son fils resta païen; mais son petit-fils Vladimir reçut le baptême (998) et ramena de Constantinople, avec son épouse grecque, des prêtres chrétiens, des reliques des saints et des ornements d'église. Par son ordre, l'idole de Péroun, le dieu slave, fut fouettée publiquement et jetée dans le fleuve. La nation suivit l'exemple du souverain. Elle se porta au renversement des idoles et accourut par troupes se faire baptiser dans les fleuves. On a regardé Vladimir comme le Clovis de la Russie ; son œuvre devait être complétée par le Charlemagne russe, Iaroslav le Grand, au commencement du XIe siècle. Celui-ci fit entrer sa dynastie dans la famille des princes chrétiens : il maria sa sœur à Casimir, roi de Pologne, et ses trois filles à Harold le Brave, roi de Norvège, à Henri Ier, roi de France et à André Ier, roi de Hongrie. La métropole de la Russie chrétienne fut la ville de Kiew.

Les Hongrois, restés païens jusqu'au Xe siècle, se laissent difficilement atteindre par la parole sainte. Au commencement du règne du duc Geisa (972-997), pourtant, le moine souabe Wolfgang et d'autres prêtres envoyés par l'évêque de Passau, Piligrim, se font écouter. Geisa se convertit et son fils, Étienne le Pieux (997-1038), détermine un grand mouvement de conversion par la fondation de monastères et l'érection d'évêchés, dont Gran, capitale du royaume, devient la métropole. On remarquera qu'Étienne se détourna en quelque sorte de Constantinople pour se tourner vers le pape Sylvestre II, qui lui mit sur la tête, en l'an 1000, la couronne de roi, et lui décerna le titre d'*Apostolique*. La mort du prince amena une réaction païenne qui fit parmi les chrétiens quelques martyrs. Mais la crise dura peu. Aussitôt affermi sur le trône, André Ier (1046-1061) interdit les usages païens qu'il punit de la peine de mort; Béla Ier (1061-1063) comprime énergiquement une tentative de révolte, et le paganisme est abattu sans retour.

L'Église ne put poursuivre l'œuvre d'évangélisation des Slaves jusqu'en Asie. Les peuples asiatiques ne seront sérieusement ébranlés qu'au XIIIe siècle par les missions des dominicains et des franciscains, et surtout au XVIe siècle par les prédications de saint François-Xavier et de ses disciples.

En Afrique, les ravages opérés dans le champ du christianisme primitif par les Vandales, puis par les Arabes ou musulmans, furent irréparables. Les disciples de Mahomet débarquèrent même jusqu'en Espagne et en Gaule, où ils furent difficilement contenus par Charles-Martel et Charlemagne. Charles-Martel les défait à Poitiers (732) et leur fait repasser les Pyrénées. Charlemagne leur enlève la marche d'Espagne dans le nord-est (778). Au IXe siècle, les Sarrasins s'emparent aussi de la Sicile et étendent leurs incursions jusque dans la Basse-Italie (880-916) et dans la Provence (889-975). Non contents de se défendre contre l'offensive religieuse des chrétiens, les Arabes essaient de convertir les Espagnols à la religion de Mahomet. Ils y réussissent quelquefois. Ces convertis d'un nouveau genre se nommèrent des mozarabes. Il est vrai que les disciples de Mahomet avaient apporté avec eux une réelle civilisation. Ce ne fut qu'après de longs siècles que les chrétiens parvinrent à les expulser et à reconquérir l'Espagne.

Mourret, *Histoire générale de l'Église*, t. III : *L'Église et le Monde barbare*, Paris, 1909; Albert Dufourcq, *Histoire de l'Église du IIIe au XIe siècle*, t. II : *Le christianisme et les Barbares*, Paris, 1911. On trouvera à souhait dans ces deux ouvrages de nombreuses et précieuses références.

E. VACANDARD.

BARBE (lat. *Barbara*). — On ignore ce que fut la vie de cette sainte devenue très populaire. D'après la légende, elle serait née à Nicomédie d'un père idolâtre nommé Dioscore. Celui-ci, riche et puissant seigneur, craignit que la beauté de sa fille ne la fît rechercher en mariage par des personnes qui ne lui plairaient pas à lui-même. Il la fit donc enfermer dans une tour. Barbe y fut favorisée d'une apparition du Christ, puis baptisée par saint Jean-Baptiste, qui, pour remplir cet office, se manifesta aussi à elle dans sa prison. A divers indices le père connut ce changement, devint furieux et livra lui-même sa fille au préfet Marcien. Barbe refusa de sacrifier aux idoles et par ordre du préfet fut soumise aux plus affreux tourments et finalement décapitée. On croit que ce martyre eut lieu à Nicomédie, vers 235, sous l'empereur Maximin; d'autres disent que ce fut en 306 à Héliopolis et sous Galère, collègue de Dioclétien. — Le culte se manifesta assez tard, vers le VIIIe siècle, chez les orientaux; il se répandit en Occident au IXe siècle seulement. A Rome, la fresque de Sainte-Marie antique, où sainte Barbe est représentée, pourrait bien être le plus ancien témoin de l'existence de ce culte: on signale sous Étienne III, en 816, un oratoire de sainte Barbe *in*

Suburra. Au XIVe et au XVe siècles, Barbe est inscrite au nombre des quatorze auxiliateurs (voir ce mot) et à partir de cette époque elle est considérée comme la protectrice de ceux qui manient la poudre.

J. BAUDOT.

BARBEDETTE Désiré, né en 1861 et prêtre de Saint-Sulpice, aura été un des bons ouvriers de la restauration néo-scolastique. Professeur de philosophie au Puy, il a dès 1895, sous la haute direction de Mgr Farges, fait une refonte complète de la *Philosophia scolastica* que M. Brin, son premier maître, lui avait enseignée à Coutances, et ce manuel latin, devenu classique dans les séminaires de France et de l'étranger, est arrivé à sa 40e édition : il se distingue par la pureté de la doctrine thomiste, la clarté du style, la forme catéchistique et l'emploi continu de la méthode positive, qui, reléguant au second plan les multiples erreurs, fait une large exposition de la vraie doctrine. (Il existe une traduction française de ce manuel latin, qui forme un *Cours de philosophie scolastique* apprécié et parvenu à sa 12e édition.) Professeur, ensuite, de dogme à Coutances, M. Barbedette, loin d'abandonner la philosophie, a consacré ses loisirs à en écrire l'*Histoire :* nouveau manuel, que des maîtres ont qualifié de « livre excellent », d' « histoire de tout point remarquable » et de « manuel idéal ».

J. BRICOUT.

BARBEY D'AUREVILLY Jules naquit à Saint-Sauveur-le-Vicomte (Manche) en 1808. Il mourut à Paris en 1889. Son œuvre littéraire comprend : 1° des romans et des nouvelles : *Une vieille maîtresse* (1851), *L'Ensorcelée* (1854), *Le chevalier des Touches* (1864), *Les Diaboliques* (1874), *Le Prêtre marié;* — 2° des études et des critiques : *Les quarante médailles de l'Académie française, Les Romanciers, Gœthe et Diderot, Les Œuvres et les Hommes au XIXe siècle.*

Dans ses romans et ses nouvelles, il s'attache à décrire des états psychologiques extraordinaires, des cas de perversité inouïs, des actes d'impiété diabolique. Il le fait dans un esprit catholique. « Bien entendu qu'avec leur titre, disait-il dans la préface des *Diaboliques*, ces *Diaboliques* n'ont pas la prétention d'être un livre de prières ou d'*Imitation chrétienne*. Elles sont pourtant écrites par un moraliste chrétien, mais qui se pique d'observation vraie, quoique très hardie, et qui croit — c'est sa poétique à lui — que les peintres puissants peuvent tout peindre et que leur peinture est toujours assez *morale* quand elle est *tragique* et qu'elle donne l'*horreur des choses qu'elle retrace.* » Tout de même, il y a des peintures qui, tout tragiques qu'elles soient, ne laissent pas d'impressionner fâcheusement l'imagination et les sens. Saint Paul a dit de certain vice qu'il ne devait même pas être nommé dans une assemblée de chrétiens ; à plus forte raison ne doit-il pas être décrit. Barbey d'Aurevilly a trop oublié la parole de saint Paul. Aussi, bien que son œuvre soit d'inspiration franchement et hautement religieuse, ne convient-il pas de la recommander à tous. Il prétend que toutes les histoires qu'il a racontées sont vraies; — pour autant que la critique a pu identifier ses sources, cela est exact. Il prétend que le diable intervient dans les affaires humaines; — la théologie, d'accord avec l'expérience impartiale, l'admet. Mais il faut reconnaître que, d'un côté, il a fortement romancé les événements et que, de l'autre, il a exagéré le rôle du diable. Dans l'un et l'autre cas, il a trop sacrifié au désir de frapper brutalement l'esprit du lecteur, au souci de la mise en scène, à l'envie de produire un grand effet. Dans sa littérature d'imagination comme dans son privé, il a posé au « dandy » et cela a gâté ses qualités de psychologue, de penseur et de conteur, qui étaient de premier ordre.

Le même travers d'esprit se retrouve dans ses œuvres de critique littéraire et lui inspire des jugements exagérés. Il n'admire ni ne blâme à demi, les nuances lui échappent, il ignore les à-côtés et les circonstances atténuantes. On l'avait surnommé « le connétable des Lettres », et cela peignait bien sa critique somptueuse et forte, tranchante comme une épée, indépendante et fière comme un arrêt de justice. Nul, mieux que lui, n'a su déboulonner les faux grands hommes de lettres hissés sur le piédestal de la gloire par des coteries politiques ou de savantes manœuvres de réclame. Il a, en particulier, rendu ce service aux catholiques qu'il n'a ménagé aucun de ceux qui combattirent l'Église et se firent un nom par leur impiété dans le roman, dans la philosophie, dans l'histoire, dans la critique, dans le journalisme et au théâtre. Par contre, il témoigna trop de complaisance, comme le dit Jules Lemaître, « pour les forts et les superbes, fussent-ils des ennemis de Dieu, de grands mondains, des viveurs et des Don Juan. »

Son style est à l'avenant de ses idées, plein de verve, brillant, imagé, quelquefois emphatique, plus souvent d'une harmonie grave et sévère, toujours original, clair, incisif, d'une coupe hardie et d'un rythme puissant. Ses contemporains saluaient en lui un « maître écrivain » et n'avaient pas tort. Beaucoup de ses rivaux, qui ont connu plus que lui les succès de librairie, seront oubliés qu'on lira toujours avec plaisir et profit *Les Œuvres et les Hommes au XIXe siècle*, en particulier *Les Bas-bleu, Les Romanciers, Les Penseurs*, et, parmi ses romans, *Le Chevalier des Touches*, où seule une des dernières pages fait tache, et *Le Prêtre marié*, qui n'a de scabreux que le titre.

Léon JULES.

BARBUSSE Henri s'est fait connaître pendant la guerre (1916) en publiant un livre brutal qui a démoralisé nombre de Français et redonné courage aux Allemands, *Le Feu*. Ce livre est l'histoire d'une escouade, vue et racontée par un disciple de Zola et de Jaurès, c'est-à-dire incapable de s'élever au-dessus de la matière et fermé au patriotisme. Ses soldats sont des automates qui ne connaissent que des besoins physiologiques et suivent machinalement la voie où les engagent des chefs sans entrailles. Barbusse n'a pas compris que ces soldats avaient un cœur, une âme, une conscience; il n'a vu en eux que des bêtes humaines menées à la boucherie par d'autres bêtes humaines égoïstes et féroces. Ce mauvais livre, mal composé, écrit dans un charabia qui mêle la préciosité symboliste aux grossièretés voulues d'un bas réalisme, fut admirablement lancé par ceux que l'on a justement appelé les partisans de l'Anti-France. Le snobisme lui fit un sort; il fut beaucoup lu en France et — naturellement — en Allemagne et chez les amis de l'Allemagne. Le succès du *Feu* engagea Barbusse à composer un nouveau roman du même genre, *Clarté*, et ses éditeurs à relancer un roman précédemment paru sans succès, *L'Enfer*. La pornographie morne de celui-ci et le bolchevisme délirant de celui-là ont tout de même ouvert les yeux des quelques personnes de goût auxquelles le succès du *Feu* avait fait illusion. Quoi qu'il fasse et quoi que fassent ses partisans, M. Henri Barbusse ne peut être classé parmi les écrivains et ses livres restent en dehors du domaine littéraire.

Léon JULES.

BARNABÉ. — I. L'apôtre saint Barnabé. II. Le pseudo-Barnabé de l'Épître.

I. SAINT BARNABÉ est connu surtout par les Actes des apôtres, qui en parlent souvent, et le présentent comme un apôtre du second ordre, compagnon de saint Paul. Il s'appelait Joseph : le surnom de Barnabé, « le fils de la consolation », lui fut donné par les apôtres. C'était un lévite, originaire de Chypre, converti de la première heure, qui l'on voit d'abord vendre son champ

pour en apporter le prix aux apôtres. IV, 36, 37. Après la conversion de Paul, il présente celui-ci, à Jérusalem, aux apôtres défiants, IX, 27, puis est envoyé à Antioche où il travaille toute une année (année 42) avec Paul, XI, 22-26, et revient avec lui à Jérusalem pour y porter aux frères les aumônes des Antiochiens, à l'occasion de la famine prédite par Agabus. XI, 27-30. Au chap. XIII, 2, 3, Paul et Barnabé reçoivent solennellement leur mission du Saint-Esprit et des prophètes d'Antioche. Barnabé accompagne Paul dans l'île de Chypre, puis en Pamphylie, puis à Lystres où il est pris pour Jupiter. XIV, 11. A son retour, il se rend à Jérusalem pour l'assemblée où doit se discuter l'obligation des observances légales du judaïsme. XV. Revenu à Antioche, il y reste peu et se dispose à partir avec Paul pour un second voyage missionnaire, XV, 35, 36, vers l'an 49. C'est alors que se produit entre eux le désaccord qui les éloigne l'un de l'autre. Barnabé voulait emmener dans ce voyage Jean Marc, son cousin : Paul s'y refusa. Abandonnant donc saint Paul, Barnabé partit avec Marc pour l'île de Chypre. XV, 37-40. C'est la dernière mention qui soit faite de Barnabé dans les Actes des apôtres. Mais on voit, par la façon dont saint Paul parle de lui dans ses Épîtres, I Cor., IX, 6; Gal., II, 13; Col., IV, 10, que la divergence des vues n'avait pas troublé l'amitié des deux apôtres, et que Paul conservait à Barnabé toute son estime. Le reste de la vie de Barnabé nous est inconnu. Il existe bien, parmi les *Actes apocryphes des apôtres*, publiés par Tischendorf, page 64, des *Actes de Barnabé* qu'aurait écrits Jean Marc, et relatant son apostolat et son martyre en Chypre : mais on ne sait quel fond il faut faire sur cette composition, qui remonte au plus tôt à la deuxième moitié du IIIe siècle. Elle nous apprend que saint Barnabé aurait été brûlé vif à Salamine. La légende du bréviaire romain n'a pas accueilli ce détail : en revanche la mention qu'elle fait de l'évangile de saint Matthieu vient originairement de notre document. Plus important et plus sûr est l'éloge que les Actes des apôtres font de saint Barnabé. Son premier geste témoigne déjà de sa charité et de son désintéressement. Le surnom qui lui donnent les apôtres indique en quelle affection ils le tenaient. Puis, au chap. XI, 24, on nous dit que c'était « un homme bon, rempli de l'Esprit-Saint et de foi. » On voit, par I Cor., IX, 6, qu'il vivait, comme Paul, du fruit de son travail. Sa fête se célèbre le 11 juin.

II. Le pseudo-Barnabé. — Tertullien attribue à l'apôtre Barnabé la composition de l'Épître aux Hébreux. *De Pudic.*, 20. C'est peut-être une simple confusion. Mais l'antiquité lui a surtout attribué une lettre que nous avons encore, et qui est éditée parmi les *Pères apostoliques*. Le but de l'auteur dans cette lettre est de précautionner ses lecteurs, des gentils convertis au christianisme, contre les intrigues et les mensonges des juifs et de certains chrétiens issus du judaïsme, qui relèvent tant qu'ils peuvent la Loi de Moïse, et voudraient persuader aux nouveaux chrétiens qu'ils doivent continuer d'observer cette Loi et ses ordonnances. C'est un peu le thème de saint Paul dans l'épître aux Galates. Il est aisé dès lors de prévoir ce que sera cette lettre, avant tout une lettre de polémique contre le judaïsme, pour montrer qu'il est une économie vaine et périmée. L'ouvrage se divise en deux parties bien distinctes. Les chapitres I-XVII constituent l'attaque contre le judaïsme. Dépassant saint Paul, l'auteur n'affirme pas seulement que la Loi a été abrogée et une nouvelle alliance conclue par Dieu avec le peuple chrétien : il déclare que toutes les observances et les prescriptions rituelles contenues dans la Loi n'avaient nullement le sens littéral que les juifs leur donnaient, mais devaient être entendues au sens purement spirituel. Ainsi Dieu n'avait prescrit aux juifs ni la circoncision charnelle ni l'abstention réelle de certains aliments : il leur avait prescrit uniquement la circoncision du cœur et l'éloignement des péchés figurés par ces aliments. Les juifs n'ont rien compris à leur Loi. Puis, brusquement, changeant de sujet, du chap. XVIII au chap. XXI, la lettre reproduit le contenu de l'écrit des Deux Voies qui forme les chapitres I-VI de la *Didachè*. Il y a deux voies, l'une de la vie, l'autre de la mort, l'une de la lumière, l'autre des ténèbres, la première, voie des vertus qu'il faut suivre, la seconde, voie du péché qu'il faut fuir. — Nous avons dit que cette épître est presque unanimement attribuée à saint Barnabé par les anciens auteurs. C'est notamment l'opinion de Clément d'Alexandrie, d'Origène, d'Eusèbe, de saint Jérôme. Ce n'est pas à dire qu'on la rangeât au nombre des écritures canoniques : Eusèbe et saint Jérôme disent précisément le contraire. Les critiques actuels cependant sont à peu près d'accord pour déclarer que cette lettre ne saurait être de saint Barnabé. A l'époque où elle a été écrite, c'est-à-dire certainement après la ruine de Jérusalem en 70, Barnabé devait être mort; et il est difficile de concilier avec le caractère de l'apôtre l'allégorisme échevelé et les outrances qui s'y trouvent. On la croit plutôt l'œuvre de quelque juif converti, qui l'aurait écrite à Alexandrie. Quant à sa composition, les uns la mettent sous Nerva (96-98), les autres sous Hadrien, de 117 à 131. La clef de la solution se trouve dans l'explication que l'on donne des chapitres IV et XVI, explication sur laquelle précisément on ne s'accorde pas. — L'édition la plus commode est celle de MM. Ogier et Laurent, *Les Pères apostoliques*, t. I, *Doctrine des Apôtres, Épître de Barnabé*, Paris, 1907, dans collect. *Textes et documents*. On y trouvera le texte et une traduction française; et l'introduction fournira tous les renseignements désirables.

J. Tixeront.

BARNABITES. — Les barnabites forment une congrégation de clercs réguliers fondée à Milan vers le milieu du XVIe siècle par saint Antoine Marie Zaccaria avec l'aide de deux gentilshommes milanais. La dénomination canonique de l'institut est celle-ci : *clercs réguliers de Saint-Paul*. Le nom de barnabites a très tôt prévalu. Il vient de ce que, peu de temps après leur fondation, les disciples de Zaccaria furent pourvus, à Milan même, d'une antique église dédiée à l'apôtre saint Barnabé.

Les constitutions qui régissent cette famille religieuse furent élaborées sous la haute direction de saint Charles Borromée, puis sanctionnées vers 1580 par le pape Grégoire XIII.

Le but avoué de ses membres était de lutter contre la funeste emprise du protestantisme par toutes les armes appropriées de l'apologétique catholique : prédication, collation des sacrements de pénitence et d'eucharistie, enseignement, missions dans les paroisses organisées, mais aussi chez les hérétiques et chez les infidèles, administration des églises avec toutes les fonctions et les charges du pastorat. On eut encore recours au zèle des barnabites pour promouvoir certaines réformes du clergé tant séculier que régulier. Saint François de Sales les appela en Savoie et Henri IV en Béarn, puis en France.

On leur attribue non sans raison la rédaction de l'un des premiers catéchismes qui aient été publiés, et l'on croit communément que la célébration réparatrice des *Quarante Heures* fut ordonnée sinon instituée par leur fondateur.

En théologie, ils n'ont pas fait école. Néanmoins il serait injuste de ne pas mentionner le renom qu'un grand nombre de barnabites se sont acquis dans le domaine des sciences dogmatique et morale : ils ont toujours compté des consulteurs de grand talent dans les diverses congrégations romaines.

Parmi les français, nommons au moins Gerdil, antagoniste avec lequel eut à compter le mouvement encyclopédiste du XVIIIe siècle, auteur de *Considérations sur la religion* dont le charme littéraire va de pair avec la valeur doctrinale, enfin ouvrier de première main dans la rédaction du concordat de 1801 et la réorganisation religieuse de la France au lendemain de la grande Révolution.

Très éprouvée par la législation du début du XIXe siècle, la congrégation se reconstitua en 1815. Elle dénombra bientôt sur ses rôles une vingtaine de résidences ou de collèges en Italie, deux paroisses à Vienne en Autriche, deux maisons en Belgique et deux en France. En 1910, elle avait 35 maisons et 400 religieux environ.

Le costume des barnabites est celui du clergé séculier contemporain de la fondation.

Le sceau de l'institut représente saint Paul debout, appuyé sur l'épée emblématique et tenant en mains le livre des Épîtres bibliques. Le blason évoque, lui aussi, l'Apôtre des nations : au pied de la triple montagne que domine la croix, figurent un glaive et une palme, et, de chaque côté de la croix, se lisent les deux lettres initiales qui composent le chiffre de Paul : P.A., c'est-à-dire en langue latine *Paulus apostolus*.

Ungarelli, *Bibliotheca scriptorum e congre. cler. reg. Sti Pauli*, Rome, 1836; biographies de saint Antoine-Marie Zaccaria, celle par exemple de Dubois, Tournai; *Les barnabites*, Paris, 1924.

Élie MAIRE.

BARONIUS. — César Baronio, plus connu sous le nom latinisé de Baronius, né à Sora (royaume de Naples) le 30 août 1538, mourut à Rome le 30 juin 1607. Il fut l'un des premiers disciples de saint Philippe de Néri, fondateur de l'Oratoire, et lui succéda comme supérieur de cette congrégation. Clément VIII, dont il était le confesseur, le fit cardinal en 1596 et peu de temps après bibliothécaire du Vatican. A la mort de Clément VIII, certains cardinaux auraient désiré qu'il ceignît la tiare; après celle de Léon XI (1605), dans le conclave qui aboutit à l'élection de Paul V, il obtint trente voix; il aurait probablement été élu, s'il n'avait été écarté par l'irréconciliable opposition de la faction espagnole. Cette hostilité avait pour cause un livre *Sur la monarchie de Sicile* dans lequel Baronius soutenait les revendications du pape sur Naples et la Sicile. Ce traité avait été brûlé en Espagne par la main du bourreau, et il fut exclu de l'édition des œuvres de Baronius publiée à Anvers (1612). Ce qui caractérise le cardinal Baronius, c'est son grand savoir. Il mit trente ans à préparer et à composer l'ouvrage qui lui a valu le rang éminent qu'il tient parmi les historiens catholiques : *Annales eeclesiastici a Christo nato ad annum* 1198, Rome, 1588-1593, 12 vol. in-fol. Ces Annales devaient servir de contre-partie aux *Centuries de Magdebourg* composées par des protestants en vue de justifier historiquement la Réforme luthérienne. On ne s'étonnera pas que des erreurs de chronologie et d'histoire se soient glissées dans une œuvre qui en somme n'était qu'un essai patiemment élaboré. Toutefois on a exagéré le nombre de ces fautes. Et quand Luc Holstein se faisait fort de relever huit mille fausse tés, il soutenait une folle gageure. La partie la plus faible des Annales est celle qui avait exigé l'emploi de documents grecs. Baronius, qui connaissait mal la langue grecque, n'a pu employer que des documents de seconde main, quelquefois mal traduits. Malgré ces imperfections et ces lacunes, son œuvre a une grande valeur et elle justifie le surnom de *Père des Annales ecclésiastiques* qu'elle lui a valu.

Parmi les éditions qui furent faites pendant sa vie, celle de Mayence (1601-1605) avait les préférences de l'auteur, qui la désignait comme devant servir de modèle pour les éditions futures. Les *Annales ecclésiastiques* furent continuées jusqu'en 1565 par Raynaldi et par Bzovius qui y ajoutèrent 9 volumes (1646-1677); ensuite par J. Laderchi jusqu'en 1571, 2 vol. (1728-1737). Aussitôt après, on entreprit la grande édition qui fut faite à Lucques, sous la direction et avec des notes de Mansi, et la critique d'Antoine Pagi, en regard du texte (1738-1759, 38 vol. in-fol.). Au XIXe siècle, le P. Theiner a continué ces Annales jusqu'en 1590 (Rome, 1856, 3 vol.). Le grand *Martyrologe romain* que Baronius a composé sur l'ordre de Grégoire XIII, et qui fut publié sous Sixte-Quint (Rome, 1586), n'est qu'une compilation sans grande valeur critique.

Le Febvre, *Vie du cardinal Baronius*, Douai, 1868.

E. VACANDARD.

BARRÈS Maurice naquit à Charmes (Vosges), en 1862. Il débuta dans les lettres presque au sortir du lycée. *Sous l'œil des barbares*, *Un homme libre*, *Le Jardin de Bérénice* parurent dans des revues de « jeunes » et furent édités en volumes, de 1888 à 1891. Barrès y combine le dilettantisme de Renan et l'analyse psychologique de Stendhal pour mieux étudier et cultiver le « moi ». Il devient le prophète d'une nouvelle doctrine, « l'égotisme », et est salué chef par une nombreuse pléiade de jeunes hommes. Le « culte du moi » lui fera écrire *L'ennemi des lois* où il conclura presque au rejet de toute discipline sociale. Mais, en même temps qu'il faisait de la littérature, Barrès faisait aussi de la politique. A vingt-cinq ans, au moment même où il publiait ses premiers volumes, il se lançait à corps perdu dans l'aventure boulangiste. En 1889, il était élu député de Nancy. Il siégea jusqu'en 1893, puis revint uniquement à la littérature jusqu'en 1902 où il fut élu député de Paris. Son individualisme avait profondément évolué. Déjà, en 1894, son livre *Du sang, de la volupté et de la mort* témoignait d'une orientation nouvelle dans ses idées, d'un besoin jusqu'alors insoupçonné de sympathie, d'une curiosité vivement éveillée pour les questions sociales. Jusque-là, Barrès avait fait en quelque sorte deux portions de son existence; il s'était donné deux âmes. D'un côté, le penseur s'occupait exclusivement de son moi et le développait sans tenir compte d'aucun frein, ni moral, ni civique, ni religieux. D'un autre côté, l'homme politique s'inquiétait de maintenir l'ordre, de défendre l'autorité, de bien servir sa patrie. L'opposition entre ces deux Barrès était constante et flagrante. Aussi, quelque étanche que fût la cloison qui les séparait, il était fatal qu'elle cédât quelque jour et que Barrès fût amené à comprendre qu'il lui était logiquement impossible de condamner comme député ce qu'il avait exalté comme penseur. De l'égotisme et du patriotisme, il fallait que l'un disparût devant l'autre. Ce fut le patriotisme qui l'emporta. De 1897 à 1900, Barrès écrivit sa trilogie du *Roman de l'énergie nationale : Les Déracinés*, *L'Appel au soldat*, *Leurs figures*, où il exorcisait définitivement l'égotisme, où il dénonçait la « désagrégation de la France », et faisait appel aux meilleurs sentiments de l'âme nationale pour sauver le patrimoine d'honneur légué par les ancêtres. A la Chambre, il défendait la même cause dans les rangs de la droite, côte à côte avec les catholiques, bien qu'il se déclarât libre penseur. Puis de nouveaux livres paraissaient : *Au service de l'Allemagne*, *Colette Baudoche* surtout, le mieux fait de ses romans et à coup sûr le plus intéressant, où il donnait avec une chaleur inaccoutumée des leçons précieuses et des exemples réconfortants de patriotisme. *La colline inspirée*, qui vint ensuite, avait les mêmes ambitions, mais les réalisa fort mal. Sans doute, Barrès y demeure le chantre prestigieux de sa petite patrie de Lorraine, il

la décrit avec amour et en détaille avec un art exquis toutes les beautés, mais en même temps il touche aux questions religieuses, et là, son patriotisme cesse d'être un guide très sûr et un inspirateur compétent. Ses héros, les trois frères Baillard, prêtres tous les trois, s'avisent un beau jour de restaurer l'antique monastère de Notre-Dame de Sion, bâti sur une colline où fut autrefois adorée la déesse Rosmertha. Ils ébauchent des plans grandioses, dépensent l'argent sans compter, sombrent dans la faillite et encourent le blâme de leur évêque. Désavoués, ils regimbent, rejettent l'autorité ecclésiastique qui les a condamnés, adoptent les rêveries théologiques de l'illuminé Vintras et fondent une secte nouvelle. Or, ce qu'il y a de répréhensible dans cette pénible aventure, ce n'est pas tant le scandale de la chute que la manière dont elle est présentée et jugée. Barrès considère les frères Baillard, et surtout le plus intrigant, Léopold, comme des hommes d'une foi éminente, de véritables inspirés, des mystiques, moins grands sans doute que les saint Paul et les sainte Catherine de Sienne, mais de la même famille que ces âmes d'élite.

C'est qu'en vérité, à ses yeux, le surnaturel n'existe pas. Ce que nous appelons de ce nom n'est pour lui qu'un état excessif et comme une tension maxima de nos facultés intellectuelles et sensibles sous l'impulsion d'une idée forte ou d'un sentiment vif. Dès lors, impossible de discerner le surnaturel vrai qui a Dieu pour auteur du surnaturel faux qui vient du démon, de l'hystérie ou du simple charlatanisme. D'après lui, tous les surnaturels ont la même origine psychologique et dans le fond se valent. On ne doit les juger et les classer que de l'extérieur, d'après leurs manifestations sensibles et leurs conséquences sociales. Les uns sont ridicules, obscènes, malfaisants; les autres se présentent mieux et font du bien; d'autres encore offrent un mélange variable de bon et de mauvais. Tout cela est affaire d'appréciation personnelle; en tout cas, des uns et des autres il ne faut retenir que ce qui favorise l'éclosion des vertus sociales et le progrès de l'humanité.

Cette vue naturaliste est à la base de tous les jugements portés par Barrès sur l'Église, les hommes d'Église, les choses religieuses, les saints et les mystiques étrangers au catholicisme. Elle lui a permis de défendre en France le catholicisme parce que de fait le catholicisme lui apparaît comme l'armature intellectuelle et morale de la France, parce que c'est lui qui lui a donné son âme grande et noble, qui a formé son génie et qui seul peut assurer le développement harmonieux de ses destins; mais en même temps elle l'a conduit à ruiner le catholicisme en le vidant de son contenu divin. Le dualisme que nous avons constaté à l'origine dans Barrès entre l'homme politique et le penseur, et qu'il avait exorcisé sur le domaine moral, s'était réfugié sur le domaine religieux, et jamais il ne songea à le chasser de ce refuge. Il défendit donc et tout à la fois attaqua la religion catholique. Il la défendit sur le terrain politique et pratique, il l'attaqua, il la nia sur le terrain philosophique. Aussi ne faut-il pas s'étonner qu'il ait pu écrire un roman comme *Le jardin sur l'Oronte*, où le libertinage intellectuel se double du libertinage moral, ni que certaines pages de son beau livre *L'enquête aux pays du Levant* ou même de *La grande pitié des églises de France* heurtent douloureusement les consciences catholiques.

Barrès se rendit-il bien compte de cette antinomie scandaleuse entre son action et ses théories ? Il semble que non, puisqu'il s'étonna des critiques très vives et très méritées que les meilleurs écrivains adressèrent à ses livres. Ces livres donc, — à l'exception de *Colette Baudoche*, — ne peuvent être recommandés à tous. On permettra aux lecteurs instruits et capables de critique les romans de l'énergie nationale : *Les Déracinés*, *L'appel au soldat*, *Leurs figures*, *Les bastions de l'Est*, *Au service de l'Allemagne*, *Les amitiés françaises*, *Le voyage de Sparte* et *L'enquête aux pays du Levant*.

Au point de vue purement littéraire, Maurice Barrès occupe une place de tout premier plan parmi les écrivains contemporains. Si sa composition est, en général, un peu lâche et capricieuse, en revanche son style brille d'une pureté peu commune, — d'aucuns trouvent même qu'il est trop recherché, — mais tous s'accordent à louer son harmonie, sa profondeur, son éclat.

Plusieurs des pages que cet écrivain de génie a signées comptent parmi les plus belles de notre littérature. Barrès fut vraiment un maître, et si son enseignement a malheureusement fait des victimes dans le domaine de la foi et des mœurs, il a, dans le domaine littéraire, suscité des vocations et formé de bons écrivains par ses fortes leçons et l'exemple de son travail acharné, probe, toujours tendu vers la perfection. Enfin nous ne pouvons pas oublier, nous catholiques, que, sur le terrain politique, Barrès fut toujours à nos côtés et défendit avec les meilleurs de nos militants nos droits méconnus et nos institutions menacées.

Il mourut subitement à Paris le 4 décembre 1923. Depuis 1906, il faisait partie de l'Académie française.

Léon Jules.

BARTHÉLEMY (lat. *Bartholomæus*). — Barthélemy, c'est-à-dire *fils de Tolmaï*, était israélite de race et d'éducation. Identifié avec Nathanaël, dont le nom signifie *don de Dieu*, ce disciple que Philippe amena des premiers à Jésus, il nous est présenté comme un véritable Israélite sans ruse ni feinte. Joa., I, 47. Il s'attacha immédiatement à Jésus et fit partie des douze apôtres; son nom, le sixième dans la liste, est associé à celui de Philippe, Matth., X, 3, sauf au livre des Actes, I, 13, où il en est séparé par Thomas. Barthélemy était natif de Cana, d'une nature méditative et réservée. Cependant, quand Jésus lui eut fait entendre qu'il l'avait pénétré jusqu'au plus intime de l'âme, il se donna à lui sans réserve et lui rendit hommage comme à son véritable roi. Durant toute la vie mortelle du Sauveur, il n'est guère question de cet apôtre, mais saint Jean nous signale sa présence après la Résurrection au moment de la pêche miraculeuse sur le lac de Tibériade. XXI, 2. Après la Pentecôte, la tradition le présente comme ayant prêché l'Évangile dans l'Inde citérieure, dans la Grande Arménie. A Albanopolis, ville de cette dernière contrée, il fut, selon les uns, décapité; selon d'autres, écorché vif et crucifié par ordre d'Astyage, dont il avait converti le frère Polymius, roi d'Arménie.

Le corps, enseveli au lieu du supplice, fut transféré à Daras en Mésopotamie, où Théodore le Lecteur affirme que l'empereur Anastase fit élever un temple pour le recevoir (508). De là, les reliques furent apportées à Lipari, puis à Bénévent, en Italie (809). Baronius, dans ses *Annales*, a. 983, assure que les reliques furent transférées à Rome, où elles sont vénérées dans l'église de Saint-Barthélemy en l'Ile. La fête de cet apôtre se célèbre le 24 août et son nom est au canon de la messe, dans les Litanies, etc.

Ch. Dumaine, *Les saints du canon de la messe*, Paris, 1920.

J. Baudot.

BARTOLOMEO (Fra † 1517). — A la fin du XVe siècle, certains artistes florentins, troublés par la prédication du moine Savonarole qui leur reprochait l'orientation païenne de leur art, hésitaient entre les progrès techniques poursuivis par leurs contemporains et le retour vers la pieuse candeur du siècle précédent.

Baccio della Porta, dont le talent formé à l'école de Léonard de Vinci mettait au service d'une science

consommée une délicatesse charmante, résolut de s'abriter contre les périls du monde derrière les murs du couvent.

C'est au monastère de Saint-Marc de Florence, habité jadis par le génial Angelico, qu'il prit avec l'habit de dominicain le nom de Fra Bartolomeo.

Devenu moine, il resta peintre, et son art consacré à Dieu se plut à grouper autour de la Vierge des saints et des saintes dans lesquels s'affirment une sincérité grave et calme et un beau sens de l'harmonie.

D'amples draperies enveloppent ses personnages aux mouvements souples, aux gestes délicats. Plus rien de la nervosité aiguë d'un Botticelli ne subsiste dans son dessin où la précision florentine, dirigée dans un sens nouveau sous l'influence de Vinci, ne s'applique plus seulement aux contours, mais détermine les volumes par le modelé. Sa composition affecte une tranquille symétrie dont Raphaël s'inspirera plus tard dans des œuvres grandioses; son coloris recherche les tons purs et revêt un éclat d'émail. Au contraire de son illustre prédécesseur, dont les murs du couvent déroulent à ses yeux les compositions idéales, il montre sous les grands plis la réalité des corps, et fait preuve d'une réelle science anatomique.

Dans son *Apparition de la Vierge à saint Bernard*, de l'Académie de Florence, le saint réformateur des bénédictins, à genoux devant un pupitre, tend ses mains vers la Vierge Mère dans un geste d'extase. Entourée et portée par les anges, celle-ci tient l'enfant Jésus qui penche la tête et sourit. Un angelot présente le livre de la règle cistercienne; derrière le moine, les figures de saint Benoît et de saint Jean forment avec sa robe blanche une belle opposition de couleurs. Au fond, après les trois degrés d'une terrasse, s'étend un lointain paysage. A gauche, une construction presque entièrement cachée par les anges représente le monastère.

On cite encore de Bartolomeo plusieurs Vierges entourées de saints et d'anges, comme celle du Louvre. Vasari parle aussi d'un saint Sébastien « d'un coloris et d'un dessin si parfaits, d'une beauté si suave, que tous les artistes s'accordèrent à le louer. » Mais ce tableau fut jugé trop profane et les bons religieux durent le retirer de l'église pour laquelle il avait été fait.

Le collaborateur de Bartolomeo, fra Albertinelli, s'appropria sa manière de telle sorte que l'on confond souvent les productions des deux moines. Plusieurs musées, entre autres le Louvre, permettent de se faire une idée de la parenté qui unit leurs œuvres.

Carletta DUBAC.

BARUCH, disciple et secrétaire de Jérémie, dont, à deux reprises, il écrivit les prophéties sous sa dictée. Après la prise de Jérusalem par les Chaldéens (587), il fut, comme son maître, forcé de suivre en Égypte ses compatriotes fugitifs; mais, plus tard, il se rendit à Babylone pour y consoler les captifs.

1° C'est à Babylone qu'il écrivit son livre, et c'est de là qu'il l'envoya à Jérusalem avec le produit d'une collecte faite parmi les déportés pour l'achat de victimes et d'oblations à présenter au temple. Après l'introduction historique où on lit, entre autres, les renseignements qui précèdent, l'ouvrage comprend deux parties principales : 1° une prière dans laquelle le peuple exilé confesse ses fautes et supplie Dieu de mettre un terme au châtiment qu'elles ont mérité, I, 15-III, 8 : 2° un discours dans lequel Baruch exhorte le peuple à se convertir et à rechercher la véritable sagesse, puis console les captifs en leur annonçant leur prochaine délivrance et le châtiment de leurs ennemis. III, 9-V.

On ne peut lire ces humbles aveux, ces confiantes prières, ces appels pressants à Israël, les exhortations de Jérusalem à ses enfants malheureux et les consolations adressées à Jérusalem par le prophète, sans éprouver une vive émotion, et je comprends que notre bon La Fontaine ait fort admiré le livre de Baruch. Il est, dans la Bible, des pages encore plus magnifiques et plus éclatantes; il n'en est pas où il n'en est guère de plus touchantes. Le discours de consolation est particulièrement remarquable : *Prends courage, ô mon peuple... Courage, mes fils, criez au Seigneur... Courage, Jérusalem*, s'exclame le prophète. Qu'eût-il pu dire de plus opportun aux pauvres fils de Juda ?

La section dans laquelle Baruch exhorte Israël à chercher son salut dans le culte de la sagesse contient quelques versets à noter spécialement, III, 36-38 :

> Il (Dieu) trouve toutes les voies de la sagesse
> et il l'a donnée à Jacob, son serviteur,
> et à Israël, son bien-aimé.
> Après cela elle est apparue sur la terre
> et elle est demeurée avec les hommes.

Plusieurs versions anciennes, l'Italique par exemple, ont traduit ce dernier verset : *in terris visus est (Deus)*. Mais l'ensemble du passage et le contexte immédiat semblent bien indiquer qu'il s'agit plutôt de la sagesse. Qu'Israël, répète Baruch, fasse de nouveau bon accueil à cette divine sagesse qui s'est autrefois manifestée en lui. Et Dieu se fera son sauveur. Belle et haute pensée, où la plupart des Pères ont vu l'annonce de la Sagesse éternelle qui s'incarna en Jésus!

2° Le livre de Baruch nous est parvenu dans une traduction grecque d'où toutes les autres versions sont dérivées; mais il n'y a pas lieu de douter que l'ouvrage ait été composé primitivement en hébreu. Sa canonicité, d'abord contestée, est de foi. Et les arguments que l'on fait valoir contre son authenticité sont loin d'être décisifs.

Il faut en dire autant — pour la langue, l'authenticité et la canonicité — de la lettre de Jérémie qu'on lit à la fin du livre de Baruch et qui y forme comme un appendice. Cette lettre, qui contient soixante-douze versets, est adressée aux Juifs qui vont être emmenés captifs à Babylone et a pour but de les détourner de l'idolâtrie. Au spectacle des idoles chaldéennes, les exilés devront renouveler leur foi en Dieu. Ces divinités impuissantes et impures ne sont pas des dieux : « ne les craignez donc point, » ne cesse de répéter le prophète; mais, « quand vous verrez une foule se presser par-devant et par-derrière elles, et leur rendre ses hommages, dites à Dieu en votre cœur : C'est vous, Maître, qu'il faut adorer! »

On trouve dans la lettre de Jérémie des détails précis sur les statues des dieux chaldéens, et elle exprime bien les sentiments d'horreur ou de mépris qu'un Juif fidèle, que tout fervent adorateur du vrai Dieu devait éprouver en leur présence.

J. BRICOUT.

1. BASILE D'ANCYRE (lat. *Basilius*). — Dans son voyage de Constantinople à Antioche et jusqu'en Perse, Julien l'Apostat s'arrêta à Ancyre, métropole de la Galatie : on lui parla d'un prêtre, nommé Basile, alors en prison. De vie sainte et irréprochable, ce prêtre s'était toujours opposé aux ariens sous le règne de Constance; il avait conservé dans sa pureté la tradition des Pères, avait défendu la vérité catholique, notamment au concile de Jérusalem en 335. Depuis que Julien était arrivé au trône, Basile avait protesté contre les sacrifices des païens; ceux-ci s'étaient emparés de sa personne, l'avaient livré au gouverneur Saturnin qui lui avait infligé de cruels tourments et le détenait en prison. Dès le lendemain de son arrivée à Ancyre, Julien se fit amener Basile, qui confessa généreusement sa foi. Ce fut le comte Fromentin qui reçut l'ordre de faire souffrir le généreux athlète.

Basile consomma son martyre le 29 juin 362. Cependant l'Église grecque, suivie par le martyrologe romain, a placé la fête au 22 mars, peut-être à cause de quelque translation.

J. Baudot.

2. BASILE DE CÉSARÉE. — I. Vie. — Saint Basile est né en 329 à Césarée de Cappadoce, d'une famille d'avocats et de rhéteurs qui était originaire du Pont. La famille, comptant dix enfants, était chrétienne. La grand'mère, Macrine l'Ancienne, avait connu et écouté saint Grégoire le Thaumaturge. Deux des frères, Grégoire de Nysse et Pierre de Sébaste, furent évêques, comme Basile. Sa sœur aînée, Macrine la Jeune, et sa mère Emmélie, après son veuvage, embrassèrent la vie monastique. Après avoir fréquenté les écoles de Césarée, Basile étudia à Constantinople, puis à Athènes, où il arriva en 351 et se lia intimement avec Grégoire de Nazianze. De retour à Césarée en 356, il enseigna quelque temps la rhétorique, puis, sur les instances de sa sœur Macrine, renonça à ses fonctions, reçut le baptême, se convertit (suivant son expression) et, désireux d'embrasser la vie monastique, visita d'abord durant un ou deux ans (356-358) les monastères d'Égypte, de Palestine, de Célésyrie et de Mésopotamie. Il fonde alors, sur les bords de l'Iris, dans le Pont, au diocèse d'Ibora, un monastère bientôt peuplé, en face de celui d'Annesi, établi par sa sœur, et y reste cinq ans. En 362, il revient assister son évêque, Dianius, mourant, est ordonné prêtre par son successeur, Eusèbe, en 363, et, après une courte brouille avec lui, devient, à partir de 365, son aide et son conseiller de confiance. En 370, Eusèbe meurt, Basile est élu à sa place et, pendant huit ans, donne les preuves les plus éclatantes de sa foi, de sa charité, de son zèle en même temps que de sa patience et de sa fermeté. Il résiste à l'empereur arien Valens en 371, à l'évêque usurpateur de Tyane, Anthime, en 372, à l'hérétique Eustathe de Sébaste, et travaille à rétablir l'orthodoxie en Orient et à réconcilier celui-ci avec l'Occident. Toujours malade et usé avant l'heure, il ne voit pas cependant la moisson qu'il a fait lever. A cinquante ans, il meurt le 1er janvier 379. Sa fête se célèbre le 14 juin.

II. Caractère, appréciation. — Saint Basile appartient à la lignée des grands évêques dont l'autorité sur leurs contemporains a été décisive, et qui se sont imposés par leurs talents, leurs vertus, leur science du gouvernement, la noblesse de leur caractère et leur habileté à manier les hommes. D'une santé chétive, que ses austérités avaient encore altérée, il portait, dans un corps exténué, une âme virile, absolument maîtresse d'elle-même, un esprit admirablement pondéré, ayant le sens de la mesure, brillant et pratique à la fois, capable de s'élever aux plus hautes considérations et de s'intéresser aux plus humbles détails. Son éloquence était fort goûtée; mais c'est d'ailleurs une éloquence naturelle, familière, sans apprêt et coulant de source. Inutile d'ajouter que Basile a été un saint des plus authentiques. Sa vie n'a été qu'un long martyre qu'il a vaillamment et même joyeusement supporté. La postérité, en le surnommant *le Grand* au lendemain de sa mort, n'a fait que traduire l'admiration dont ses contemporains mêmes l'avaient entouré.

III. Œuvres et écrits. — Pour mieux faire connaître l'activité et les écrits de saint Basile, nous le considérerons successivement comme théologien, pasteur, auteur ascétique et fondateur de monastères. — A. Théologien, saint Basile s'est efforcé de défendre, en Orient surtout, la foi nicéenne et de faire triompher la formule *une substance, trois hypostases* appliquée à la Trinité. A cette œuvre se rapportent surtout : 1° Le traité *Contre Eunomius*, en trois livres (les livres IV et V ne sont pas de saint Basile), composé en 363-365, écrit dogmatique principal de l'auteur; 2° Le traité *Du Saint-Esprit*, consacré à établir la divinité de cette troisième personne de la Trinité, et composé en 375. Saint Ambroise y a largement puisé pour son traité du même titre. On remarque que saint Basile, tout en démontrant, le long de l'ouvrage, la divinité du Saint-Esprit, a évité cependant les formules trop tranchantes, afin de ne pas heurter des adversaires qui semblaient disposés à se rapprocher. — B. Pasteur et évêque, saint Basile s'est occupé à la fois des intérêts matériels et spirituels de son peuple. Au point de vue matériel, il a préludé aux œuvres d'assistance que connaît notre époque par une véritable organisation de l'assistance publique. Dans chaque bourg important de son diocèse est un asile local où sont reçus les pauvres et les malades de la contrée. A Césarée, il construit un établissement complet, tout un faubourg qui comprend, outre l'église et les logements du clergé, « les hôtelleries des voyageurs et des pèlerins, l'hospice des vieillards, l'hôpital des malades..., les logements des médecins, des infirmiers, des gens de service; puis les écuries, étables, bâtiments accessoires... A l'entour des bâtiments hospitaliers se déployaient des ateliers de toute sorte... Des écoles d'arts et métiers, réservées aux orphelins entretenus par l'Église, faisaient probablement partie de cet immense ensemble » que le peuple nomma la Basiliade. Puis, au point de vue spirituel, Basile instruit son peuple, veille à l'observation de la discipline, s'occupe de ramener l'unité dans l'Église d'Antioche, se met en rapport avec l'Occident pour obtenir de lui qu'il vienne en aide à l'Orient désolé par l'hérésie. A ce travail d'édification spirituelle se rapportent : 1° Ses œuvres oratoires, entre lesquelles il faut distinguer d'abord les neuf homélies sur l'œuvre des six jours, commentaire fort intéressant, sorte d'histoire naturelle d'où l'auteur a fait sortir des leçons de morale, et que saint Ambroise a imitées; puis treize homélies sur divers psaumes; 2° Les *Lettres*, d'objet extrêmement varié, mine inépuisable pour l'histoire, la partie de ses écrits la plus étudiée de nos jours. — C. Enfin saint Basile a été le véritable instituteur de la vie monastique en Cappadoce, vie qu'il a conçue d'une façon très personnelle. Trois caractères distinguent sa conception : 1° D'abord, entre la forme cénobitique et la forme anachorétique, Basile se prononce nettement pour la première. Les moines vivront en commun, dans des monastères assez peu nombreux pour que le supérieur en puisse connaître et suivre tous les sujets; 2° les austérités des moines seront modérées : on ne leur donnera que le suffisant, mais on leur donnera le suffisant : Basile ne montre aucun goût pour les privations plus admirables qu'imitables que l'on racontait de certains solitaires d'Égypte; 3° il y aura union intime entre les moines et le clergé séculier, entre le monastère et l'église. Les moines se sépareront physiquement et moralement du monde, mais ils se rendront utiles aux simples fidèles non seulement par leurs prières et leurs exemples, mais par les ministères qu'ils exerceront, notamment en recevant des enfants pour les instruire. Voilà pourquoi saint Basile ne veut pas que les monastères soient trop éloignés des villes. Par tous ces traits son monachisme se rapproche de celui de l'Occident sur lequel il a d'ailleurs influé par les emprunts que lui a faits saint Benoît. A cette activité monastique de saint Basile se rapportent ses *Morales (Moralia)*, et surtout ses deux *Règles (Regulæ fusius tractatæ, Regulæ brevius tractatæ)*, qui sont moins des règles proprement dites que des directoires dont on peut extraire des règles précises.

Les œuvres de saint Basile sont dans Migne, *P. G.*, t. xxix-xxxii. Vieille trad. franç. des *Lettres* et des *Sermons*,

par M. de Bellegarde, Paris, 1701, et des *Ascétiques* par G. Hermant, Paris, 1728. Bonne Vie par P. Allard, *Saint Basile*, Paris, 1899 (Coll. *Les saints*). D'autres études françaises sont signalées dans mon *Précis de patrologie*, p. 222, note.

J. Tixeront.

BASILIENS. — N'ayant pas trouvé en Cappadoce, son pays d'origine, la réalisation de l'idéal monastique auquel il aspirait, saint Basile (329-379) résolut de chercher ailleurs et se mit en route à travers l'Égypte, la Palestine, la Mésopotamie.

Ce que lui révéla l'Orient monastique le ravit. En compagnie de Grégoire de Nazianze et de plusieurs autres de ses compatriotes, il se retira en un désert des bords de l'Iris. C'est là qu'il rédigea bientôt une règle religieuse, sous la forme catéchétique de demandes et de réponses.

Cette règle a ceci de particulier qu'il n'y est question ni de régime, ni d'observances au sujet des conditions de la vie matérielle : celles-ci étaient sans doute inculquées oralement, et laissées d'ailleurs à la discrétion de chaque supérieur. Pour le reste, Basile procède par rappels de principes de spiritualité empruntés à l'Écriture Sainte. C'est même une citation du texte biblique qui lui fournit, pour l'ordinaire, la réponse à chaque question. Après l'avoir transcrite, le législateur se contente de l'élucider à l'aide d'une autre pensée également inspirée, ou, parfois, en la faisant suivre d'une glose personnelle.

La règle de saint Basile ne tarda pas à être connue en Occident. Elle y parvint soit dans le texte originel, soit par l'entremise de traductions latines. Dès le v[e] siècle, elle présida en France à l'établissement de nombreux monastères. Saint Benoît s'en inspira considérablement pour l'élaboration de la sienne, qui devait, il est vrai, supplanter bientôt chez les moines d'Occident une règle conçue pour des moines d'Orient.

En Orient, à défaut de modifications essentielles, son texte fut suivant le temps et le lieu l'objet de nombreuses additions, ou précisions, ou mises au point.

Aujourd'hui encore, à travers la variété des observances, un lien commun rattache l'un avec l'autre tous les monastères basiliens et leur donne un air de famille qui contraste étrangement avec la diversité de nos ordres religieux occidentaux. S'il y a des moines de saint Basile, il n'existe point, à proprement parler, d'ordre de saint Basile; car la question ne s'est jamais posée en Orient de l'organisation hiérarchique du monachisme.

Par contre, les basiliens furent toujours mêlés de très près à la vie doctrinale, apostolique, et même artistique de l'Église grecque. Ils ont parfois donné dans l'hérésie. Ils ont aussi fourni un beau contingent de saints, d'apôtres, de martyrs. Citons, pour nous résumer, Jean Damascène, Cyrille et Méthode.

D'une manière générale, l'islamisme et le schisme de Byzance déclanchèrent la décadence dans les monastères d'Orient et de Russie, où la population monastique était aussi nombreuse qu'influente.

De nos jours, les *grecs unis* dénombrent une cinquantaine de maisons réparties, sous la juridiction d'un général unique, en trois congrégations dites du Saint-Sauveur, d'Alep, des Baladites. Environ 650 moines et convers.

En Occident plusieurs communautés émigrées au temps de la persécution iconoclaste s'étaient installées définitivement en Sicile, en Espagne, dans l'Italie méridionale : on y suivait ici la liturgie grecque, là la liturgie latine. Presque toutes disparurent dans la tourmente révolutionnaire. Cependant, aujourd'hui encore, à Grotta-Ferrata, près de Rome, se trouve un monastère de basiliens du rite grec pur.

Quant aux basiliens *ruthènes*, qui forment une congrégation spéciale depuis 1617, réformée par Léon XIII et par Pie X, ils comptaient, en 1922, 17 monastères et 252 religieux.

Marin, *Les moines de Constantinople*, depuis la fondation de la ville jusqu'à la mort de Photius (330-898), Paris, 1897; Paul Allard, *Saint Basile*, Paris, 1898; Besse, *Les moines d'Orient*, Paris, 1900; Fialon, *Étude littéraire sur saint Basile*, Paris, 1861; à titre de monographie, Pierre Batiffol, *L'abbaye de Rossano*, Paris, 1891.

Élie Maire.

BASILIQUE.— I. Origine et plan général. II. Transformations. III. Décoration intérieure. IV. Basiliques modernes.

I. Origine et plan général. — Le nom de basilique désignait chez les Romains un lieu couvert qui servait à presque tous les usages de la vie publique : on y rendait la justice, les négociants y discutaient de leurs intérêts, les oisifs s'y venaient rencontrer, c'était un véritable forum couvert. Caton l'Ancien, 185 ans avant notre ère, construisit le premier un abri de ce genre; et cette innovation plut si bien aux Romains qu'elle fut imitée de toutes parts. On lit dans Vitruve que la basilique est de forme rectangulaire, enclose de murs ou librement ouverte comme le portique grec. Elle est divisée dans le sens de la longueur en trois nefs dont la plus élevée, au centre, généralement entourée par les autres sur les quatre côtés et s'en trouvant séparée par des colonnes ou des piliers, se termine par un hémicycle formant abside qui sert de tribunal. La toiture est une charpente légère; parfois de vastes colonnades extérieures forment portique et augmentent le nombre des nefs. On a retrouvé les ruines de basiliques nombreuses. Notamment celle de Pompéi dont un des petits côtés, précédé d'un portique, donne sur le forum; les trois autres côtés sont formés de murs pleins; quatorze pilastres garnissent chacun des deux plus longs, et deux rangées de quatorze colonnes de briques reliées à chaque extrémité par deux autres colonnes forment un portique continu autour de la nef centrale. A l'opposé de l'entrée, entre le portique et le mur du fond, un soubassement en brique, auquel conduit un escalier de bois, forme le tribunal ; en avant, une statue sur un piédestal. La basilique était en pleine construction quand se produisit la catastrophe de l'an 79 et les briques ne reçurent jamais le revêtement de stuc qui devait leur être appliqué.

Quand le christianisme triompha, ses adeptes, abandonnant les catacombes, construisirent tout naturellement leurs lieux de réunion sur le modèle alors en usage ou bien utilisèrent ceux-là mêmes qui existaient; cela explique que la basilique chrétienne ait sensiblement la même architecture que la basilique romaine.

II. Transformations. — Peu à peu cependant, une évolution se produisit : au-dessus des colonnes, la plate-bande fut remplacée par des arcades; le transept vint donner à l'ensemble la forme de la croix; l'habitude d'établir au-dessus des bas-côtés des tribunes qui augmentaient la place disponible fut de plus en plus suivie. La voûte employée dans quelques basiliques latines ne fut couramment adoptée dans les édifices chrétiens que vers le xii[e] siècle, la charpente de bois étant jusqu'alors restée presque toujours visible sauf dans l'abside ou presbytérium. Dans les riches basiliques, la toiture était couverte de métal : le toit de Saint-Denis, par exemple, était d'argent; à Sainte-Croix de Paris, il était, sur le sanctuaire, de cuivre doré. L'architecte, n'ayant pas à combattre l'énorme poussée que les voûtes eussent exercée sur les murs, n'était pas amené à employer les contreforts et remplaçait ceux-ci par des pilastres peu saillants. Comme l'atrium des maisons antiques présentait l'avantage d'isoler celles-ci des bruits du dehors, ou en adopta la formule; un petit bassin recueillait les eaux pluviales au centre de

l'atrium civil : il fut remplacé par une fontaine d'ablutions, origine de notre bénitier. Plus tard, devant l'obligation de ménager le terrain dans les villes, on diminua, puis on supprima l'atrium.

Il fallait un emplacement spécial pour recevoir les catéchumènes et les pénitents qui ne pouvaient alors être admis dans l'église pendant la célébration des saints mystères : ce fut l'usage d'une sorte de vestibule tantôt séparé de l'église par une porte et ouvert sur le dehors, et nommé porche, tantôt fermé sur le dehors et largement ouvert sur l'église, et nommé narthex. — La basilique primitive ne comprenait pas de clochers : on élevait non loin d'elle des tours rondes contenant les cloches, mais il faut attendre l'époque romane pour voir ces tours rattachées à l'édifice.

Jusqu'au VIII^e^ siècle, le sanctuaire fut le plus souvent à l'ouest de la basilique : le prêtre, en effet, qui officie tourné vers l'Orient, regardait alors les fidèles; quand s'établit la coutume de disposer l'autel pour que le prêtre tournât le dos à l'assemblée, on construisit la basilique en plaçant l'abside vers l'Est et cette disposition, qui n'est d'ailleurs pas le fait d'une loi absolue, est encore généralement usitée dans nos églises. Certaines basiliques ont eu deux absides, notamment à la période carolingienne et en Allemagne; d'autres, trois ou quatre, ce qui donne au plan la forme tréflée ou quadrilobée. En avant de l'abside, à la croisée du transept, on établit souvent en Gaule une tour-lanterne élevée sur quatre grandes arcades et surmontée d'une flèche.

III. Décoration intérieure.— D'un aspect assez pauvre à l'extérieur, la basilique déployait toutes ses richesses dans sa décoration intérieure. De belles colonnes de marbre poli surmontées de chapiteaux soutenaient ses arcades; un plafond de bois peint ou même sculpté comme à Saint-Martin de Tours venait parfois cacher la charpente; des scènes religieuses se déroulaient sur les parois sous forme de peintures ou de mosaïques à fonds dorés du plus brillant effet. Le Christ, les apôtres, la Vierge, l'Agneau et les Vieillards de l'Apocalypse étaient représentés dans l'abside; les saints et les saintes décoraient la nef et un symbolisme facile à comprendre faisait placer dans l'atrium les scènes et les personnages de l'Ancien Testament. On rencontre aussi des revêtements de marbre, comme dans l'église de Clermont, ou de carreaux de terre à reliefs, comme ceux d'Angers, qui représentent Adam et Ève parmi des ornements inspirés de l'antique. Des pavements de mosaïque ou des dalles de marbre formaient le sol, des arcatures sous lesquelles étaient ménagés des bancs évidaient les murs, de beaux vantaux de portes en bronze enlevés aux anciens temples ou fabriqués à Byzance fermaient les plus riches monuments. Les fenêtres recevaient des grillages de bois, de métal ou de pierre découpée, ou bien encore des lames de pierre transparente ou des toiles huilées. Grégoire de Tours parle avec admiration des vitres de diverses couleurs fixées dans des châssis de bois; mais il s'agit de verres colorés et non de vitraux peints. Un caveau ou confession était ménagé sous l'autel et contenait le corps du saint patron de la basilique; de dimensions variables, le caveau prenait parfois l'importance d'une véritable chapelle. C'était alors la crypte. Le nombre des églises augmentant, il devint nécessaire de fragmenter les corps des saints : de là l'usage des reliquaires et la forme actuelle du culte des reliques. L'autel était surmonté d'un ciborium, sorte de dais porté par des colonnes entre lesquelles glissaient des rideaux que l'on fermait au moment de la consécration; une boîte ou pyxide renfermant la réserve eucharistique était suspendue sous ce dais; l'usage du tabernacle est de beaucoup postérieur. Autour de l'abside, un banc semi-circulaire servait de siège au clergé et la cathedra ou trône pontifical le dominait au centre. Entre le sanctuaire et la nef se trouvait l'arc triomphal au-dessous duquel une balustrade appelée chancel faisait corps avec les tribunes ou ambons élevés de quelques marches où se faisaient les lectures et les prônes. Une poutre traversait l'arc triomphal et recevait en son centre une grande croix accompagnée parfois des statues de la Vierge et de saint Jean, ou de flambeaux. C'était le tref. On y suspendait de belles étoffes, des tapisseries, ou des lampes.

C'est surtout en Italie qu'il est possible à notre époque de retrouver quelques basiliques primitives; la France n'en a pas conservé et ses plus anciens édifices religieux sont des baptistères, tels ceux de Poitiers et de Riez. La crypte de Saint-Laurent de Grenoble, probablement du VII^e^ siècle, a dû être la crypte à fleur de terre d'une basilique disparue et garde encore ses chapiteaux surmontés d'une pierre taillée en pyramide tronquée, origine des larges abaques sculptées de la période romane.

IV. Basiliques modernes. — Le titre de basilique, jadis employé pour désigner un édifice dont le plan dérivait des salles de réunions des Romains, a perdu aujourd'hui toute signification de ce genre : il constitue une dignité conférée à une église importante, et reste étranger à toute particularité architecturale. Il est attribué à nombre de nos grandes églises modernes qui sont assez souvent, il faut l'avouer, plus somptueuses qu'artistiques. Sachons, cependant, ne rien exagérer et reconnaître leurs mérites. A Montmartre, à Fourvières, à Lourdes, à Tours, — et de façon inégale il est vrai, — si l'on est d'abord frappé de l'éclat des marbres et des mosaïques, on peut aussi distinguer d'autres beautés que celle de la richesse. Sachons voir la banalité, et la condamner; mais ne nous laissons pas entraîner à partager sans contrôle le jugement des détracteurs systématiques de tout édifice religieux moderne : négligeant parmi eux ceux dont la perfidie saisit tout simplement une occasion d'affirmer, fût-ce contre toute évidence, la déchéance et la disparition de l'esprit religieux, essayons de déterminer en quoi ont tort ou raison ceux qui expriment sincèrement ces opinions défavorables. Devant le brillant éclat des décorations qui les offusque, parfois à juste titre, puissent-ils vouloir se rappeler que la douce patine dont le temps pare les objets avant de les détruire ne se peut acquérir sans lui; les ors s'atténueront, l'harmonie s'établira; et les pierres trop blanches verront s'adoucir leur ton cru. D'ailleurs, et sans être le moins du monde disposés à partager le goût qui faisait au XVIII^e^ siècle crépir à neuf les vieilles cathédrales et remplacer par du verre blanc les vitraux magnifiques, combien de chrétiens, par exemple, ressentent une douceur et une paix singulière quand la silhouette claire de la basilique du Sacré-Cœur, estompée par la brume et dominant l'horizon parisien, leur apparaît au détour d'une rue par-dessus les maisons grises ! Sa ligne architecturale n'y est certes pour rien et voilà une raison plus sentimentale qu'artistique; mais cette blanche vision a peut-être affaibli en eux un préjugé trop général contre les pierres neuves qui peuvent, après tout, avoir leur poésie.

Ce que nous ne pouvons rencontrer sans regret, c'est le clinquant, le faux or introduit dans nos basiliques et dénotant un souci de luxe excessif, puisqu'il conduit, au trompe-l'œil. Combien nous préférons la conception des artistes gothiques qui se fussent fait scrupule de peindre les sujets sacrés avec des couleurs de qualité douteuse ! Ils se plaisaient à orner l'église d'une parure dont le travail de l'homme, et ce qu'il y met de son âme, faisait la plus grande beauté. N'est-ce pas là une délicatesse de sentiment digne de servir de modèle?

D'autre part, que le style architectural assez indécis de notre époque soit peu goûté dans nos grands édifices religieux, il n'y a pas là de quoi nous surprendre. La formule la plus employée est, à vrai dire, le pastiche plus ou moins heureux des styles divers; et les efforts vraiment personnels sont trop isolés pour que puissent être facilement rassemblés les éléments constitutifs d'un style amené à toute sa pureté. Mais l'étude tant soit peu complète de ces questions sortirait de notre cadre; contentons-nous de souhaiter que les arts soient encouragés dans les milieux catholiques : ainsi se continuera la lignée de nos artistes chrétiens qui a donné tant de maîtres sublimes.

Montmartre. — Sur la colline qui domine Paris du côté du Nord, et où les anciens avaient élevé des temples à Mars et à Mercure, saint Denis et ses compagnons eurent jadis un oratoire qu'ils dédièrent à la Mère de Dieu; c'est en ce lieu, dit-on, qu'ils refusèrent d'adorer les idoles et furent décapités. La colline perdit plus tard son nom de Mont de Mars ou de Mont de Mercure pour celui de Mont des Martyrs et fut à travers les siècles vénérée des Parisiens comme le berceau de leur foi. En 1095, les deux églises qui s'y trouvaient sont données aux moines de Saint-Martin des Champs qui y établissent un prieuré; quelques années plus tard, Louis VI le Gros remplace les moines de Cluny par des religieuses bénédictines. Les pèlerins ne cessent d'affluer à la colline sainte qui reçoit les visites les plus illustres : le bienheureux pontife Eugène III y vient à deux reprises; assisté de saint Bernard et de Pierre le Vénérable, il consacre la chapelle des martyrs; la reine Adélaïde, épouse de Louis le Gros, y prend le voile; Louis VII y vient prier sur la tombe de sa mère; le pape Alexandre III, saint Thomas de Contorbéry, saint Thomas d'Aquin, Charles VI, Jeanne d'Arc, viennent prier Dieu au lieu que Jean le Bon nommait le « cœur de la France ». Saint Ignace de Loyola, saint François-Xavier et leurs compagnons s'y consacrent à Jésus. En 1611, la chapelle du Martyr menaçant ruine, l'abbesse Marie de Beauvillers fait entreprendre les réparations nécessaires et l'on trouve, en fouillant, une grotte longue de plus de dix-sept mètres, taillée dans le plâtre, contenant un autel de pierre grossière et sur les murs de laquelle se voient des croix et un écusson avec les clefs de saint Pierre. Plus de soixante mille personnes vinrent vénérer la grotte de Saint-Denis : Marie de Médicis donna l'exemple.

Nous ne pouvons songer à retracer ici l'histoire détaillée du couvent que devait détruire la Révolution ni des églises qu'il contenait, mais en rapprochant de ce passé illustre en dévotion ce que l'élan national a pu faire depuis du Mont des Martyrs, nous répétons dans une action de grâce les paroles d'un prêtre pieux du XVII^e^ siècle : « C'est cette montagne que la divine Bonté a bénite éternellement, remplie de bénédictions perpétuellement... C'est cette montagne que Notre-Seigneur a rendue fertile et féconde par le sang d'iceux nos premiers martyrs dont elle a été arrosée et où il a faict, et fait tous les jours pleuvoir ses grâces célestes et toutes bénignes en grande abondance. » Lorsque, en 1870, les désastres s'abattirent sur notre patrie, la pensée de désarmer la colère divine par un grand acte d'expiation, de pénitence et de consécration solennelle de tout le pays au Sacré-Cœur de Jésus vint à quelques-uns. L'idée se propagea rapidement; Mgr Guibert, nommé archevêque de Paris, s'y dévoua de toute son âme; en 1872, du haut de la chaire de Notre-Dame, le P. Monsabré fit un exposé vibrant; le souverain pontife Pie IX donna par un bref son approbation et l'Assemblée nationale, par la loi du 23 juillet 1873, reconnut l'érection du sanctuaire promis au Sacré-Cœur comme œuvre d'utilité publique.

Il fallait que le monument fût digne de la France et digne du Sacré-Cœur : tous les artistes furent conviés à travailler au plan de la basilique superbe qu'on voulait édifier, un programme fut rédigé, soixante-dix-huit concurrents se présentèrent, mais cinq ou six seulement conçurent leur plan dans le style gothique; tous les autres avaient adopté la coupole. Le projet choisi fut celui de l'architecte Paul Abadie, ancien inspecteur des travaux de Notre-Dame de Paris, devenu architecte diocésain d'Angoulême, La Rochelle et Périgueux en 1848, inspecteur général des édifices diocésains en 1872. Après des aménagements de terrains longs et compliqués pour lesquels on dut creuser quatre-vingt-trois puits profonds, les remplir de colonnes de maçonnerie et les relier par des arcs, on commença l'édification du monument actuel. Celui-ci est en forme de croix grecque, à nef courte, croisillon et rond-point; la plus grande longueur est de cent mètres, la hauteur du dôme principal, de soixante. Des dômes de différentes grandeurs s'étagent jusqu'à celui-ci; et, dominant le tout, un clocher aux assises nues s'élève à l'arrière, contenant la fameuse « Savoyarde », une cloche de 17 735 kilogrammes. La façade principale est tournée vers Paris; au haut de vastes degrés de pierre, un porche s'ouvre par trois grandes arcades en plein cintre que portent des piliers entourés de colonnes. Au-dessus, une terrasse, puis trois arcatures abritant des fenêtres et un fronton interrompu que domine la statue du Sacré-Cœur.

A l'intérieur, une partie carrée largement ouverte et indiquée par les grands piliers qui supportent le dôme; en face, le chœur; en arrière, la tribune de l'orgue et les deux vestibules; à droite et à gauche, les tribunes et les vestibules latéraux. Véritablement comprise pour être un lieu de pèlerinage, la basilique présente une circulation aisée, contournant le dôme central, passant sous les petits dômes, desservant les chapelles absidiales rayonnantes et la chapelle du clocher de la Vierge.

Il est impossible de dénombrer ici les richesses accumulées par la piété des fidèles, les mosaïques de marbre aux armes des diocèses de France, les statues, les vitraux aux riches couleurs.

Dans l'église inférieure, la confession ou chapelle des Morts, sorte de petite église à trois nefs, est entourée d'un vaste bas-côté sur lequel s'ouvrent des chapelles rectangulaires et circulaires. La chapelle de Saint-Pierre, située sous le chœur et adossée à la chapelle des Morts, s'élève de plusieurs marches au-dessus du sol des bas-côtés. Les énormes piliers percés à jour qui servent de bases aux piliers du chœur de l'église supérieure nous rappellent ceux de la cathédrale de Périgueux. D'ailleurs, en présence de la basilique du Vœu national, ce souvenir s'impose à tous les instants. L'architecte Abadie, architecte diocésain comme nous l'avons vu, avait restauré les cathédrales Saint-Front de Périgueux et Saint-Pierre d'Angoulême, toutes deux du type de construction romane, mi-byzantine, adopté au XII^e^ siècle dans le sud-ouest de la France. Qu'il s'en soit inspiré dans le plan de l'édifice parisien, quoi de plus naturel? Il avait su en goûter la majesté sévère; les ayant étudiées dans leurs plus infimes détails, il avait appris à les aimer.

Fourvières. — Le nom de Fourvières signifie le vieux forum; c'est assez dire que les Romains avaient établi un forum en ce lieu, qui domine la ville de Lyon. C'est là que furent martyrisés saint Pothin, et, plus tard, saint Irénée et ses compagnons. Aussitôt que le christianisme officiellement reconnu put sortir des catacombes, une chapelle dédiée à Marie succéda aux temples païens. L'on peut dire que la Reine du Ciel est véritablement à Fourvières dans son fief; et les Lyonnais lui témoignèrent là, au cours des siècles, le plus

fervent amour. Après les guerres de religion, c'est à elle qu'ils dédièrent l'église qu'ils construisirent pour remplacer celle qu'avait vu élever l'époque carolingienne. Quand sévit la terrible peste de 1643, c'est à elle qu'ils adressèrent leurs prières et consacrèrent solennellement leur ville; à elle encore, au moment de cet autre fléau que fut la guerre de 1870, ils firent vœu d'ériger la basilique actuelle. L'œuvre projetée fut confiée à l'architecte Pierre Bossan, homme de grand talent et de haute piété; celui-ci consacra son existence à l'édification d'un monument qui répondît à la fois à ses aspirations d'artiste et de chrétien.

De forme rectangulaire, pourvue de quatre grandes tours, de hautes murailles et de puissants contreforts, la basilique de Fourvières figure la citadelle protectrice, la Jérusalem mystique. La façade, que couronne un fronton triangulaire, est précédée d'un vaste perron au milieu duquel s'ouvre la crypte sous une statue colossale du lion de Juda. Quatre colonnes monolithes soutiennent les arcades du porche, surmontées des animaux évangéliques et d'une galerie d'anges cariatides. Tout, dans les grandes lignes, est combiné pour donner une impression de force; et c'est l'ornementation, d'un symbolisme à la fois nouveau et traditionnel, qui essaiera de joindre à cette force la grâce et la pureté.

Cour céleste de la Reine, les anges sont partout ici : nous les avons vus à la galerie du portail, ils illustrent les contreforts, soutiennent l'entablement des portes de bronze sculptées par Millefaud et se pressent dans le tympan autour du Verbe colossal présentant un rameau à sa mère. A l'intérieur, dont l'entrée est gardée par deux lions, ils surmontent les chapiteaux de leur haute silhouette, soutiennent l'autel, couronnent la Vierge ou s'inclinent devant elle.

De l'extérieur, nous avons considéré la basilique comme la citadelle de Marie : à l'intérieur, nous trouvons son palais. La grandeur du vaisseau, divisé en trois nefs de trois travées couronnées chacune par une voûte sphérique; la hauteur de ces voûtes, la sveltesse des colonnes, le scintillement des bronzes, des marbres, des immenses mosaïques qui couvrent les murs, tout concourt à produire une impression de richesse incroyable. L'autel principal, surélevé de sept marches comme celui de Saint-Pierre de Rome, est établi sous un riche ciborium abritant la statue de l'Immaculée Conception Tous les autels des chapelles latérales sont placés sous le vocable de Marie dans quelqu'une des phases de sa vie terrestre, que viennent commenter les retables de marbre; nous y voyons la Nativité de Marie, sa Présentation, l'Annonciation, Notre-Dame au Cénacle, Notre-Dame du Bon Conseil, ancien vocable de Fourvières. Des pavements de marbre retracent les hérésies dont triomphe Marie; les brillantes mosaïques des murs et des voûtes, les vitraux élevés disent son action dans l'histoire. M Sainte-Marie Perrin, qui succéda comme architecte à Pierre Bossan, écrit à ce sujet, *La Basilique de Fourvières, son symbolisme*, Lyon, 1912 : « Les peintres de la vie religieuse sont rares En est il encore? La grande tradition des siècles de foi est perdue. Cette réflexion peut étonner ceux qui ont contemplé nos admirables mosaïques; elle n'est que trop vraie cependant, car Charles Lameire, le grand artiste à qui nous devons ces pages magnifiques, est une trop rare exception. » Et, plus loin, p. 35 : « Les grandes choses que doit dire la sagesse, nous avons cherché à les traduire de notre mieux dans le temple. Mais que nous sommes loin de ce qu'il eût fallu faire! Lisez la magnifique poésie des Proverbes, des Psaumes, du Cantique, qui nous ont offert tant de textes, tant d'images symboliques, et vous pourrez mesurer la distance qui sépare notre pauvre traduction matérielle des splendeurs bibliques. On reconnaîtra du moins en jetant un coup d'œil d'ensemble sur le poème plastique de Fourvières que la fantaisie, le caprice, l'imagination en ont toujours été écartés et que les sources d'inspiration sont absolument sûres et pures. La Bible, l'Évangile, la liturgie, la théologie, le dogme, l'histoire nous ont donné les scènes, les emblèmes, l'ordonnance de nos compositions et les textes qui les expliquent. » Nous ne pouvons, pour l'intelligence des nombreux détails ornementaux et iconographiques de Fourvières, que conseiller la lecture de cet ouvrage plein d'intérêt.

Lourdes. — La basilique de Lourdes est composée de trois églises superposées de grandeurs inégales dont la plus vaste, de style à la fois roman et byzantin, est l'église inférieure désignée sous le vocable du Rosaire. Comme à Paris et à Lyon, nous rencontrons ici un grand luxe de marbres, mais l'effet général est différent. Le « Rosaire » est une rotonde basse aux piliers carrés revêtus de marbre, aux chapiteaux de feuillages portant des inscriptions. Des vitraux aux couleurs vives retracent symboliquement la gloire de Marie; des mosaïques à fond d'or présentent au-dessus des quinze autels du pourtour les quinze mystères du Rosaire et sont d'un effet peut-être assez décoratif malgré la mollesse de dessin que le grand écrivain catholique Huysmans déplorait véhémentement *Les foules de Lourdes*, Paris, 1905.

Au dehors, de chaque côté du « Rosaire », une double rampe de pierre s'arrondit pour conduire de l'esplanade au portail de la crypte qui le domine, puis à celui de la basilique pseudo-gothique, un peu trop grêle, qui couronne l'ensemble.

Nous ne pouvons songer à décrire chacune de nos basiliques modernes. Saint-Martin de Tours aux superbes colonnes, que fit élever Mgr Guibert avant sa nomination à l'archevêché de Paris; Saint-François-Régis, à La Louvesc, dans l'Ardèche, où nous remarquons une table de communion circulaire faisant le tour de l'autel; bien d'autres basiliques encore sont les centres d'un mouvement de piété intense et les témoins d'un effort artistique constant quoique inégal dans ses manifestations.

Carletta DUBAC.

BATAILLE Henry naquit à Nîmes en 1872; il mourut subitement à Paris en 1922. Il se fit connaître d'abord dans les « cénacles de jeunes » et les petites revues d'avant-garde par des poésies très maniérées, puis, en 1894, il aborda le théâtre avec une féerie dramatique laborieusement échafaudée et d'un médiocre intérêt, *La Belle au bois dormant*. Les trois pièces qui suivirent, *Ton sang*, *La Lépreuse* et *L'Enchantement*, suppléaient par des détails physiologiques à l'absence de sujet et de caractères. *Résurrection*, transposition à la scène du roman de Tolstoï, et *Le Masque* étaient des essais dans le genre romantique. Enfin en 1904, M. Bataille réalisa la fusion du genre naturaliste de ses premières pièces et du genre romantique des autres dans *Maman Colibri*, qui fut son premier grand succès et l'un des plus grands scandales de l'année dramatique. Scandale et succès se renouvelèrent avec la *Marche nuptiale* (1905), *Poliche* (1906), *La Femme nue* (1908), *Le Scandale* (1909), *La Vierge folle* (1910), *Les Flambeaux* (1912), *Le Phalène* (1913). Dans toutes ces pièces, et aussi dans *Le songe d'un soir d'amour* (1910) et *L'Enfant de l'amour*, qui eurent moins de succès, M. H. Bataille glorifie l'instinct sexuel et s'efforce de prouver que logiquement et fatalement il l'emporte sur tout : devoir, religion, famille, amitié, intérêt, honneur, même le sentiment de la conservation ne comptent guère quand il entre en jeu et réclame impérieusement satisfaction.

Pendant la guerre M. H. Bataille s'essaya assez maladroitement dans le drame patriotique. *L'Amazone*

(1916) est une pièce manquée. Les sentiments élevés de l'âme étaient d'un maniement trop difficile pour lui. Après un autre essai malheureux dans le genre honnête, *Les Sœurs d'amour* (1920), il se rabattit sur les « pornographies élégantes » et les « polissonneries raffinées » qui lui avaient valu ses grands succès. Il les pimenta même de déclamations révolutionnaires; mais les temps étaient changés, et *L'Animateur* (1920), *L'Homme à la rose* (1920), *La Tendresse* (1921), *La Possession* (1922), *La Chair humaine* (1922) furent accueillis sans grande faveur.

On a dit de lui qu'il fut un des plus pernicieux auteurs d'avant-guerre et que ses pièces, jouées à l'étranger, avaient largement contribué à soulever contre notre patrie l'opinion des honnêtes gens. Cela semble indiscutable. Dans son théâtre, il n'y a pas une honnête femme, pas un honnête homme, pas une honnête famille, et la religion comme la morale est bafouée à plaisir. Aussi la critique catholique a-t-elle été unanime à condamner son œuvre.

Léon Jules.

BATHILDE (lat. *Bathildis*). — Bathilde, née en Angleterre pendant la première moitié du VII^e^ siècle, fut vendue comme esclave à Erchinoald, maire du palais de Neustrie. Sa prudence et sa beauté lui valurent d'être admise dans la maison de son maître pour le servir à table et veiller sur ses enfants. Erchinoald, devenu veuf, voulut même la prendre pour épouse; elle trouva moyen de se cacher dans la maison de son maître jusqu'au moment où celui-ci eut pris une nouvelle compagne. On ignore comment Bathilde passa au pouvoir de Clovis II : en tout cas celui-ci, devenu roi, ne tarda pas à l'épouser, en 649. Elle lui donna trois fils qui portèrent successivement la couronne. Clotaire III, Childéric II et Thierry III. A la mort de Clovis II en 657, Bathilde prit le pouvoir en qualité de régente, maintint la paix du royaume, abolit l'esclavage en France, établit des hôpitaux, fonda l'abbaye de Corbie qui ne tarda pas à devenir célèbre, puis restaura et agrandit le monastère de Chelles, où elle prit le voile à la majorité de Clotaire III. Des deuils, des infirmités physiques, des souffrances morales remplirent ses dernières années; elle les endura avec joie comme le prélude de sa fin prochaine. Elle mourut paisiblement le 30 janvier 680, laissant à la postérité un grand exemple d'humilité, de patience, de mansuétude, de charité. En 833, sous Louis le Débonnaire, il y eut une translation solennelle de ses reliques dans la basilique de Notre-Dame de Chelles. A Paris, Meaux, Soissons, d'après les nouveaux propres, on célèbre sa fête le 26 janvier ou le 3 février.

M. Couturier, *Sainte Bathilde, reine des Francs*, Paris, 1909.

J. Baudot.

BATIFFOL. — Mgr Pierre-Henri Batiffol est né le 27 janvier 1861 à Toulouse. Docteur ès lettres, membre résidant de la Société des Antiquaires de France, mainteneur des jeux Floraux, etc., prélat de la maison du pape, recteur de l'Institut catholique de Toulouse, de 1898 à 1907. Rentré dans la capitale, il fut nommé chanoine titulaire de Notre-Dame de Paris et redevint aumônier du collège Sainte-Barbe.

Principaux ouvrages : *Histoire du bréviaire romain*, Paris, 1893; *Études de liturgie et d'archéologie chrétienne*, Paris, 1919; *Leçons sur la messe*, Paris, 1919; *Études d'histoire et de théologie positive*, 2 vol., Paris, 1902 et 1905; *L'eucharistie*, Paris, 1904, mise à l'index, 2^e^ édition entièrement refondue et « permise », 1913. De 1909 à 1924, Mgr Batiffol a publié une série d'études particulièrement remarquables sur le *Catholicisme, des origines à Saint Léon :* le premier volume, intitulé : *L'Église naissante et le catholicisme*, Paris, 1909, a été traduit en allemand, en anglais, en italien et en espagnol; le second volume est intitulé *La paix constantinienne*, Paris, 1914; le troisième (en deux tomes), *Le catholicisme de saint Augustin*, Paris, 1920; le quatrième et dernier : *Le Siège apostolique* (359-451), où l'auteur montre que « le catholicisme s'achève en catholicisme romain, » surtout sous le « principat » de saint Léon I^er^, Paris, 1924. A noter que Mgr Batiffol est président des *Amis de l'art liturgique* et que, à ce titre encore, il exerce sur les catholiques et le clergé français une très heureuse influence.

E. Vacandard.

BAUDELAIRE Charles naquit à Paris en 1821. Très orgueilleux et d'une susceptibilité maladive, il eut une jeunesse malheureuse et fort agitée. Il sombra rapidement dans la débauche qui mina sa santé, dévoya son génie et le conduisit à une fin prématurée et misérable. Il mourut en 1867.

Jusqu'en 1857, il n'était guère connu que de quelques lettrés qu'avaient intéressés ses articles de critique. Mais, en 1857, il publia ses *Fleurs du mal* qui lui valurent d'emblée la grande notoriété. Il est vrai que ce fut au prix d'un grand scandale. En effet des poursuites judiciaires furent intentées à l'auteur et son livre condamné pour l'immoralité particulièrement ignoble et l'impiété radicale de la plupart de ses pièces. Naturellement, l'opposition libérale s'éleva contre cette condamnation au nom de la liberté de l'art et s'employa activement à diffuser le livre prohibé. Le succès fut donc très grand, mais d'un aloi discutable. Cependant il s'en fallait que ce livre fût sans autre mérite que son impudence scandaleuse. V. Hugo écrivait à l'auteur : « Vous avez créé un frisson nouveau. » Cela était vrai en ce sens que Baudelaire avait exprimé dans ses vers des analogies curieuses entre des choses absolument disparates, en ce sens encore qu'il avait cherché partout des symboles et en avait trouvé d'admirables, en ce sens enfin que, rompant avec l'esthétique romantique, il avait resserré sa forme, cherché la concision et en même temps donné à son vers quelque chose de l'imprécision mystérieuse et suggestive de la musique.

Les « décadents » et les « symbolistes » se sont inspirés de cette technique et l'ont poussée à une telle outrance que le symbole est devenu rébus et que le vers n'a plus été qu'un assemblage euphonique de mots artistement choisis, sans aucun sens. Baudelaire ne tomba jamais dans ces ridicules. Ses symboles sont parfois d'un goût détestable, on les entend du moins; quant à ses vers, quelque torturés qu'ils soient, ils offrent toujours un sens intelligible. Le défaut capital, au point de vue littéraire, de sa poésie, c'est une inégalité déconcertante. Aucune de ses pièces n'est parfaite de tout point. Presque toutes renferment un vers ou deux qui sont admirables, quelquefois une strophe entière; le reste est plat, tarabiscoté, exécrable. Il a le souffle court et l'inspiration laborieuse. Il affecte un goût déplaisant pour toutes les saletés physiques et morales qu'il décrit en termes crus. C'est ainsi que dans *Une charogne* il s'amuse à prédire à une femme aimée ce qu'elle deviendra,

> Quand vous irez sous l'herbe et les floraisons grasses
> Moisir parmi les ossements.

Au point de vue moral, il faut convenir que Baudelaire est plus répréhensible encore. Sans doute, il a de beaux accents de repentir et de foi :

> Dans la brute assoupie, un ange se réveille.
> *(L'aube spirituelle.)*
> Ah! Seigneur! donnez-moi la force et le courage
> De contempler mon cœur et mon corps sans dégoût!
> *(Un voyage à Cythère.)*

Mais l'ange se rendort bien vite et la brute se réveille inassouvie, avide de plaisirs faisandés, de voluptés morbides, orgueilleuse avec cela, et triste, et cynique,

et pour tout dire dégoûtante. Il y aurait lieu encore de stigmatiser ses accès d'impiété brutale, ses prières à Satan et autres gentillesses du même genre; mais il est impossible d'y voir autre chose que l'effet et le signe d'un cerveau complètement détraqué. En résumé, Baudelaire avait les dons d'un grand poète et n'en a presque tiré aucun profit ni pour lui, ni pour les autres.

En dehors de son unique volume de poésies, Baudelaire n'a donné que des traductions d'Edgar Poë, *Histoires extraordinaires, Nouvelles histoires extraordinaires, Histoires grotesques et sérieuses*, — traductions fort estimées, — et quelques *Notices* bien étudiées pour le *Recueil des poètes français* d'Eugène Crépet.

Léon JULES.

BAUDRILLART. — Mgr Henri-Marie-Alfred Baudrillart, fils de Henri Baudrillart l'économiste et de Marie-Antoinette Silvestre de Sacy, est né le 6 janvier 1859. Il ne fut ordonné prêtre qu'en 1893. D'abord professeur de l'Université, il devint plus tard professeur de l'Institut catholique de Paris, puis recteur de cet Institut. Docteur ès lettres, agrégé de l'Université, il est aussi docteur en théologie, officier de l'Instruction publique, décoré de la croix d'or de l'ordre de Malte, grand-croix de l'ordre de Saint-Sava (Serbie), chevalier de la Légion d'honneur, membre de l'Académie française. Il fut nommé vicaire général de Paris et prélat de la maison du pape, en attendant qu'il fût sacré évêque d'Himéria (1921).

En 1915, Mgr Baudrillart fonda le Comité catholique de propagande française à l'étranger, dont il est le directeur. Ses multiples voyages à l'étranger gagnèrent à la cause française de nombreuses et puissantes sympathies. A cet égard sa mission en Espagne pendant la guerre et son séjour en Amérique du Sud (juillet-octobre 1922) sont particulièrement dignes d'être notés. L'accueil qu'il reçut à Buenos-Aires, à Valparaiso, à Santiago, à la Plata, etc., fut tout à fait enthousiaste.

Principaux ouvrages : *Philippe V et la Cour de France* (1700-1748) d'après des documents inédits, cinq volumes plusieurs fois couronnés par l'Académie des Inscriptions et Belles-Lettres; *De Cardinalis Quirini vita et operibus; L'Église catholique, la Renaissance, le Protestantisme*, Paris, 1902; *Quatre cents ans de concordat*, Paris, 1905; *Lettres de direction de Mgr d'Hulst*, Paris, 1905; *Vie de Mgr d'Hulst*, 2 vol., Paris, 1912; *Lettres du duc de Bourgogne au roi d'Espagne Philippe V*, en collaboration avec M. Léon Lecestre.

Mgr Baudrillart dirige le *Dictionnaire d'histoire et de géographie ecclésiastique* et collabore au *Bulletin critique*, à la *Revue des Questions historiques*, au *Correspondant*, à la *Revue apologétique*, dont il est un des directeurs, etc. Il est membre du comité d'un très grand nombre d'œuvres et de sociétés catholiques.

E. VACANDARD.

BAUMANN Émile appartient à l'Université. Il est professeur de lycée. En 1908, il publia son premier roman, l'*Immolé*, qui est une thèse sur l'hérédité. Thèse vraie : les enfants paient pour les parents; mais d'une application scabreuse et toujours discutable. Un autre roman, *La Fosse aux lions*, montrait un jeune homme qui échappait aux emprises de l'atavisme, et la thèse n'était pas moins vraie, car la liberté morale existe. D'autres romans ont suivi : *L'abbé Chevoleau*, *Le baptême de Pauline Ardel*, *Job le prédestiné*, qui obtint le prix Balzac *ex æquo* avec *Siegfried et le Limousin* de Jean Giraudoux, le 28 octobre 1922. Cette attribution causa d'assez vives réclamations dans la presse, non que les romans couronnés n'eussent un réel mérite, mais parce qu'il était entendu que le prix Balzac serait réservé à des jeunes et que MM. Baumann et Giraudoux étaient des auteurs déjà classés et âgés l'un de cinquante-quatre ans, l'autre de quarante ans. Entre temps, M. E. Baumann a publié un très intéressant récit de pèlerinages, *Trois villes saintes, Ars-en-Dombes, Saint-Jacques de Compostelle, le Mont Saint-Michel*, et une curieuse suite de méditations sur la fin du monde, *La paix du septième jour*.

A part *Les trois villes saintes* qui s'adressent à tous les lecteurs, on ne pourrait sans grave inconvénient recommander les ouvrages de M. E. Baumann. La pensée sans doute est catholique, nettement et hardiment catholique, mais le pinceau ne l'est pas autant. M. Baumann ne recule ni devant les scènes passionnées, ni devant les situations scabreuses, ni devant les turpitudes sensuelles. Il peint tout, il analyse tout, en chrétien, je le veux bien; mais, comme l'a dit saint Paul, et comme il ne faut jamais se lasser de le redire, il y a des choses qu'un chrétien ne doit même pas nommer. A signaler aussi chez lui une tendance regrettable à outrer les sentiments et les thèses de la morale ou du dogme. Cela est surtout sensible dans *La paix du septième jour*, où il ne se défend pas autant qu'on le pourrait souhaiter des rêveries millénaristes. Le style est brillant, richement imagé, chaud, entraînant, mais il manque parfois de correction et l'on relèverait plus d'un trait de mauvais goût.

Léon JULES.

BAUNARD Louis-Pierre-André naquit en 1828 à Bellegarde en Gâtinais, diocèse d'Orléans. Il fut un élève brillant au petit séminaire de la Chapelle-Saint-Mesmin, où il revenait comme professeur de rhétorique après son ordination sacerdotale, en 1852. Docteur ès lettres en 1860, il trouva des amis pour le mettre en garde contre la tentation de s'enorgueillir. A la sortie de la Faculté, son compatriote, le sulpicien Brugère, l'avait pris pour le conduire à une cérémonie de départ des missionnaires au séminaire de la rue du Bac : « Mon cher ami, lui dit-il en sortant, nous sommes de petits garçons avec nos titres et nos thèses à côté de ces hommes-là! » En 1861, l'abbé Baunard était reçu docteur en théologie à l'Université grégorienne de Rome; puis Mgr Dupanloup le nommait vicaire à la cathédrale pour le former à l'œuvre des catéchismes. Ramassant les morts dans les plaines de la Beauce en 1870, l'abbé Baunard, alors aumônier de l'École normale, se faisait quelque idée des scènes terribles qu'il a si bien décrites dans son *Général de Sonis*. A cinquante ans, en pleine possession de son talent et mûri par l'expérience, il était appelé, en 1877, à l'Université naissante de Lille, d'abord comme professeur d'éloquence sacrée, puis comme directeur du collège Saint-Joseph de 1881 à 1888, enfin comme recteur, poste qu'il a occupé pendant vingt ans. Dès 1884, il avait été nommé prélat de Sa Sainteté. C'est là qu'il a donné toute sa mesure comme maître éducateur, à l'âme assez forte pour n'être déconcertée par aucune tâche, assez surnaturelle pour garder jusqu'à quatre-vingt-dix ans un optimisme jeune et confiant. Retiré depuis 1902, à Gruson près de Bouvines, il continuait sa vie de travailleur infatigable, songeant à de nouvelles publications, quand la guerre de 1914, bien plus affreuse que celle de 1870, vint troubler sa studieuse retraite. Profondément affecté, il écrivit un recueil de poésies intimes : *Le Prêtre*, et composa son « Dernier Cantique » dans lequel il appelait de ses vœux la visite de Jésus. L'heure suprême arriva le 9 novembre 1919 : préparé par la réception des sacrements, le vieillard vénérable expira doucement, redisant la pieuse aspiration de son cantique : « Jésus, il est temps de nous voir! »

L'œuvre littéraire de Mgr Baunard est vraiment considérable; autant et même plus que sa situation éminente et ses qualités d'éducateur, elle attira sur lui l'attention. Après nous avoir présenté deux grandes

figures des premiers siècles de l'Église : *Saint Jean apôtre* et *Saint Ambroise*, il s'est arrêté plus volontiers à faire le portrait des grands chrétiens de notre temps : *Histoire de Madame Barat*, Paris, 1876; *Histoire de Madame Duchesne*, Paris, 1878; *Histoire du cardinal Pie*, évêque de Poitiers, Paris 1886; *Le général de Sonis* d'après ses papiers et sa correspondance, Paris, 1890 (ouvrage donné comme marquant l'apogée du succès de l'auteur); *Le cardinal Lavigerie*, Paris, 1896; *Le vicomte Armand de Melun*, Paris, 1893; *La vénérable Louise de Marillac, Mlle Legras*, Paris, 1898; *Ernest Lelièvre*, Paris 1904; *Les deux frères* (Philippe Vrau et Camille Féron-Vrau), Paris, 1910; *Frédéric Ozanam* d'après sa correspondance, Paris, 1912,etc.

Au début du xx^e^ siècle, il donna un aperçu général sur le siècle qui venait de finir, sous ce titre : *Un siècle de l'Église de France* (1800-1900), Paris, 1902. Il abordait entre temps d'autres sujets: ainsi, en 1904, il publiait sa *Lettre sur l'instruction scientifique du clergé*, Paris, 1904. Quelques années auparavant, c'était *Espérance : un réveil de l'idée religieuse en France*, Paris, 1892. Puis il réunissait en volumes ses allocutions, discours ou panégyriques : *Le collège chrétien*, Paris, 1892; *Vingt années de rectorat*, Paris, 1908; *Saints et saintes de Dieu*, Paris, 1914; *Œuvres saintes*. Mentionnons pour terminer cette série d'ailleurs incomplète : *L'Évangile du pauvre*, Paris, 1904; *Le vieillard*, Paris, 1913. Un de ses premiers succès littéraires avait été : *Le doute et ses victimes dans le siècle présent*, Paris, 1866; mais l'optimiste qu'il fut se donna à lui-même la réplique dans : *La foi et ses victoires*, Paris, 1902 : ce fut comme une préface aux récits de conversions qui se sont opérées depuis vingt ans.

C. Verley, *Mgr Baunard*, dans *Études* de février 1920, p. 385-411; L. Mahieu, *Vie de Mgr Baunard*, Paris, 1924.

J. Baudot.

BAUR Ferdinand-Christian est le fondateur de l'École de Tubingue. Né en 1792 à Schmieden, près de Canstadt, il mourut à Tubingue le 2 décembre 1860. Son père était pasteur luthérien; il fut envoyé, après ses études classiques, à l'Université de Tubingue pour y étudier la théologie (1810-1815), afin de suivre la carrière paternelle. Mais le professorat attirait davantage Baur, qui quitta le ministère pastoral. En 1825, il fut nommé titulaire de la chaire d'histoire de l'Église et des dogmes à l'Université de Tubingue. Il y demeura jusqu'à sa mort.

Baur n'a abordé le Nouveau Testament et la vie de Jésus que parce qu'il s'est occupé des origines du christianisme : mais il s'adonna très tôt aux problèmes néotestamentaires, puisque la *Vie de Jésus* de son disciple Strauss parut en 1835. Cependant le principal ouvrage de Baur ne fut publié qu'en 1845 : il porte le titre de *Paul, l'apôtre de Jésus-Christ*. Cet ouvrage avait été précédé d'études préliminaires, notamment sur les *Épîtres pastorales* (1835) : d'autres travaux suivirent sur les *Évangiles canoniques* (1843) et sur l'*Église chrétienne des trois premiers siècles* (1853).

L'idée directrice de tout le système de Baur et de son école, c'est la lutte entre le pétrinisme et le paulinisme; cette lutte dura tout le premier siècle; elle ne s'apaisa que devant un troisième mouvement redoutable qui menaça de submerger l'Église, le gnosticisme; alors les éléments adverses se réconcilièrent et firent un compromis, où le paulinisme eut la part principale, mais en se mitigeant de pétrinisme.

Le pétrinisme, c'est la doctrine et le parti de Pierre; le paulinisme, c'est la doctrine et le parti de Paul. Les deux grands apôtres n'avaient pas les mêmes conceptions sur Jésus, ni sur le messianisme, ni sur la Loi, ni sur la prédication.

Pour l'apôtre Pierre, Jésus est vraiment le Messie. Mais son œuvre a été interrompue par sa mort inattendue. Jésus reviendra et rendra à Israël son ancienne gloire nationale. La Loi juive n'est pas définitivement abolie; le salut vient par la Loi; aussi la prédication doit s'adresser avant tout aux Juifs. Pierre se charge de ce ministère; il n'exclut pourtant pas l'annonce de la bonne nouvelle aux païens; mais cet apostolat, il le laisse à Paul.

Pour le converti du chemin de Damas, le Christ est mort en vue de réconcilier les hommes avec Dieu; sa mission a donc déjà son effet; cet effet s'étend sur toute l'humanité, païens et juifs; en mourant, le Christ est mort au judaïsme; la Loi n'est donc plus obligatoire; les païens, à la conversion desquels il consacre son ministère, doivent être admis dans le sein de la religion nouvelle sans avoir à passer par les observances judaïques.

Il était donc inévitable que les deux doctrines entrassent en conflit dans les communautés chrétiennes. De cette querelle entre le pétrinisme et le paulinisme, on retrouve la manifestation au II^e^ siècle dans les *Homélies clémentines* et les *Reconnaissances de Pierre*, favorables au parti pétrinien, antipathiques à Paul visé sous le nom de Simon le Magicien. Mais on en peut suivre la trace dans toute la littérature apostolique. Chacun des livres qui la composent, en effet, trahit la doctrine pétrinienne ou paulinienne par la *tendance* qui s'y fait jour. Baur cherche à retrouver la tendance des écrits du Nouveau Testament et à classer ces écrits d'après les sympathies que l'on peut découvrir.

C'est ainsi que quatre épîtres appartiennent sans conteste à Paul, car sa doctrine y est nettement caractérisée: les épîtres aux Galates, aux Romains, la première et la seconde aux Corinthiens. Les épîtres pastorales sont contemporaines de la gnose et attaquent Marcion. Les autres épîtres, attribuées à Paul, ne sont que des accommodations de ses conceptions. Les Actes des apôtres représentent au mieux cette tendance conciliatrice entre le pétrinisme et le paulinisme. L'Apocalypse, au contraire, est violemment pétrinienne. Sur les quatre Évangiles, Matthieu (130) constitue le plus ancien manifeste du pétrinisme, Luc appartient au paulinisme, Jean fusionne les deux tendances (170) et Marc reste neutre.

On aura remarqué le rythme de la philosophie hégélienne que suit Baur : la thèse, le pétrinisme; l'antithèse, le paulinisme; la synthèse, l'accommodation entre les deux tendances.

L.-Cl. Fillion, *Les étapes du rationalisme*, 2^e^ édition, Paris, 1911, p. 95-108; M.-J. Lagrange, *Le sens du christianisme d'après l'exégèse allemande*, Paris, 1918, p. 163-195; Ferd. Prat, *S. Paul et le paulinisme*, dans le *Dictionnaire apologétique*.

P. Synave.

BAUTAIN Louis, né à Paris en 1796, entra en 1813 à l'École normale, où il eut pour maître V. Cousin et pour condisciples Damiron et Jouffroy. Professeur au collège et bientôt à la Faculté des Lettres de Strasbourg, il y enseigna avec un grand succès. Des circonstances exceptionnelles ayant amené son retour à Dieu, il reçut les ordres en 1828, signala son zèle par d'éclatantes conversions, devint chanoine de la cathédrale et directeur du grand séminaire.

Malheureusement, dans son enseignement l'abbé Bautain paraissait imprégné de fidéisme. Inquiet, l'évêque de Strasbourg, Mgr de Trévern, lui proposa six questions sur la valeur de la raison humaine dans la démonstration des préambules de la foi : la réponse ne fut pas satisfaisante, si bien que l'évêque en 1834 condamna l'abbé Bautain dans un *Avertissement* à son clergé, que Rome approuva. Le 18 novembre 1835, l'abbé Bautain signait un formulaire de six propositions pleinement orthodoxes.

Le principal ouvrage incriminé de l'abbé Bautain était la *Philosophie du christianisme*, 2 vol., 1833. Il en faisait imprimer un autre : la *Psychologie expérimentale*, 2 vol., en 1838, lorsque, menacé d'une condamnation générale, il se décida, sur le conseil de Lacordaire, à faire le voyage de Rome. La mise à l'Index fut évitée. En 1840, il signa un nouveau formulaire, peu différent, mais plus explicite que le premier. Enfin, ayant voulu fonder une communauté religieuse, il dut justifier de son orthodoxie et signer, le 26 avril 1844, un troisième formulaire, réclamé par la Sacrée Congrégation des Évêques et des Réguliers.

Il y promettait de ne jamais enseigner :

1° Qu'avec les seules lumières de la droite raison, abstraction faite de la révélation divine, on ne puisse donner une véritable démonstration de l'existence de Dieu;

2° Qu'avec la raison seule on ne puisse démontrer la spiritualité et l'immortalité de l'âme ou toute autre vérité naturelle, rationnelle ou morale;

3° Qu'avec la raison seule on ne puisse avoir la science des principes ou de la métaphysique, ainsi que des vérités qui en dépendent;

4° Que la raison ne puisse acquérir une vraie et pleine certitude des motifs de crédibilité, tels que sont spécialement les miracles et les prophéries et particulièrement la résurrection de Jésus-Christ.

Le reste de la vie de Bautain se passa dans le calme. En 1848, il prêcha des conférences de Notre-Dame qu'il publia sous ce titre : *La religion et la liberté considérées dans leurs rapports*. Nommé vicaire général de Paris en 1850, il accepta la fonction de professeur de morale à la Sorbonne, et c'est à cet enseignement que se rattachent ses derniers ouvrages : *La morale de l'Évangile comparée à divers systèmes de morale*, 1855; *La philosophie des lois*, 1860; *La conscience*, 1861. L'abbé Bautain, après avoir rétracté encore une fois ses erreurs dans la préface de son *Manuel de philosophie morale*, 1866, mourut à Paris en 1867.

Son erreur est le fidéisme teinté de traditionalisme. « J'ai toujours confessé, écrivait-il en 1838, que ce qu'on veut bien appeler ma *philosophie* n'est que la parole chrétienne scientifiquement expliquée. » Lettre à l'abbé Carl, 17 septembre 1838. Il n'y a donc pour l'homme d'autre vérité que celle qui lui est communiquée par cette parole divine et révélée. La raison peut en faire des applications diverses, mais elle ne nous apprend rien des choses en elles-mêmes : Kant l'avait dit et l'abbé Bautain croyait le système du philosophe allemand parfaitement démontré sur ce point. Bautain relève ainsi de Kant comme de Bonald et de Lamennais; du premier par son point de départ, des deux autres dans le développement et la partie positive de sa philosophie. Mais il n'a pas comme le dernier proclamé la souveraineté du peuple. « En principe et objectivement, écrit-il, *La religion et la liberté*, la souveraineté vient de Dieu seulement, elle agit en son nom, et, précisément pour cette raison, elle a droit d'imposer la loi, d'obliger en conscience... et de punir même de mort. »

De Régny, *L'abbé Bautain, sa vie et ses œuvres*, 1884; Denzinger-Bannwart, *Enchiridion*, n. 1622-1629, où sont reproduits les trois formulaires signés par Bautain.

D. Barbedette.

BAVON (lat. *Bavo, Allowinus*). — Bavon, appelé aussi Allowin, originaire du Brabant, naquit, vers 589, eut une jeunesse assez déréglée et se convertit après avoir entendu un sermon de saint Amand, évêque de Maëstricht. Ayant distribué aux pauvres tous ses biens, il s'enferma dans le monastère de Saint-Pierre de Gand. On lui permit au bout de quelque temps de vivre en ermite et il termina ses jours dans une cellule de reclus (1er octobre vers 653). Ses reliques sont dans l'église qui porte son nom à Gand et qui est devenue l'église cathédrale. Il est patron de Gand et de Harlem.

J. Baudot.

BAYLE Pierre (1647-1706), né dans le comté de Foix, au bourg du Carlat, où son père exerçait les fonctions de ministre de l'Église réformée. Il abjure le calvinisme en 1669, mais s'y rattache de nouveau un an après. Il enseigne la philosophie ou l'histoire à Sedan, puis à Rotterdam. Le célèbre ministre Jurieu, qui lui reprochait son indifférence ou même son athéisme, lui fit enlever tout ensemble sa chaire, sa pension et jusqu'au droit d'enseigner. Son principal ouvrage est le *Dictionnaire historique et critique*, Rotterdam, 1695, 1697, 2 vol. in-fol. C'est une encyclopédie, où l'érudition de l'auteur n'a d'égale que la liberté extrême de ses idées et de son langage. « Parfaitement logique dans son scepticisme, écrit de lui V. Oblet, art. *Bayle*, dans le *Dict. de théol. cath.*, t. II, col. 401, il ne recule devant aucune conséquence de son système. Si la vérité est inaccessible, que personne ne s'imagine en avoir le monopole et surtout que personne ne prétende l'imposer aux autres. La conscience errante a les mêmes droits que la conscience vraie. On pourrait à la rigueur se passer de toute croyance, ignorer Dieu, et les choses iraient tout aussi bien. Par ses attaques, directes ou voilées, contre les dogmes chrétiens, Bayle devance et prépare Voltaire; par son scepticisme et son indépendance à l'égard de toute orthodoxie, il ouvre les voies au protestantisme libéral » ou en favorise le développement. Toutes ses œuvres sont à l'Index.

J. Bricout.

BAZIN René naquit à Angers en 1853. Il y fit ses études, devint avocat, puis professeur de droit à l'Université catholique. De bonne heure, M. René Bazin se donna à la littérature parce que d'abord ses goûts et son talent l'y portaient, parce qu'ensuite il vit qu'il y avait là pour lui une excellente occasion de faire beaucoup de bien. Ses premières œuvres, *Stéphanette*, *Ma tante Giron* furent publiées par la librairie Mame, à Tours, et attirèrent sur lui l'attention des lettrés. *Une tache d'encre*, qui suivit, est une des plus délicieuses bluettes que je connaisse. *Madame Corentine*, *La Sarcelle bleue* marquent un progrès sensible dans l'art d'observer la réalité et d'analyser les caractères. Enfin, M. René Bazin atteint la grande maîtrise et donne la mesure de son beau talent dans *Les Noellet*, *De toute son âme*, *La terre qui meurt*, *Les Oberlé*, *Humble amour*, *Donatienne*, *L'Isolée*, *Le Blé qui lève*, *La Barrière*, *Davidée Birot*, *La Closerie de Champdolent*, *Les nouveaux Oberlé*. Ce qui caractérise ces romans, c'est qu'ils sont à la fois réalistes sans grossièreté ni vulgarité et moraux tout en passionnant le lecteur.

On a quelquefois rapproché M. R. Bazin de George Sand et voulu rattacher sa manière aux romans champêtres de son illustre devancière. A mon avis, les points d'attache sont très superficiels. M. R. Bazin n'a de commun avec George Sand que le charme du récit, la simplicité savoureuse de l'intrigue, le cadre champêtre où vivent ses héros. Pour le reste, c'est tout autre chose. George Sand idéalise et poétise à outrance ses paysans et ses paysannes, à la manière de J.-J. Rousseau, tandis que M. R. Bazin les voit et les peint tels qu'ils sont, avec leurs très réelles et très fortes qualités, mais aussi avec leurs défauts et leurs vices. S'il insiste plus sur leurs qualités que sur leurs défauts, c'est parce qu'en vérité ces qualités ressortent davantage dans le cours ordinaire de leur vie et c'est aussi parce qu'il est meilleur et d'un art plus sain de mettre au premier plan ce qui est beau et de rejeter dans la pénombre, en guise de repoussoir, ce qui est laid physiquement et moralement. George Sand encore s'imagine qu'il n'y a rien au monde de plus intéressant que l'amour et que tout doit céder et s'effacer devant lui.

M. R. Bazin n'a pas cette vue simpliste et, particulièrement à la campagne, radicalement fausse. Il sait fort bien que les paysans ont, comme tous les hommes, un cœur accessible à l'amour, même à l'amour coupable, qu'ils peuvent être passionnés, violemment passionnés, jusqu'au délire, jusqu'au crime, jusqu'à la mort. Mais il sait aussi que ces états excessifs sont rares, que les coups de folie ne se produisent que chez des êtres exceptionnels, qu'ils ne durent guère, et qu'on les juge sévèrement. Il sait que le paysan, — l'homme de la terre ou le marin,— a communément d'autres soucis que de faire l'amour et un autre idéal que de satisfaire sa passion. Il a son pain à gagner, sa situation à faire ou à consolider, sa famille à nourrir, son avenir à assurer. L'éducation qu'il a reçue l'a nanti de solides et sévères principes de morale. Son travail de chaque jour lui fait sentir la justesse de ces principes et la nécessité de l'ordre qu'ils assurent. Il a de la religion, même s'il n'est pas resté pratiquant. Il a le culte de l'honneur, et non pas seulement de son honneur personnel, mais de l'honneur familial; aussi, quand il commet une faute, n'est-il pas seul à en souffrir, à la regretter, à l'expier. Par un autre côté enfin, M. R. Bazin se distingue de George Sand et de l'école de George Sand. Au lieu que ceux-ci content pour le plaisir de conter, de s'amuser et d'amuser, lui voit dans les aventures de ses héros des cas de conscience qui l'intéressent autant que les aventures elles-mêmes parce qu'ils les rendent intelligibles, des problèmes de morale, de sociologie ou de patriotisme qui ennoblissent sa curiosité et donnent à son récit une haute valeur d'éducation. Ce n'est pas à dire qu'il moralise et de parti pris vise à édifier son lecteur. Oh! certes non.

Quelques-uns même de ses romans répondent si peu à ce que l'on est convenu d'entendre par la littérature édifiante, qu'il serait imprudent de les confier à des imaginations trop vives ou à des intelligences trop inexpérimentées : *L'Isolée*, par exemple, qui expose la triste déchéance d'une pauvre petite « sécularisée » et montre que pour certaines âmes la règle et le cloître sont de nécessaires appuis; *Donatienne*, *La Barrière*. Mais si M. R. Bazin ne craint pas de voir le mal où il est et de dire loyalement ce que l'expérience lui révèle, en revanche — et c'est par là qu'il est éducateur, qu'il élève l'âme et fait œuvre d'apostolat — il sait exposer les choses sous leur vrai jour et les éclairer des lumières de la foi. Il compose en romancier très averti, très maître de son art, mais il pense en chrétien et sa pensée donne à son art cette qualité de « bienfaisance » que réclamait Taine de toute œuvre parfaite. Aussi compte-t-il, à juste titre, comme l'un des maîtres incontestés du roman français.

Il a composé encore des recueils de nouvelles extrêmement intéressants : *Contes de la bonne Perrette*, *Récits de la plaine et de la montagne*, *Mémoires d'une vieille fille*, *Le mariage de Mademoiselle Gimel*, *dactylographe*, *Récits du temps de guerre*, *Il était quatre petits enfants*, *Le conte du Triolet;* — des récits de voyage, et des essais divers : *Croquis d'Italie*, *Terre d'Espagne*, *Italiens d'aujourd'hui*, *Sicile*, *Croquis de France et d'Orient*, *La Douce France*, *Notes d'un amateur de couleurs*, *Aujourd'hui et demain*, *pensées du temps de guerre;* — enfin des biographies qui, même au simple point de vue littéraire, égalent les meilleurs romans et les surpassent infiniment en valeur morale : *Le duc de Nemours*, *Paul Henry*, *enseigne de vaisseau*, *Un homme d'œuvres*, *F.-J. Hervé-Bazin*, et surtout son admirable *Charles de Foucauld*.

Ce dernier livre est peut-être le plus beau qu'ait écrit M. R. Bazin; en tout cas c'est certainement un des plus captivants, des plus curieux et des plus vrais. Un jeune patricien qui d'abord mène une vie de débauché, se fait chasser de son régiment, reprend du service, se conduit en héros, s'improvise explorateur et géographe avec un tel succès qu'il mérite la première médaille d'or de la Société de Géographie, puis se convertit et renonce au brillant avenir qui s'ouvrait devant lui, va s'ensevelir au fond d'une Trappe en Syrie, et, s'y trouvant encore trop à l'aise, renouvelle les austérités des ermites d'antan au beau milieu du Sahara, enfin y meurt en héros, pour sa patrie et pour son Dieu, voilà l'étrange et sublime figure que M. R. Bazin a su évoquer avec une merveilleuse pureté de dessin. Pour réussir un tel portrait, il faut plus que des dons d'artiste et des qualités de psychologue, il faut une intelligence agrandie à l'infini par la foi, un cœur dilaté par l'amour divin. Jamais M. René Bazin n'a mieux fait entendre qu'en lui le chrétien égalait l'artiste, ni mieux montré, par un exemple plus probant, quels éminents services la méditation des grandes vérités religieuses rendait à un véritable artiste.

Artiste, M. René Bazin l'est dans toute la plénitude du mot. Il comprend et il aime les belles choses, il sait les décrire, les faire comprendre et aimer. La composition de ses livres est harmonieuse et claire comme un tableau de Le Sueur ou de Cousin. Son style net et ferme se plie avec une aisance admirable et qui n'a jamais rien de forcé à exprimer toutes les nuances de la pensée, toutes les délicatesses du sentiment, tout le brillant de la poésie. On ne se lasse pas de lire et relire ses livres, tant ils sont plaisants en leur simplicité, riches de substance, captivants, réconfortants et vraiment beaux. L'Académie française en avait couronné quelques-uns avant qu'elle invitât l'auteur — et ce n'était que justice — à prendre rang parmi les Immortels.

Léon Jules.

BÉATITUDES ÉVANGÉLIQUES. — On appelle *béatitudes évangéliques* ou simplement *béatitudes* les maximes de Notre-Seigneur dont chacune commence par le mot « bienheureux » et se termine par l'indication de la récompense assurée à la pratique de la vertu qu'elle exprime. L'Évangile de saint Matthieu en rapporte huit, que Jésus proclama « sur une montagne » de Galilée, non loin de Capharnaüm; l'évangile de saint Luc en rapporte quatre seulement (suivies de quatre malédictions correspondantes), qu'il proclama « dans une plaine », sans doute sur un plateau de cette montagne. En voici le texte :

Matth., v, 3-12.	Luc., vi, 20-26.
3. Bienheureux les pauvres en esprit, parce que le royaume des cieux est à eux.	20. Bienheureux, vous qui êtes pauvres, parce que le royaume de Dieu est à vous.
4. Bienheureux les doux, parce qu'ils posséderont la terre.	21. Bienheureux, vous qui êtes maintenant affamés, parce que vous serez rassasiés.
5. Bienheureux les affligés, parce qu'ils seront consolés.	Bienheureux, vous qui pleurez maintenant, parce que vous rirez.
6. Bienheureux ceux qui ont faim et soif de la justice, parce qu'ils seront rassasiés.	22, 23. Bienheureux serez-vous quand les hommes vous haïront, quand ils vous repousseront, vous outrageront et rejetteront votre nom comme mauvais à cause du Fils de l'homme.
7. Bienheureux les miséricordieux, parce qu'ils obtiendront miséricorde.	Réjouissez-vous en ce jour-là et soyez dans l'allégresse, parce que votre récompense est grande dans le ciel; car c'est ainsi que leurs pères traitaient les prophètes.
8. Bienheureux les purs de cœur, parce qu'ils verront Dieu.	24. Mais malheur à vous, riches, parce que vous avez reçu votre consolation.
9. Bienheureux les pacifiques, parce qu'ils seront appelés fils de Dieu.	25. Malheur à vous qui êtes maintenant rassasiés, parce que vous serez affamés.
10-12. Bienheureux les persécutés pour la justice, parce que le royaume des cieux est à eux.	
Bienheureux serez-vous quand on vous outragera, qu'on vous persécutera et qu'on dira faussement toute	

sorte de mal contre vous, à cause de moi.

Réjouissez-vous alors et soyez dans l'allégresse, parce que votre récompense est grande dans les cieux; car c'est ainsi qu'on a persécuté les prophètes d'avant vous.

Malheur à vous qui riez maintenant, parce que vous serez affligés et que vous pleurerez.

26. Malheur à vous quand les hommes diront du bien de vous, car c'est ainsi que leurs pères traitaient les faux prophètes.

Le lecteur l'a remarqué, dans l'énoncé des béatitudes, saint Matthieu emploie la troisième personne, au lieu que saint Luc fait usage du discours direct. En outre, le premier évangile met plus en relief que le troisième le caractère moral et religieux des conditions d'entrée au royaume des cieux. Mais on ne peut pas dire que nos évangélistes inventent ou se contredisent parce que chacun juge à propos d'accentuer davantage ou de rappeler de préférence soit tel ou tel trait de la vie du Sauveur, soit telle ou telle de ses paroles.

Je n'insisterai pas sur l'interprétation que, au cours des siècles, les commentateurs ont donnée des béatitudes. Aussi bien, ils s'accordent dans l'ensemble, et il est faux d'écrire avec le littérateur italien Papini, récemment converti, *Histoire de Christ*, trad. Michel, Paris, 1922, p. 75 : « Les Béatitudes, souvent épelées aujourd'hui par ceux mêmes qui en ont perdu le sens, sont presque toujours incomprises, mutilées, contaminées, déformées, abîmées, distordues. »

Ce sévère jugement n'a une apparence de vérité que relativement à la première béatitude, et seulement pour certaines têtes légères.

Heureux les pauvres en esprit, car le royaume des cieux est à eux. Luc, écrit Papini, négligea les mots « en esprit » et entendit « les pauvres », sans plus. Beaucoup le suivirent. Puis, la malice des modernes proposa : les « simples », les sots, les béotiens. Il faut choisir, en somme, entre les indigents et les imbéciles.

Or Jésus ne pensait ni aux uns ni aux autres...

Pauvres en esprit sont ceux qui ont pleine et douloureuse conscience de leur pauvreté spirituelle, de l'imperfection de leur âme, du peu de bien qu'il y a en nous, de l'indigence morale où gisent la plupart des hommes. Seuls les pauvres qui se savent pauvres souffrent de leur pauvreté et s'efforcent d'en sortir. Et combien ils diffèrent des faux riches qui se croient accomplis, imperfectibles, en règle avec tous, agréables à Dieu et aux hommes; à qui manquent le désir et l'ardeur de gravir un sommet qu'ils croient atteint et qui jamais ne seront riches faute d'avoir connu leur insondable misère.

Ceux donc qui s'avoueront pauvres et souffriront pour acquérir cette vraie richesse qu'est la perfection, seront saints comme Dieu est saint et le royaume des cieux leur appartiendra; ceux, au contraire, qui se montreront satisfaits d'eux-mêmes et ne sentiront point l'ordure que dissimule le manteau de leurs vanités, ne franchiront pas le seuil du royaume.

Peut-être Papini, dans son explication de la première béatitude, s'abstrait-il à l'excès des biens terrestres : la « pauvreté en esprit », qui n'est sans doute pas que le détachement des richesses, le comprend en toute première ligne, avec le détachement total de soi. Mais Papini ne se trompe pas quand dans les pauvres évangéliques il refuse de voir les pauvres comme tels ou les imbéciles.

Seulement, il y a des siècles que l'on sait cela dans l'Église et même parmi les fidèles les plus simples.

On lit dans les *Méditations sur l'Évangile* de Bossuet:

Bienheureux sont les pauvres d'esprit; c'est-à-dire, non seulement ces pauvres volontaires qui ont tout quitté pour le suivre, et à qui il a promis le centuple dans cette vie, et, dans la vie future, la vie éternelle; mais encore tous ceux qui ont l'esprit détaché des biens de la terre; ceux qui sont effectivement dans la pauvreté, sans murmure et sans impatience; qui n'ont pas l'esprit des richesses, le faste, l'orgueil, l'injustice, l'avidité insatiable de tout tirer à soi. La félicité éternelle leur appartient, sous le titre majestueux de royaume...

O Seigneur, s'écrie alors Bossuet, je vous donne tout; j'abandonne tout pour avoir part à ce royaume... Je me dépouille de cœur et en esprit; et quand il vous plaira de me dépouiller en effet, je m'y soumets.

C'est à quoi sont obligés tous les chrétiens. Mais l'humble religieuse (les *Méditations* ont été écrites pour les visitandines de Meaux) se réjouit d'être actuellement dessaisie, dépouillée, morte aux biens du monde, incapable de les posséder. Heureux dépouillement, qui donne Dieu!

Voilà bien le sens de la première béatitude et c'est bien ainsi qu'on l'a toujours interprétée parmi les chrétiens.

Les autres béatitudes ayant été, d'ordinaire, mieux comprises, je me bornerai, pour la sixième, « Bienheureux les purs de cœur, parce qu'ils verront Dieu, » à noter que les « purs de cœur » sont ceux qui sont saints intérieurement, véritablement, et ne s'arrêtent pas même à la pensée ni surtout au désir du mal; et que, s'il ne s'agit pas là directement de la chasteté, elle est cependant comprise dans le terme général de sainteté. Relisons quelques lignes des *Méditations sur l'Évangile :*

Bienheureux ceux qui ont le cœur pur. Qui pourrait dire la beauté d'un cœur pur ? Une glace parfaitement nette, un or parfaitement affiné, un diamant sans aucune tache, une fontaine parfaitement claire, n'égalent pas la beauté et la netteté d'un cœur pur. Il faut en ôter toute ordure et celles principalement qui viennent des plaisirs des sens, car une goutte de ces plaisirs trouble cette belle fontaine. Qu'elle est belle, qu'elle est ravissante, cette fontaine incorruptible d'un cœur pur! Dieu se plaît à s'y voir lui-même comme dans un beau miroir : il s'y imprime lui-même dans toute sa beauté. Ce beau miroir devient un soleil par les rayons qui le pénètrent : il est tout resplendissant. La pureté de Dieu se joint à la nôtre, qu'il a lui-même opérée en nous; et nos regards épurés le verront briller en nous-mêmes et y luire d'une éternelle lumière. *Bienheureux* donc *ceux qui ont le cœur pur, car ils verront Dieu.*

Quelle poésie et quelle vérité! « Il faut en ôter toute ordure, écrit Bossuet, et celles principalement qui viennent des plaisirs des sens : » telle est bien la signification de ces mots : « purs de cœur ».

C'est encore à l'auteur des *Méditations* que, en finissant, nous nous adresserons, pour qu'il nous rappelle l'interprétation générale et traditionnelle des béatitudes.

Tout le but de l'homme, écrit-il avec autant de justesse que de force, est d'être heureux. Jésus-Christ n'est venu que pour nous en donner le moyen. Mettre le bonheur où il faut, c'est la source de tout bien; et la source de tout mal est de le mettre où il ne faut pas. Disons donc : Je veux être heureux. Voyons comment. Voyons la fin où consiste le bonheur; voyons les moyens d'y parvenir.

La fin est à chacune des huit béatitudes; car c'est partout la félicité éternelle sous divers noms... Mais, comme il y a plusieurs moyens, chaque béatitude en propose un; et tous ensemble rendent l'homme heureux.

La félicité éternelle, la béatitude parfaite est réservée à la vie future. Mais déjà, en la vie présente, on peut en goûter les prémices, soit par l'espérance fondée de la posséder un jour, soit par le contentement intime et profond que fait éprouver la pratique des vertus chrétiennes. C'est, donc, tout ensemble notre perfection et notre félicité que, dès maintenant et pour toujours, le divin Maître entend nous assurer. Puissions-nous avoir foi en lui et nous engager résolument, à sa suite, dans le chemin de la vertu, qui est aussi celui du vrai bonheur!

J. Bricout.

BÉATRICE ou BÉATRIX (lat. *Beatrix*).— Béatrice, jeune romaine, était la sœur des saints Faustin et Simplice qui furent martyrisés à Rome l'an 303 sous Dioclétien. Elle retira leur corps du Tibre où ils avaient été jetés et leur donna la sépulture. Elle demeura ensuite cachée pendant sept mois dans la maison d'une

sainte femme nommée Lucine, puis fut découverte sur la dénonciation d'un parent qui voulait s'emparer de ses biens. Convaincue d'être chrétienne, elle fut condamnée à mort et étranglée dans sa prison. Lucine l'enterra près de ses frères. Sur la voie de Porto, une basilique fut élevée en l'honneur de ces trois martyrs dont le martyrologe romain fait mention le 29 juillet.

N. B. — Diverses bienheureuses ont porté le nom de Béatrice : ainsi, au XIII^e^ siècle, deux Béatrice d'Este, bénédictines, l'une morte en 1246, et honorée à Padoue, l'autre morte en 1262 à Ferrare, où elle avait fondé un couvent; — au XIV^e^ siècle, Béatrice d'Ornacieu, chartreusine; — au XV^e^ siècle, une dominicaine, morte à Ferrare avant la fin de son noviciat, l'an 1505.

J. Baudot.

BEAUMARCHAIS (Caron de) naquit à Paris en 1732. Son père, horloger, lui fit donner une sérieuse éducation professionnelle; mais, après d'assez jolis débuts, Beaumarchais, qui était l'instabilité même, abandonna la carrière paternelle et se lança dans toutes sortes d'affaires. Il eut la vie la plus agitée et connut toutes sortes de vicissitudes. Il tâta de la littérature comme du commerce, de l'industrie et des affaires. Il publia des *Mémoires*, des comédies bourgeoises genre Marivaux et Sedaine : *Eugénie*, *Les deux amis*, et enfin deux chefs-d'œuvre d'une facture originale : *Le Barbier de Séville*, et *Le Mariage de Figaro*.

Dans ces deux pièces, Beaumarchais a fait un mélange singulier et parfaitement réussi de l'intrigue italienne avec ses coups de théâtre et ses rebondissements perpétuels, et de l'analyse de caractères propre à la comédie française. Pour les idées, il les a puisées à pleines mains dans Diderot, dans Voltaire, dans les Encyclopédistes et en a fait une machine de guerre contre la société et les institutions régnantes. A ce point de vue, on peut dire que *Le Mariage* et le *Barbier* marquent une date : l'avènement de la comédie sociale et politique. Leur succès ne contribua pas médiocrement au triomphe de la Révolution, d'autant que les idées révolutionnaires lancées par Beaumarchais le furent avec tant de grâce et de fine ironie qu'elles enchantèrent et séduisirent tous les esprits. Aujourd'hui, la part la plus dangereuse de leur venin s'est évaporée et l'on peut, sans trop d'inconvénients, s'amuser aux inventions picaresques de ce méchant drôle de Figaro, s'enchanter de ses saillies qui fusent comme un brillant feu d'artifice, partager sa gaîté voulue et son rire nerveux. Cependant il faut bien remarquer que ce divertissement littéraire ne convient point à de trop jeunes esprits.

Léon Jules.

BEAUPIN Eugène, né en 1877, à Montargis (Loiret), ordonné prêtre en 1901, missionnaire au diocèse d'Évreux, prélat de la Maison du pape (1923), s'est entièrement dévoué à nos prisonniers de guerre comme secrétaire de la Mission catholique suisse de Fribourg (1915-1919), et à la France comme secrétaire permanent du Comité catholique de Propagande française (maintenant : des Amitiés françaises) à l'étranger. Ainsi que l'écrivait Mgr Baudrillart, *Les amitiés catholiques françaises*, 15 juillet 1923, p. 1, « il est le fondateur et l'animateur des groupements d'étudiants étrangers, ecclésiastiques ou laïques, qui, résidant à Paris, deviennent des amis de notre pays et les meilleurs agents de son rayonnement au dehors. A beaucoup de ces étudiants, il assure d'abord des bourses qui leur permettent de vivre à Paris; à tous, les secours d'ordre intellectuel et moral qu'ils peuvent souhaiter. Que de fois il s'est rendu lui-même à l'étranger, surtout dans l'Europe centrale, pour y prendre contact avec la jeunesse universitaire! N'est-il pas, depuis bien longtemps, l'apôtre et l'ami des jeunes?... »

Principaux ouvrages : *Pour être apôtre*, *Au seuil de la jeunesse*, *L'éducation sociale et les cercles d'études*, *Les catholiques français et l'après-guerre*, *Les nouvelles gloires de l'Église de France*. — Collaborateur de plusieurs de nos grandes revues : notamment la *Revue du clergé français*, le *Correspondant* et la *Chronique sociale de France*.

J. Bricout.

BECQUE Henry naquit à Paris en 1837. Sa vie fut malheureuse. Il était et demeura pauvre; son génie fut méconnu, ses pièces sifflées, ses intentions travesties méchamment. Comme il était d'un caractère irritable et d'une sensibilité très vive, il souffrit atrocement et c'est par là que s'explique en grande partie la misanthropie forcenée qui remplit ses pièces et en rend la lecture ou l'audition pénible. Il hait la société qui le méprise ou l'ignore et, pour se venger, il lui crache en face, brutalement, ses quatre vérités. Ce sont des vérités outrées, c'est-à-dire, dans le fond, des erreurs de jugement. Si, en effet, l'on rencontre bien des coquins tels qu'il les peint, avec une vigueur d'analyse incomparable, en revanche on rencontre aussi de fort honnêtes gens et son tort impardonnable est de feindre qu'il n'en a jamais vu. Son théâtre comprend d'abord deux œuvres de jeunesse où sa manière n'apparaît encore que par la simplicité classique de l'intrigue et le naturel de l'action : *Sardanapale* et *l'Enfant prodigue;* puis *Michel Pauper*, *L'Enlèvement*, *La Navette*, *Les Honnêtes Femmes*, *Les Corbeaux* et *La Parisienne*. Ces deux dernières pièces passent pour des chefs-d'œuvre, et de fait elles en ont bien quelques caractères : la simplicité, le naturel, la psychologie, l'observation, l'habileté scénique, le style enfin, d'une force et d'une originalité singulières. Mais il leur manque l'essentiel, la présence d'un personnage sympathique auquel l'intérêt du spectateur puisse s'attacher. Becque a trop écouté son ressentiment et vu les choses trop en noir; il en fut puni par l'hostilité que lui témoignèrent ses contemporains malgré tous ses mérites et, avouons-le, tout son génie. Aujourd'hui même, à cause de cette misanthropie forcenée, on éprouve quelque malaise à rendre à sa mémoire les compensations auxquelles il semblerait par ailleurs qu'elle eût droit. Quelque génie que l'on ait, on ne salit pas impunément l'image de la société où l'on a vécu et, par surcroît, la conscience humaine.

Henry Becque mourut à Paris en 1899.

Léon Jules.

BÈDE (Saint), dit le Vénérable, naquit probablement en 673 à Jarrow en Northumbrie. Dès l'âge de sept ans, privé de ses parents, il fut confié au grand fondateur bénédictin Benoît Biscop, qui le fit élever dans son monastère. Diacre à dix-neuf ans, prêtre à trente, il passa toute sa vie, comme moine, soit à Jarrow, soit au monastère voisin de Wearmouth, au milieu de la riche bibliothèque que Biscop avait su créer, étudiant, enseignant, écrivant sans cesse, et d'ailleurs se sanctifiant : *semper aut discere aut docere aut scribere dulce habui*. Il mourut le 26 mai 735 à Jarrow. Par Egbert qu'il eut pour élève et qui fut le maître d'Alcuin, il se trouve être l'ancêtre des savants qui travaillèrent, sous Charlemagne, au relèvement des études en France. — Bède a été pour l'Angleterre ce qu'a été pour l'Espagne saint Isidore de Séville, un homme de connaissances universelles, qui s'est efforcé de résumer pour son pays et pour son temps tout ce que l'on savait alors dans tous les genres. Grammaire, rhétorique, arithmétique, géographie, chronologie, astronomie, sciences naturelles, poésie, histoire, exégèse, morale, théologie, il a touché à tout, et dans tous ses écrits, souvent peu originaux, mais utiles, a laissé l'empreinte d'un esprit humble et sincère, d'un jugement sûr et éminemment sage. Ces

écrits se répandirent beaucoup même de son vivant, et le titre de *Vénérable* lui serait venu, nous dit le bréviaire, de ce que, ses homélies étant lues dès avant sa mort dans le service divin, on les annonçait comme étant non de *saint* (qualification qu'on ne pouvait pas lui donner), mais du *vénérable Bède*. Le plus important de ses ouvrages est son *Histoire de l'Église d'Angleterre* (*Historia ecclesiastica gentis Anglorum*), qui va jusqu'en 731. La fête de S. Bède, docteur de l'Église, a été étendue à l'Église universelle par Léon XIII : elle se célèbre le 27 mai.

Œuvres dans Migne, *P. L.*, t. XC-XCV. Trav. : Plaine, *Le vénér. Bède, doct. de l'Egl.*, dans *Revue anglo-romaine*, 1896, t. III; l'article *Beda*, dans le *Dictionary of christ. Biography*, I.

J. TIXERONT.

BÉDIER Joseph naquit à Paris en 1864. Quelques biographes le font naître à la Réunion en 1862. En tout cas, il fut élève de l'École normale. Au sortir de l'École normale, il fut nommé professeur de littérature française à l'Université de Fribourg. Lorsque, en 1904, M. Gaston Paris abandonna sa chaire au Collège de France, M. J. Bédier fut appelé à lui succéder. Il professa donc l'histoire de la langue et de la littérature française au Moyen Age. Nul n'était mieux qualifié que lui pour ce délicat travail d'érudition. En 1891, il avait publié dan la *Revue des Deux-Mondes* une pénétrante étude sur *Les lais de Marie de France*. En 1893, dans *Les fabliaux*, il avait complètement renouvelé les méthodes et les conclusions des études médiévales, en montrant que c'était une vue très sommaire, courte et fausse que d'attribuer à la seule effusion spontanée du génie populaire l'origine des contes, fabliaux et épopées. En 1900, il donnait une édition critique, universellement admirée, de l'une des épopées celtiques les plus connues, *Le Roman de Tristan et Iseult reconstitué*. En 1903, c'étaient des *Études critiques* sur les *Tragiques* d'Agrippa d'Aubigné, l'*Entretien de Pascal avec M. de Saci*, le *Paradoxe sur la comédie* de Diderot. Enfin il commençait en 1908 ses études sur *Les légendes épiques, recherches sur la formation des chansons de geste*. Ces études, qui comprennent quatre volumes, furent terminées en 1913. Elles constituent, à l'heure actuelle, le plus solide monument historique élevé sur le terrain de la philologie et de la littérature. Quiconque veut étudier le Moyen Age doit absolument méditer cet ouvrage qui d'ailleurs, — et c'est un mérite trop rare dans les travaux d'érudition, — est écrit dans un style très clair, harmonieux, poétique. Pendant la guerre, M. J. Bédier fit paraître plusieurs brochures patriotiques et en dernier lieu *L'effort français, quelques aspects de la guerre*, qui est un des bons livres documentaires publiés sur la guerre.

L'Académie française a reconnu les mérites éminents du savant philologue, du littérateur exquis et du grand patriote qu'est M. J. Bédier en l'appelant, le 3 juin 1920, à succéder à M. Rostand.

Léon JULES.

BEETHOVEN (Ludwig van). — Né le 16 décembre 1770 à Bonn, mort à Vienne le 26 mars 1827. Avec J.-S. Bach (voy. ce nom), L. van Beethoven fut celui des maîtres de la musique dont les œuvres offrent le plus de variété, de puissance et de profondeur. Sa famille, qui avait déjà produit plusieurs musiciens et divers artistes peintres et sculpteurs, était d'origine flamande, des environs de Louvain : c'est son grand-père Ludwig, appelé à diriger la chapelle du prince-évêque Clément-Auguste, électeur de Cologne, qui fixa les Beethoven à Bonn, où se trouvait la résidence princière. Son père, Johann, fit sa carrière comme ténor de la même chapelle, alors excessivement brillante : avec ses collègues de la petite cour, Johann van Beethoven et sa famille avaient plus particulièrement comme amis deux franciscains, le P. Hanzmann, et le Frère Willibald Koch, qui furent tous deux les premiers maîtres d'orgue du jeune Ludwig, tandis que son père lui enseignait les éléments du solfège et du clavecin. C'est sur l'orgue de l'église des Pères mineurs que le futur maître fit principalement son apprentissage d'organiste, et, tout enfant, il était déjà connu des paroisses de la campagne environnante pour sa précoce virtuosité, qui le fit choisir, à douze ans, comme suppléant de l'organiste de la cour, Neefe, avec qui il étudiait la composition. C'est le moment d'où datent les premières *Sonatines* composées par Beethoven, et d'ailleurs corrigées et assez retouchées par son professeur. Bientôt, le jeune musicien est envoyé à Vienne pour étudier à fond la composition avec Haydn, et se fixe définitivement dans cette ville. Virtuose du piano et chef d'orchestre, Beethoven se plaça rapidement au rang des grands symphonistes. Ses œuvres religieuses sont peu nombreuses : trois préludes et une fugue, pour l'orgue, œuvres de jeunesse; viennent ensuite un oratorio, le *Christ au mont des Oliviers* (1802), et six *Cantiques spirituels* sur des paroles de Gellert (publiés en 1802), maintes fois réimprimés et traduits en diverses langues; une *Messe* en *ut*, rappelant le style d'Haydn (1807) (voir ce nom et l'article MESSE). Mais, vers 1815 à 1818, le maître est préoccupé de chercher à « écrire de vraie musique religieuse, » de noter « les plains-chants des moines, » d' « étudier les anciens psaumes et chants ecclésiastiques dans leur véritable prosodie. » Il passe alors de longues heures, dans la bibliothèque musicale de son élève et ami l'archiduc Rodolphe, déjà entré dans les ordres, à dépouiller d'anciennes éditions de chant grégorien, des motets de Palestrina, les chœurs des cantates de Bach et des oratorios de Hændel : de là, naît l'œuvre énorme et admirable de la grande *Messe* en *ré*, où effectivement tous ces éléments sont fondus, et qui, dédiée à l'archiduc, fut exécutée pour l'intronisation de ce dernier, nommé archevêque d'Olmutz (9 mars 1820) (cf. MESSE). Dès lors, on voit l'idée de la musique d'église hanter de plus en plus l'esprit de Beethoven; malheureusement, les œuvres qu'il projette et dont il remet la réalisation après l'achèvement d'autres compositions déjà esquissées ne purent voir le jour. Dans ses derniers quatuors et sa IX^e^ symphonie avec chœurs, — « la » IX^e^, — Beethoven fait prévoir la marche de sa pensée musicale religieuse; parmi les idées jetées au hasard en vue d'une X^e^ symphonie projetée d'après un plan analogue, on lit le programme suivant : « Adagio : cantique, chant religieux pour une symphonie dans les anciens modes, *Herr Gott dich loben wir Alleluja* (Seigneur Dieu, nous te louons, Alleluia). » Et plus loin : « Le texte sera un mythe grec ou un cantique ecclésiastique. » Ce grand maître ne laissa aucun motet : de nombreux textes latins mis sous son nom ne sont que des adaptations, ordinairement fort médiocres, faites plus tard à divers passages de ses œuvres instrumentales ou autres.

Parmi les ouvrages à consulter sur la vie et les œuvres de Beethoven, on pourra comparer celui de V. d'Indy, écrit dans un esprit tout à fait catholique, avec ceux de Chantavoine et de Romain Rolland, à qui ce côté de l'âme de Beethoven a échappé, le livre de Prod'homme sur « Les Symphonies de Beethoven, » et le petit livre de J. de La Laurencie sur « Le dernier logement de Beethoven, Notre-Dame de Montserrat, » où se trouvent de nombreux détails religieux sur le maître.

A. GASTOUÉ.

BÉGUINAGES. — Dès la fin du XII^e^ siècle, l'histoire atteste l'existence de certaines associations de femmes à demi religieuses et vivant au moins momentanément en communauté : c'est là ce qu'on appelle

des béguinages, sans qu'il soit possible de préciser avec exactitude l'étymologie de ce nom.

Les béguinages prirent naissance dans les Pays-Bas, pour se répandre de là en Allemagne, en France, en Italie.

Les observances variaient d'une résidence à l'autre. En général elles se rattachaient à ce type ordinairement admis : l'on promettait obéissance pour le temps que devait durer la vie commune; l'on vouait la chasteté par un engagement temporaire ou perpétuel au gré de la postulante; quant à la pauvreté, la dotation de la communauté et la qualité de son recrutement en fixaient la pratique et les limites. Pour le reste, sous un costume spécial, l'on menait une vie simple où s'entremêlaient sans surmenage la prière fréquente, le soin des malades, les devoirs de l'hospitalité.

Les hommes finirent par avoir, eux aussi, leurs béguinages conçus, à très peu près, de la même façon.

A quelque sexe qu'ils appartinssent, les adeptes de ce genre de vie furent approuvés par l'Église sous le nom générique de *continentes;* mais suivant le pays et la langue du pays où ils avaient pris racine, ils reçurent aussi les noms vulgaires de *béguins* ou *béguines, béghards, béckards, sœurs, bigottes.*

Peu à peu ils contraignirent l'Église à intervenir et à protester au sujet de théories plus ou moins hétérodoxes dont l'erreur doctrinale ou morale était si flagrante que, sous la plume de certains historiens, elle est synonyme d'hérésie relevant du tribunal de l'Inquisition.

Les derniers béguins orthodoxes furent réunis en 1650, par le pape Innocent III, au tiers ordre franciscain de Lombardie. Quant aux béguines, elles survécurent en France jusqu'à la fin du XV^e^ siècle et en Belgique jusqu'à nos jours.

A. Jundt, *Histoire du panthéisme populaire au Moyen Age et au XVI^e^ siècle*, Paris, 1875; H. Delacroix, *Essai sur le mysticisme en Allemagne au XIV^e^ siècle*, Paris, 1899; trad. franç., par Salomon Reinach, Paris, 1901, de Lea, *A history of the Inquisition of the Middle-Ages;* L. Le Grand, *Les béguines de Paris*, extrait des Mémoires de la Société de l'histoire de Paris et de l'Ile-de-France, t. XX.

Elie MAIRE.

BELGIQUE. — I. Aperçu historique. II. Situation présente.

I. APERÇU HISTORIQUE. — 1. *L'évangélisation de la Belgique. Saints et monastères (III^e^-VIII^e^ siècle).* — Le christianisme, venant des grandes villes voisines de Cologne et de Trèves, paraît s'être propagé d'abord dans la *partie orientale* de la Belgique actuelle, c'est-à-dire dans la province de Germanie Seconde (métropole Cologne). *Saint Servais* (vers 350), le premier évêque connu de la Belgique, avait son siège à *Tongres*, chef-lieu de la *Civitas* du même nom. Pour la *partie occidentale* (Belgique Seconde, métropole Reims) on cite des apôtres, comme *saint Piat*, qui auraient évangélisé les régions de Tournai et de Lille vers la seconde moitié du III^e^ siècle. Nous ne savons rien de sûr à leur sujet. Il semble qu'un évêché exista à *Cambrai* chez les Nerviens au IV^e^ siècle. Le nord de la Belgique a été occupé et colonisé par les Germains à partir du milieu du III^e^ siècle; après l'invasion de 406, ils franchirent la grande route de Cologne à Bavai, par Maastricht, Tongres, etc., gardée jusqu'alors et fortifiée par les Romains. Le sud de la Belgique, plus romanisé, conserva sans doute la langue latine. Néanmoins, comme dans le Nord, les populations, dont le christianisme devait être très superficiel là où il avait pénétré, retournèrent bien vite au paganisme, sous l'influence de la masse des envahisseurs.

Il fallut reprendre tout le travail. L'œuvre de conversion ne pourra être considérée comme achevée qu'en plein VIII^e^ siècle, surtout dans la partie orientale, en Austrasie, plus pénétrée d'éléments germaniques.

La réorganisation des évêchés du Nord, commencée par saint Remi († 533), métropolitain de la Seconde Belgique, se termina sous le roi Dagobert († 639). Tournai, dont le premier titulaire fut saint Éleuthère (première moitié du VI^e^ siècle) et qui sera joint à Noyon dès le début du VII^e^ siècle et jusqu'en 1146; Arras, où saint Remi plaça saint Vaast, uni à Cambrai depuis saint Géry (début du VII^e^ siècle) et séparé au XI^e^ siècle; Thérouanne, fondé, sous Dagobert, au profit de saint Omer : tel est le groupe occidental relevant de Reims. Il ne sera guère modifié avant 1559. Dans la partie orientale, Tongres, dont les évêques ont transporté leur résidence à Maastricht et puis à Liége (première moitié du VIII^e^ siècle), dépend de la métropole de Cologne et ne subira pas de changement essentiel jusqu'à la Révolution française. Le sud du Luxembourg appartient à l'évêché de Trèves (Belgique Première). Ces évêchés, calqués sur les anciennes *civitates*, englobaient tous des populations germaniques et des populations romanes. Ainsi se prépara par l'Église l'union des races d'où est sortie la Belgique.

A l'évangélisation de la Belgique travaillèrent, du VI^e^ au VIII^e^ siècle, les évêques des diocèses, ainsi saint Eloi (Noyon), saint Lambert et saint Hubert (Maastricht-Liége); et des missionnaires, aquitains, irlandais, anglo-saxons ou originaires du pays. Le plus grand de tous est saint Amand († 675), évêque-missionnaire, et, quelques années, évêque de Maastricht, fondateur d'Elnone et de plusieurs autres monastères. Ces derniers se créèrent d'abord plus nombreux au sud. Les Belges leur doivent en grande partie leur attachement à la foi catholique. Les principaux furent : Lobbes (saint Landelin), près de Thuin; Saint-Hubert (saint Bérégise), Stavelot et Malmédy (saint Remacle), en Ardenne; Nivelles (sainte Itte et sainte Gertrude); Andenne (sainte Begge), Fosses (saint Foillan et sainte Itte); Sainte-Waudru de Mons. Au nord, Saint-Bavon et Saint-Pierre de Gand (saint Amand) et Saint-Trond.

2. *L'Église impériale (X^e^ siècle - première moitié du XII^e^ siècle).* — De 820 à 891, la plupart des monastères de Belgique et les villes épiscopales sont incendiés ou dévastés par les Normands. Entre 843 et 915, la situation est des plus instables à cause des partages continuels de l'ancien empire de Louis le Pieux; la féodalité se constitue. Enfin la Lotharingie se vit rattachée à l'Allemagne et la Flandre à la France. L'Escaut servait de frontière entre ces deux tronçons de la Belgique.

Sous les Otton et les Henri (936-1125), l'Église lotharingienne fait figure d'église allemande. Notger, évêque de Liége (972-1008), appartient par sa naissance à la Souabe et se montre tout dévoué aux empereurs. Mais cet évêque remarquable a fondé l'État liégeois. Les empereurs, en effet, pour contrebalancer l'influence de la féodalité laïque, remettent aux évêques et aux abbés des droits régaliens et de vastes domaines. Pendant la querelle des investitures, la Lotharingie, sans se refuser aux réformes nécessaires, a oublié les beaux principes d'indépendance du pouvoir ecclésiastique exposés par Wazon de Liége (1042-1048) et que Grégoire VII reprendra. Henri IV, très populaire à Liége, vient y mourir. Sigebert de Gembloux, historien célèbre et moine pieux († 1112), prend sa défense et critique âprement les mesures réformatrices de Grégoire VII.

L'époque des Otton et des Henri est brillante pour l'Allemagne et pour la Lotharingie, en particulier. Les *écoles* monastiques, celle de Lobbes, par exemple, et surtout l'école cathédrale de Liége, jouissent alors d'une réputation mondiale. Un seigneur lotharingien, Gérard de Brogne († 959), inaugure une réforme

monastique qui se développe un certain temps dans la Basse-Lotharingie indépendamment de la réforme de Cluny. De nouveau, les monastères surgissent du sol depuis le milieu du xe siècle (Gembloux, Waulsort, Saint-Laurent et Saint-Jacques de Liége, etc.).

3. *Les Belges aux croisades.* — *La Paix* et la *Trêve de Dieu*, ainsi que la *Chevalerie*, dont l'histoire sert de préface aux croisades, passèrent de la France à l'Allemagne par l'intermédiaire de la Flandre et de la Lotharingie.

Les Belges prirent une part très considérable aux croisades. Rappelons Godefroid de Bouillon, Thierry et Philippe d'Alsace, Baudouin de Constantinople et ses successeurs à l'empire latin d'Orient, Gui de Dampierre. Godefroid de Bouillon, médiateur dans les querelles entre Français et Allemands, parce que, remarque un chroniqueur, il connaissait les deux langues, rallia tous les suffrages et devint roi de Jérusalem, ou plutôt avoué du Saint-Sépulcre. Son frère Baudouin lui succéda.

4. *Manifestations originales de la pensée, de l'art chrétien et de la vie religieuse en Belgique dans la seconde moitié du Moyen Age.* — *Hérésies.* — Un seul hérétique, Tanchelm ou Tanchelin, jouit d'un grand succès. Il dogmatisa en particulier à Bruges et à Anvers et s'attaqua notamment à l'eucharistie. Après sa mort, saint Norbert triompha complètement à Anvers des restes de cette erreur. Au xiiie siècle l'albigéisme ne paraît pas avoir fait de ravages bien profonds, même dans les populations urbaines de la Flandre. Parmi les prêtres dont l'influence pour la conservation de la foi se fit le plus sentir, citons Lambert le Bègue, à Liége (xiie siècle).

Philosophes et théologiens. L'Université de Louvain. — L'Université de Paris attire naturellement les Belges. On y remarque au xiiie siècle parmi les maîtres Gilles de Lessinnes, thomiste, Godefroid de Fontaines et Henri de Gand, éclectiques, et surtout Siger de Brabant, averroïste. Mais en 1425, le duc Jean IV de Brabant obtient du pape Martin V la création d'un *studium generale à Louvain*. Au siècle des ducs de Bourgogne qui ont réalisé l'unification des Pays-Bas, la Belgique crée donc son université nationale.

Écrivains mystiques et ascétiques. — Thomas a Kempis doit être rattaché à l'histoire de Hollande. Mais Ruysbroeck l'Admirable († 1382), d'abord chapelain de Sainte-Gudule à Bruxelles, a vécu à Groenendael, non loin de cette ville. Denys le Chartreux († 1471), né à Ryckel dans le Limbourg, est aussi un écrivain ascétique et mystique, d'une prodigieuse fécondité, un théologien et un philosophe estimé.

Art chrétien. — Au xve siècle, la peinture belge brille d'un éclat particulier. Indépendante de l'antiquité et exerçant même une influence sur l'Italie, elle est représentée par les Van Eyck, Roger de la Pasture (ou van der Weyden), Memling, Bouts, Metseys, Van der Goes, Gerard David. L'école de musique des Pays-Bas se distingue aussi (Gilles de Binche, Jean Ockeghem, Josquin des Près, et, au xvie siècle, Adrien Willaert et Orlando Lasso). De l'architecture romane il reste notamment Sainte-Gertrude de Nivelles et le transept et la nef de la cathédrale de Tournai. Par cette dernière ville, le gothique a pénétré en Belgique (chœur de la cathédrale, première moitié du xiiie siècle). Les églises gothiques les plus remarquables ont été construites du xive au xvie siècle. Elles relèvent du style dit brabançon (Saint-Gudule de Bruxelles, Saint-Pierre de Louvain, Saint-Rombaut de Malines, Notre-Dame-d'Anvers, etc.). Leurs grosses tours sont souvent inachevées.

Vie religieuse. — Sans parler des nombreux monastères et couvents établis en Belgique par les ordres qui se fondèrent du xie au xive siècle, signalons comme fondations originales les béguinages (xiiie siècle) et les établissements d'enseignement des Frères de la Vie commune, de Gérard Groote († 1384), à Liége, par exemple.

5. *Le Protestantisme.* — *Luthéranisme, anabaptisme et calvinisme.* — Le luthéranisme a pénétré en Belgique par Anvers, grand port rempli d'Allemands. Le prieur des augustins d'Anvers était un ami de Luther. La propagande luthérienne réussit aussi aux environs de Lille et de Tournai. Charles-Quint, qui avait hérité des droits des ducs de Bourgogne sur les Pays-Bas, organisa contre l'hérésie un système draconien de répression. Mais la plupart des hérétiques brûlés furent des anabaptistes, dangereux aussi pour l'ordre social. Dès 1525, un couvreur d'Anvers, Loys Prustinck, fonde dans cette ville la secte des libertins spirituels. Anvers deviendra également le centre principal du calvinisme, venu de France, et répandu d'abord dans le Hainaut.

Les guerres de religion. — Pour garder leurs libertés et excitées par les mesures arbitraires du duc d'Albe, gouverneur du roi d'Espagne, Philippe II, les XVII Provinces des Pays-Bas s'unissent (Pacification de Gand de 1576) et font la guerre au roi. Mais bientôt les provinces du Sud, qui veulent rester catholiques, se séparent de celles du Nord. Le gouverneur Alexandre Farnèse reconquerra les premières pour l'Espagne (prise d'Anvers, 1585).

La religion catholique est rétablie partout dans les provinces des Pays-Bas catholiques comme religion de l'État. Mais il n'y aura plus de persécution contre les protestants, d'ailleurs peu nombreux, qui exercent leur culte en secret.

6. *La Renaissance catholique.* — *Nouveaux évêchés.* — Cette renaissance a été favorisée par la création sous Philippe II, avant les troubles des Pays-Bas, de quatorze nouveaux évêchés pour les XVII Provinces (Belgique et Hollande) (1559). Au groupe provincial de Malines se rattachent les sièges suffragants d'Anvers, Bois-le-Duc, Gand, Ypres, Bruges et Ruremonde. Au groupe de Cambrai : Arras, Tournai et Saint-Omer. Liége reste en dehors de cette nouvelle circonscription. Les évêques sont nommés par le roi.

Universités de Louvain et de Douai. — Le xvie siècle est le plus brillant pour l'Université de Louvain. Érasme fonde le Collège des Trois-Langues à la Faculté des Arts. Il en sortira beaucoup d'humanistes dont le plus connu est Juste-Lipse. Mais la Faculté de Théologie doit lutter contre Érasme, qui épargne trop Luther. Elle condamne les thèses de ce dernier dès 1519. Ses théologiens sont bien connus. Plusieurs d'entre eux ont été formés par Adrien d'Utrecht, le futur pape Adrien VI. Ils se signaleront au concile de Trente. Après les troubles des Pays-Bas, la « visite » de 1617, dirigée par des délégués du pape et des archiducs, donna un nouvel essor à l'Université.

Philippe II avait érigé une seconde université à Douai pour les Pays-Bas catholiques, en 1562.

Le renouveau catholique. — Il se manifeste dès la seconde moitié du xvie siècle. Des évêques zélés introduisent le concile de Trente, réunissent des synodes provinciaux et diocésains et organisent leurs diocèses. Mais il s'accentue sous les archiducs Albert et Isabelle (1598-1621). Ceux-ci favorisent spécialement les jésuites. Ces religieux sont, en 1626, au nombre de 1574 et ils dirigent 34 collèges dans les Pays-Bas catholiques. A côté d'eux, les capucins travaillent le plus à la réforme religieuse. Elle trouve son expression artistique dans le génial Rubens et dans Van Dyck. Certaines *églises baroques* méritent l'attention (par exemple les anciennes églises des jésuites : Saint-Charles d'Anvers et Saint-Michel de Louvain). Les sciences ecclésiastiques sont en honneur (bollandistes).

Le premier volume des *Acta sanctorum* paraît en 1643.

7. *Baïanisme et jansénisme.* — Michel Baïus († 1589), professeur à l'Université de Louvain, prêtre d'ailleurs savant et zélé, défendit certaines erreurs doctrinales qui furent condamnées par saint Pie V. Il se soumit, mais est considéré comme l'ancêtre du jansénisme.

Corneille Jansénius († 1638) avait été, lui aussi, professeur à Louvain. Son *Augustinus* fut publié après sa mort. La faveur de quelques évêques et professeurs d'université, et, au XVIIIe siècle, des conseils de justice; la lecture des *Provinciales;* les relations continuelles avec la France; les séjours du grand Arnauld et de Quesnel dans les Pays-Bas aidèrent la diffusion du jansénisme parmi le clergé et les laïques instruits et, sous la domination autrichienne qui succéda en 1713 à la domination espagnole, l'opposition à la bulle *Unigenitus.* Les plus grands adversaires du jansénisme furent quelques évêques, en particulier l'archevêque de Malines Thomas-Philippe d'Alsace (1718-1759), la gouvernante autrichienne Marie-Élisabeth (1724-1738) et les jésuites. L'opposition à la bulle *Unigenitus* eut à sa tête le chanoine Van Espen († 1728) qui professait à Louvain et défendait des idées étatistes.

8. *Incrédulité, franc-maçonnerie et joséphisme.* — Le *philosophisme* fit peu de ravages, si ce n'est dans la principauté de Liége, plus ouverte aux idées françaises.

La *franc-maçonnerie,* venue d'Angleterre, reçut son organisation dans les Pays-Bas depuis 1770. Sur les listes des membres se rencontrent beaucoup de noms de l'aristocratie et même de prêtres. La plupart ne voyaient alors dans la franc-maçonnerie qu'une œuvre philanthropique et un moyen d'opposition au pouvoir. Les condamnations pontificales n'avaient pas été promulguées en Belgique. Imbu de principes absolutistes, voulant gouverner d'après la « raison », l'empereur-sacristain Joseph II ferma des couvents, sécularisa le mariage, supprima les séminaires, créa à leur place deux séminaires impériaux, etc. La *Révolution brabançonne* éclata. Mais les patriotes, d'abord victorieux, ne parvinrent pas à s'entendre et, en décembre 1790, les Pays-Bas catholiques retombèrent sous la domination autrichienne.

9. *Domination française et royaume des Pays-Bas.* — *Domination française.* — La Belgique, sous le nom de Départements-Réunis, fut d'abord rattachée à la France, de 1794 à 1814. Malheureusement, surtout après le coup d'État du 18 fructidor (4 septembre 1797) et la guerre des Paysans (octobre-décembre 1798), la haine antireligieuse des révolutionnaires se donna libre carrière. Le clergé dans son immense majorité refusa le *serment de haine à la royauté;* 8 200 ecclésiastiques furent condamnés à la déportation, mais on ne put en saisir qu'environ 600.

La bulle de *circonscription des diocèses* qui suivit le concordat de 1801 ne laissa subsister pour la Belgique (y compris le Limbourg hollandais et le grand-duché de Luxembourg) que l'archevêché de Malines, et les évêchés de Gand, Tournai, Liége et Namur. Bruges ne sera rétabli qu'en 1834.

Sous le premier Empire, il y eut en Belgique plusieurs bons évêques. On connaît la belle attitude au concile de 1811 de Mgr de Broglie, de Gand, et de Mgr Hirn, de Tournai. Les séminaristes n'ayant pas voulu recevoir les nouveaux évêques nommés par l'empereur, et qui n'avaient pas leurs bulles, furent persécutés. A Gand, on en incorpora 160 dans l'armée.

Le royaume des Pays-Bas. — La Belgique, depuis mai 1814, forma avec la Hollande le royaume des Pays-Bas. Des difficultés se produisirent d'abord, au sujet de la Loi fondamentale et de la liberté et de l'égalité des cultes qui y étaient inscrites; plus tard, des mesures malencontreuses, comme la création d'un collège philosophique à Louvain pour remplacer les séminaires, mécontentèrent les catholiques. Ils s'unirent bientôt aux libéraux qui avaient également leurs griefs. La Révolution belge de 1830 aboutit à l'indépendance de la Belgique.

10. *La Belgique indépendante.* — Il sera question plus bas de la Constitution belge de 1831 dans ses rapports avec les cultes.

De 1830 à 1847, les ministères belges sont mixtes, c'est-à-dire composés de catholiques et de libéraux. C'est la continuation de l'union conclue en 1828. La loi de 1842 organise l'enseignement religieux dans les écoles primaires de l'État et en confie la direction aux ministres du culte.

De 1847 à 1884, les ministères libéraux dominent. Malgré les catholiques, conduits par leur chef Adolphe Dechamps, le doctrinarisme fait triompher des idées sectaires en matière de bienfaisance, de bourses d'études, de cimetières. Mais surtout le ministère Frère-Orban, de 1878 à 1884, fait passer la « loi de malheur » (1879), qui inaugure l'enseignement neutre dans les écoles de l'État. La résistance des catholiques fut magnifique.

Des écoles libres se fondèrent partout et trouvèrent des maîtres et des maîtresses désintéressés. Les évêques, le cardinal Dechamps en tête, condamnèrent la loi et défendirent aux parents, sauf en cas de nécessité, d'envoyer leurs enfants aux écoles publiques neutres. Léon XIII s'étant refusé à blâmer les pasteurs de la Belgique, les relations diplomatiques furent rompues avec le Vatican. Les élections de 1884 assurèrent la victoire des catholiques.

Sous les gouvernements catholiques (1884-1914) et sous le régime de l'union sacrée (ministères catholico-libéro-socialistes, puis catholico-libéraux), de 1918 à nos jours, il n'y a pas eu de conflit entre l'Église et l'État.

11. *L'occupation allemande, de 1914 à 1918.* — L'invasion allemande fut signalée par des pillages, des incendies, des meurtres, dont le clergé belge eut particulièrement à souffrir. Une cinquantaine de prêtres furent fusillés en août 1914. D'autres ecclésiastiques, beaucoup plus nombreux, furent maltraités, insultés, déportés. La bibliothèque de l'Université de Louvain fut incendiée. Au cours de l'occupation, les Allemands respectèrent en général la liberté religieuse. Cependant les évêques, en particulier le cardinal Mercier, Mgr Heylen de Namur et Mgr Rutten de Liége, durent protester à diverses reprises lorsque des prêtres étaient jetés en prison pour participation, par exemple, à des œuvres patriotiques, lorsqu'on célébrait des offices protestants dans les églises catholiques, lorsqu'on menaçait de saisir les cloches, lorsqu'on déportait en Allemagne les ouvriers. Dans sa lettre pastorale de Noël 1914, le cardinal Mercier avait défini l'attitude à garder vis-à-vis de l'occupant.

II. Situation présente. — 1. *Régime constitutionnel et légal des cultes.* — Les articles 14-20 de la Constitution stipulent les libertés des cultes, d'opinions, d'enseignement, de la presse, de réunion et d'association. Par la liberté des cultes, toute mesure préventive se trouve interdite et l'on n'autorise que « la répression des délits commis à l'occasion de l'usage de ces libertés » (14). L'État renonce au privilège que lui accordait le Concordat : il ne peut « intervenir ni dans la nomination, ni dans l'installation des ministres d'un culte quelconque. » Les évêques sont, en Belgique, nommés par le pape, et les curés et vicaires, par les évêques, sans aucune intervention du gouvernement. L'État ne peut pas non plus « défendre aux ministres du culte de correspondre avec leurs supérieurs, et de publier leurs actes » (abolition du *Placet*). Le même article 16 stipule encore que le « mariage civil devra toujours précéder la bénédiction nuptiale, sauf les

exceptions à établir par la loi s'il y a lieu. » Les catholiques du Congrès avaient admis cet article afin que les formalités civiles prescrites par la loi pour le mariage ne fussent point omises. Une loi du 3 août1909 visant les mariages *in extremis* vint autoriser le prêtre à procéder sans retard à la bénédiction nuptiale lorsque le danger de mort où se trouve une des personnes unies ne permet pas d'attendre la célébration du mariage civil.

L'article 117 garantit les « traitements et pensions des ministres des cultes », déjà reconnus par le Concordat.

Les cultes actuellement reconnus en Belgique sont le culte catholique, les cultes protestants et le culte israélite. Mais les minorités non catholiques ont peu d'importance.

Les fabriques d'église veillent à l'entretien et à la conservation des temples, administrent les fonds affectés à l'exercice des cultes, règlent les dépenses et assurent les moyens d'y pourvoir. Elles sont régies par le décret du 30 décembre 1809, complété par la loi du 4 mars 1870. Les curés en sont membres de droit.

2. *Le clerge catholique.* — La population de la Belgique s'élevait, au 31 décembre 1920, à 7 465 782 habitants.

L'archidiocèse de Malines comprend les provinces civiles, très populeuses, d'Anvers et de Brabant (52 doyennés, 62 cures, 710 succursales et 11 chapelles); le diocèse de Bruges coïncide avec la Flandre occidentale (15 doyennés, 36 cures, 270 succursales et 3 chapelles); le diocèse de Gand, avec la Flandre orientale (31 doyennés, 38 cures, 329 succursales et 3 chapelles); le diocèse de Liége comprend les provinces de Liége et de Limbourg (40 doyennés, 44 cures, 542 succursales, 34 chapelles); le diocèse de Namur, les provinces de Namur et de Luxembourg (36 doyennés, 37 cures, et 689 succursales); enfin le diocèse de Tournai a les frontières de la province de Hainaut (35 doyennés, 36 cures, 496 succursales et 21 chapelles). Le territoire d'Eupen-Malmédy (60 213 habitants) vient d'être rattaché à l'évêché de Liége.

Le personnel rétribué pour le culte catholique était, en 1919, de 5 988, dont 252 curés, 3 119 desservants et 2 260 vicaires.

3. *Les associations religieuses.* — Le droit de s'associer ne peut être soumis à aucune mesure préventive (art. 20 de la Constitution). Les corporations religieuses ont largement profité de cette liberté; bien plus, à diverses reprises, des congréganistes étrangers, en dernier lieu des Français et des Portugais, se fixèrent en Belgique.

Le chiffre total des maisons religieuses était de 1 763, en 1920-1921, et celui des religieux de 54 511 (9 878 hommes et 44 653 femmes). En 1910, il se montait à 58 351. La diminution provient de la rentrée dans leur patrie, depuis la guerre, de beaucoup de congréganistes étrangers. 628 religieux et 6 340 religieuses se vouent exclusivement aux services hospitaliers; 2 825 religieux et 18 182 religieuses se consacrent au seul enseignement.

Ces communautés religieuses en très grand nombre, comme d'ailleurs beaucoup d'œuvres catholiques, se sont constituées en associations sans but lucratif, grâce à une loi du 27 juin 1921. Les droits de mutation très élevés perçus autrefois, quand les biens d'une communauté inscrits au nom de particuliers changeaient de main, sont remplacés par une taxe annuelle de dix centimes par cent francs sur la masse des biens possédés en Belgique. La personnification est acquise à l'association, à compter du jour où ses statuts, tenant compte des conditions déterminées par la loi, et, de plus, les noms, prénoms, professions, domiciles de ses administrateurs désignés en conformité des statuts, sont publiés aux annexes du *Moniteur*, ou journal officiel.

4. *L'enseignement catholique.* — « L'enseignement est libre; toute mesure préventive est interdite; la répression des délits n'est réglée que par la loi. L'instruction publique donnée aux frais de l'État est également réglée par la loi » (art. 17 de la Constitution).

a) *Enseignement supérieur.* — Laissant de côté les établissements comme les facultés de philosophie et lettres de l'institut Saint-Louis à Bruxelles (clergé séculier) et les facultés de philosophie, de lettres et de sciences du collège Notre-Dame de la Paix, à Namur (jésuites), nous ne parlerons ici que de l'*Université catholique* ouverte par les évêques en 1834, d'abord à Malines, et transférée l'année suivante à *Louvain*. C'est l'héritière de l'ancienne *Alma Mater* brabançonne. Elle ne subit aucun contrôle de l'État et vit presque uniquement de la charité des catholiques. Université complète, on y distingue les facultés de théologie, de droit, de médecine, de philosophie et lettres et de sciences, et, de plus, un Institut supérieur de philosophie, une École des sciences politiques et sociales, une École commerciale, consulaire et coloniale, des « Écoles spéciales » pour le formation des ingénieurs, une École d'agriculture et une École de brasserie. Bien qu'elle admette des étudiantes, l'Université patronne une école supérieure de jeunes filles, établie à Bruxelles, qui a pour but de compléter la culture des jeunes filles ayant achevé leurs cours moyens.

Pour les grades appelés légaux, les diplômes délivrés par l'Université ont la même valeur devant la loi belge que ceux des universités d'État.

Le recteur magnifique et les professeurs de l'Université sont nommés par les évêques. Le corps professoral se compose actuellement d'environ 140 professeurs et chargés de cours. Le nombre des étudiants et étudiantes a atteint en 1923-1924 le chiffre de 3 322. C'est l'université la plus nombreuse de la Belgique. Cependant bien des jeunes gens catholiques fréquentent les cours des universités de l'État (Gand et Liége) et même ceux de l'Université libre (libérale) de Bruxelles.

b) *Enseignement moyen.* — A côté des établissements de l'État et des communes se dressent les établissements libres. Ceux-ci ne sont pas subventionnés par l'État et ne subissent aucun contrôle de sa part. Cependant, pour obtenir l'homologation des certificats de fin d'études qui donnent entrée aux universités, ils se conforment aux exigences du programme minimum fixé par la loi. On se rendra compte de la force de l'enseignement catholique par ces seuls chiffres : tandis que les 31 établissements officiels d'enseignement moyen du degré supérieur dont les 24 athénées royaux) fournissent l'instruction à 9 000 élèves, il y en a 31 665 dans les collèges libres (clergé séculier, jésuites, etc.).

c) *Enseignement primaire.* — L'instruction primaire est obligatoire pour les enfants de six á quatorze ans. La loi distingue trois sortes d'établissements *publics :* écoles communales, écoles libres adoptées par la commune et écoles adoptables, ou remplissant les conditions de l'adoption sans être adoptées en fait. L'*enseignement de la religion et de la morale* est inscrit obligatoirement au programme des écoles communales et adoptées; il reste facultatif dans les écoles adoptables. Les enfants dont les parents en font la demande sont dispensés de suivre le cours de religion. Dans le cas où un seul enfant est dispensé, les autres cours doivent prendre un caractère de neutralité. Plus encore que l'enseignement moyen, les catholiques ont eu à cœur de développer leur enseignement primaire *libre*, surtout à la suite de la loi de 1879 dont il a été question plus haut. Les congrégations religieuses, comme les

Frères des Écoles chrétiennes, y déploient un dévouement inlassable. Depuis la guerre, de grands progrès ont été réalisés au point de vue de l'octroi de subsides aux écoles libres. Les socialistes se montrent, sous ce rapport, beaucoup plus accommodants que les libéraux. Mais, en fait, les écoles libres se trouvent encore trop souvent sur un pied d'inégalité par rapport aux écoles communales et les catholiques se plaignent de devoir trop souvent payer deux enseignements.

Dans l'*enseignement professionnel et commercial* (écoles de Saint-Luc, écoles ménagères, etc.), les écoles sont presque toutes communales ou libres.

5. *Les œuvres sociales.* — Nous ne choisirons parmi les œuvres innombrables de la Belgique que la catégorie la plus intéressante, celle des œuvres sociales. La Belgique doit en partie leur remarquable développement à la prévoyance et à l'énergie de ses évêques. Ceux-ci se sont entourés d'un certain nombre de directeurs diocésains ou régionaux d'œuvres sociales, qui disposent chacun d'un secrétariat ou bureau de documentation et de propagande.

Dans toutes les paroisses urbaines de quelque importance, des cercles d'études, d'agrément ou de sport, des écoles professionnelles ou ménagères, des syndicats, des mutualités, des coopératives, des bureaux de consultation complètent l'œuvre éducative des écoles primaires et des patronages. Cette activité sociale du clergé a donné les résultats les plus heureux, dans les régions flamandes surtout.

Dans les paroisses rurales, les curés ont pris l'initiative de la création de syndicats agricoles, de caisses de crédit, de sociétés d'assurances pour les bâtiments, le bétail, les récoltes.

Cette belle efflorescence d'œuvres a été grandement favorisée par la politique sagement progressiste d'une série d'hommes d'État catholiques, disciples et continuateurs d'Auguste Beernaert. Ils ont doté le pays, à partir de 1886, d'une législation sociale de plus en plus complète et perfectionnée, inspirée par le souci de protéger les faibles, sans étouffer les initiatives utiles, de développer les associations libres de travailleurs industriels ou agricoles plutôt que les institutions bureaucratiques.

Indiquons ici les principaux organismes centraux qui groupent les différentes œuvres et assument une triple mission de coordination, de documentation et de propagation.

La puissante Ligue des paysans (Boerenbond), dont le bureau central est à Louvain, unit environ onze cents sociétés paroissiales d'agriculteurs avec près de cent mille membres et cinq cents cercles de fermières avec quarante-six mille membres. Cette ligue s'occupe avant tout de l'éducation religieuse et morale de ses affiliés et du développement technique de l'enseignement agricole; mais ses services techniques, ses comptoirs d'achat et de vente, ses sociétés d'assurances déploient une très grande activité. Sa banque agricole disposait, fin 1923, de plus de cinq cent millions de francs déposés par des membres de la ligue. Des organismes analogues moins puissants existent pour la partie wallonne.

La Confédération des syndicats ouvriers chrétiens, qui s'occupe spécialement des intérêts économiques de ses membres, groupe dans une vingtaine de centrales ou fédérations professionnelles près de deux cent mille ouvriers. (Mais les socialistes en ont plus de six cent mille.) Ces ouvriers sont également affiliés à des fédérations régionales interprofessionnelles. Tous ces groupements fédéraux disposent de nombreux propagandistes permanents rétribués. Ils sont puissamment aidés par le Secrétariat général des œuvres sociales établi à Bruxelles. Ce dernier a pareillement organisé depuis 1919 la Ligue des travailleurs qui s'occupe des intérêts moraux, intellectuels et politiques des ouvriers.

Des écoles supérieures pour la formation des dirigeants ouvriers pour les œuvres sociales ont été fondées récemment à Louvain (hommes) et à Bruxelles (femmes). A Bruxelles aussi se trouve le centre des groupements de la Jeunesse ouvrière.

On trouve une coopérative de consommation (boulangerie, etc.) dans presque toutes les agglomérations industrielles. Ces coopératives ont un rôle très important dans le mouvement social belge.

L'Alliance nationale des fédérations mutualistes chrétiennes (sociétés d'assurance-maladie et sociétés de retraite) compte environ 75 000 membres.

L'Association des classes moyennes (secrétariat général à Bruxelles) réunit plus de onze mille petits commerçants, petits patrons, voyageurs de commerce, etc.

L'Union d'action sociale chrétienne, de création récente, s'efforce de grouper les chefs d'industrie et les travailleurs intellectuels.

Tous ces groupements puissants, créés d'après les conseils, avec l'appui et sous le contrôle des évêques, ont grandement contribué et contribuent à maintenir l'esprit chrétien dans une grande partie du peuple belge tout en garantissant le bien-être de leurs membres.

6. *Le parti catholique.* — Les catholiques forment un des trois grands partis politiques de la Belgique. Au premier point de leur programme figurent le maintien et, au besoin, la défense des libertés religieuses.

Aux élections de 1921 pour le renouvellement de la Chambre des Représentants (suffrage universel pur et simple des hommes, à vingt et un ans), les catholiques ont obtenu 775 388 suffrages, les libéraux 349 921 et les socialistes 673 800. Il y a actuellement, sur 186 députés, 80 catholiques, 33 libéraux et 68 socialistes.

Quatre grands groupements catholiques sont appelés, d'après leur importance relative dans les divers arrondissements, à choisir les candidats pour les élections : la Ligue nationale des travailleurs catholiques (ancienne Ligue démocratique); le Boerenbond et les Ligues agricoles wallonnes, mentionnées plus haut; la Fédération nationale des classes moyennes; enfin la Fédération des Associations catholiques (bourgeois).

7. *La Presse catholique.* — Le régime de la Presse en Belgique est incontestablement un des plus libéraux du monde. La censure ne peut être rétablie. On ne peut exiger de cautionnement des écrivains, éditeurs ou imprimeurs. Si l'auteur est connu et domicilié en Belgique, l'éditeur, l'imprimeur ou le distributeur ne peuvent être poursuivis (art. 18 de la Const. belge).

L'immense majorité de la presse « politique » se rattache aux trois grands partis constitutionnels. Les catholiques ne mirent pas à se servir de la liberté de la presse la même rapidité, la même énergie, le même esprit de suite que, par exemple, pour la liberté d'enseignement; ils ne mesurèrent pas toujours à son exacte valeur l'action qu'un journal peut exercer sur l'opinion; ils se montrèrent parcimonieux dans l'assistance financière accordée à leur presse. Mais les ravages des « mauvais journaux » leur ont enfin ouvert les yeux. On peut dire que la presse de province est, dans l'ensemble, fortement organisée. A Bruxelles, pour ne citer que cette ville, il existe autant de grands organes catholiques que de journaux libéraux. Malheureusement, *Le Peuple*, socialiste, est le plus répandu dans tout le pays parmi la classe ouvrière.

En même temps des laïques ou des prêtres zélés ont multiplié les cercles de propagande, dont l'objectif est d'assurer à la presse catholique une large diffusion (le cercle Saint-Paul par exemple).

Signalons l'existence d'une *Revue catholique des idées et des faits*, qui paraît tous les huit jours depuis quatre ans.

8. *Organisation de la jeunesse catholique.* — Il a fallu attendre jusqu'en 1918 une organisation un peu complète de la jeunesse catholique. Actuellement l'Association catholique de la Jeunesse belge groupe les jeunes catholiques de tous les milieux et les Cercles d'études ont une place à part dans cette association.

Faire participer les jeunes catholiques à l'œuvre de l'Église, donner au clergé des collaborateurs, former des chrétiens apôtres; tel est l'objectif de l'A. C. J. B. et des C. E. La politique est reléguée au second plan. L'A. C. J. B. groupe la masse; les C. E. s'appliquent à la formation d'élites. Les cercles d'études se sont multipliés dans les villes et dans les campagnes. Bien que le rendement soit très variable, les jeunes gens s'habituent dans ces groupements à discuter les sujets graves; surtout ils enracinent leurs convictions chrétiennes.

La vitalité de l'A. C. J. B. se manifeste dans des congrès périodiques et dans la publication d'une feuille hebdomadaire : *L'Effort*, qui tire maintenant à 6 000 exemplaires. Le *Blé qui lève* s'adresse aux plus jeunes, aux « avant-gardes » de l'A. C. J. B.

9. *Missions.* — A la fin de 1922, on comptait 2 686 missionnaires belges (1 191 prêtres, 311 frères et 1 184 religieuses).

On a inauguré à Louvain, en 1923, les semaines de missiologie et, dans ces derniers temps, plusieurs expositions de missions eurent lieu : celle de Bruxelles (février 1924) a mis vivement sous les yeux du public l'activité des apôtres belges. Les champs d'apostolat où ils travaillent davantage sont les Indes et surtout le Congo belge. Dans ce dernier pays, il n'y a pas moins de 252 prêtres ou frères et de 288 religieuses belges. Les prêtres appartiennent à 15 ordres ou congrégations différentes. Le chiffre des chrétiens se montait, en juillet 1921, à 376 980 et celui des catéchumènes à 299 074.

Une congrégation d'origine belge, celle du Cœur immaculé de Marie ou de Scheut (près de Bruxelles), possède des missions florissantes en Mongolie, dans les Philippines et au Congo belge.

Les plus grands missionnaires belges du XIX^e^ siècle ont été Mgr Zeghers, évêque de Vancouver, apôtre de l'Alaska, assassiné en 1877; le P. Damien († 1889), qui, en soignant les lépreux de l'île Molokaï, contracta cette terrible maladie et en mourut; le P. Lievens, S. J. († 1892), apôtre du Chota-Nagpore (Indes anglaises); surtout le Père De Smet, missionnaire aux Montagnes-Rocheuses de 1840 à 1873, et dont Godefroid Kurth a dit que la Belgique du XIX^e^ siècle n'avait pas produit de plus grand homme.

10. *Sciences sacrées.* — Nous nous bornerons à signaler ici les principaux centres de publications dans le domaine des sciences sacrées.

a) L'Université catholique de Louvain. — Elle publie comme revues les *Ephemerides theologicæ lovanienses* (dogme, morale, droit canon) et la *Revue d'histoire ecclésiastique*, fondée par le chanoine Cauchie et universellement réputée; comme collections : les *Dissertationes ad gradum magistri in facultate theologica, consequendum conscriptæ* (travaux de MM. Lebon, De Meyer, Tobac, etc.), le *Spicilegium sacrum lovaniense* (Études, textes et documents pour servir à l'histoire des doctrines chrétiennes jusqu'à la fin du concile de Trente; recueil dirigé par l'Université et les collèges théologiques des dominicains et des jésuites); et, en même temps que l'Université catholique de Washington et quelques savants (M. Chabot surtout), le *Corpus scriptorum christianorum orientalium.* Des revues comme le *Museon* et des collections comme le *Recueil des travaux publiés par les membres des conférences d'histoire et de philologie* font aussi une part très large aux sciences sacrées. Il est inutile de rappeler que l'Institut Saint-Thomas est un des centres principaux d'études de philosophie thomiste.

b) Clergé séculier en dehors de l'Université de Louvain. — Chaque diocèse a sa revue : les *Collationes brugenses, gandavenses, tornacenses et namurcenses*, la *Revue ecclésiastique de Liége* et la *Vie diocésaine* (Malines). Plusieurs professeurs de séminaires ont une féconde activité scientifique. Ainsi à Bruges où se publient notamment les *Commentarii brugenses in Sacram Scripturam* (Camerlynck, Van der Heeren, etc.).

c) Jésuites. — Les *bollandistes* continuent l'œuvre des *Acta sanctorum.* Le dernier volume paru (3^e^ de novembre) date de 1910. Grâce surtout au P. Ch. De Smedt († 1911) et au P. Delehaye, une revue a été fondée (*Analecta bollandiana*) et diverses publications hagiographiques des plus utiles ont été groupées sous le titre de *Subsidia hagiographica.* Le Collège philosophique et théologique de Louvain fait paraître la *Nouvelle revue théologique*, les *Periodica de re canonica et morali*, commencés par le P. Vermeersch, le *Musæum lessianum*, collection d'ouvrages ascétiques (par exemple, les *Méditations* du P. Charles), théologiques et philosophiques (*Le point de départ de la métaphysique*, du P. Maréchal) et les *Xaveriana*, brochures sur les missions. La Société scientifique, qui groupe de nombreux savants catholiques, a son secrétariat au collège des Jésuites.

d) Dominicains. — La *Revue des sciences philosophiques et théologiques*, qui se publie à Kain, est surtout française. Les dominicains belges s'occupent de nombreuses œuvres apologétiques, ainsi des *Études religieuses*, petites brochures bi-mensuelles très utiles sur le dogme, la morale, l'histoire de l'Église, etc., etc. Ils dirigent à Anvers la puissante œuvre de la *Geloofsverdediging* (défense de la foi), centre du mouvement intellectuel catholique du pays flamand, qui publie des tracts, des journaux populaires, des revues.

e) Bénédictins. — L'abbaye de Maredsous abrite plusieurs savants remarquables (par exemple, dom Berlière). Elle publie la *Revue bénédictine*, la meilleure peut-être des revues consacrées à ce grand ordre, et la *Revue liturgique et monastique.* La Collection *Pax* contient déjà un bon nombre de volumes sur l'ascèse, la mystique et l'histoire monastiques et bénédictines. A l'abbaye du Mont-César de Louvain paraissent les *Questions liturgiques et paroissiales;* à celle de Saint-André, le *Bulletin liturgique et paroissial;* à celle d'Afflighem, le *Tijdschrift voor Liturgie.*

11. *Moralité publique et pratique religieuse.* — Il faut bien avouer que la moralité publique, en baisse déjà avant la guerre, n'a cessé de décliner depuis. De 1881 à 1890, la moyenne annuelle des divorces n'était que de 4,76 pour mille. De 1891 à 1900, elle montait à 8,59. Les taux de 1913, 1920 et 1921 sont : 15,17; 29,64 et 48,98 pour mille. Le Hainaut, en grande partie ouvrier, a 92,29 pour mille, tandis que la Flandre occidentale et le Limbourg, où la religion se conserve beaucoup mieux au moins dans les campagnes, n'accusent que 6,81 et 4,93. De 1830 à 1882, le taux de la natalité se maintint sensiblement et fut de 31 à 32 pour mille habitants. La baisse, d'abord lente, se précipita à partir de 1902, pour arriver en 1913 à 22 pour mille. Elle est actuellement de 20 pour mille. A Bruxelles le taux est de 13,38 pour mille. Malheureusement la partie flamande est atteinte, elle aussi. Ainsi le Limbourg, qui était à 32,30 en 1913, est descendu à 28 en 1922. Les avortements sont fréquents : 150 000 à 200 000 par an, d'après un médecin de Bruxelles. La répartition des charges de famille s'établit comme suit: sur 100 adultes (âgés de vingt et un an accomplis), 29,1 sont célibataires; 13,5 sont mariés sans enfants; 14,6 ont 1 enfant; 13,1 ont 2 enfants; 9,2 ont 3 enfants et 20,5 ont 4 enfants ou davantage.

Il est difficile de fournir une appréciation d'ensemble sur la pratique religieuse et plus encore des statistiques. Comme dans d'autres pays, les premières années de la guerre ont amené un regain de ferveur. Il ne se maintint pas dans la suite. Cependant on constate, dans plusieurs diocèses, un léger progrès pour les deux dernières années. De nombreuses paroisses dans le pays flamand et dans le Luxembourg sont encore tout à fait chrétiennes. Citons le doyenné de Vlytingen, dans le Limbourg, qui compte 13 paroisses : tous, sauf trois ou quatre, y fréquentent les sacrements. Ailleurs, la pratique religieuse est abandonnée par la majorité de la population. Le Hainaut, avec ses régions industrielles du Borinage, du Centre, du pays de Charleroi, n'a que 300 000 communions pascales environ sur une population de 1 243 135 habitants. De grosses agglomérations du pays de Charleroi n'accusent que quelque 2 000 pratiquants sur 10 000 âmes. Les hommes surtout s'écartent de l'Église. Pour ceux-ci, la proportion des pratiquants descend parfois jusqu'à 1 %. En revanche, le spiritisme et la superstition sont très répandus. Les pèlerinages, par exemple à Saint-Hubert, jouissent d'un succès considérable et leur grande clientèle est composée de gens qui ne fréquentent pas régulièrement les sacrements.

Les vocations ecclésiastiques ont diminué depuis la guerre d'une façon vraiment redoutable : dans le seul diocèse de Tournai (Hainaut), si dans la période quinquennale 1924-1928 il n'y a aucun déchet ni accroissement, on ne comptera en ces cinq ans que 84 ordinations, soit 16,8 par an au lieu de 32,9 en 1890-1899, c'est-à-dire une diminution de 50 %. Il faut espérer que ces sombres prévisions ne se réaliseront pas.

E. DE MOREAU.

BELLARMIN, cardinal, archevêque de Capoue, l'un des principaux théologiens de la Compagnie de Jésus et le premier controversiste de son temps. — I. Notice biographique. II. Principaux ouvrages. III. Caractéristique.

I. NOTICE BIOGRAPHIQUE. — Robert-François-Romulus Bellarmin naquit à Montepulciano, en Toscane, le 4 octobre 1542. Le troisième de douze enfants — cinq garçons et sept filles, — il appartenait à une famille de petite noblesse peu fortunée, mais riche d'honneur et de vertu. Sa mère, Cinthia Cervin, sœur du pape Marcel II, était d'une piété remarquable. A dix-sept ans, après de brillantes études au collège des jésuites de Montepulciano, Robert entra dans la Compagnie de Jésus en 1559. Il étudie la philosophie au Collège romain, professe les humanités à Florence, la rhétorique à Mondovi et suit les cours de théologie à Padoue, puis à Louvain, où il prêche aux étudiants de l'Université et enseigne la théologie pendant six ans. La renommée de sa science lui fit confier, en 1576, la chaire de controverses qui venait d'être créée au Collège romain. Son cours est condensé dans les volumes des *Controverses*, son meilleur titre de gloire. Sixte-Quint le nomma théologien du cardinal Gaetani, envoyé comme légat en France, au plus fort de la guerre entre la Ligue et Henri de Navarre, 1589. Rentré à Rome, Bellarmin reprit, au Collège romain, les fonctions de Père spirituel qui lui avaient été confiées en 1588, à la fin de son cours de controverses. Il dirigea et prépara à la mort saint Louis de Gonzague. En 1592, il est nommé recteur du Collège romain et, deux ans après, provincial de Naples. Le pape Clément VIII le rappelle à Rome en 1597, se l'attache en qualité de théologien et, en 1599, le crée cardinal, malgré ses résistances. « Nous l'avons choisi, dit le pape, parce que l'Église de Dieu n'a pas son pareil pour la doctrine et qu'il est le neveu d'un excellent et très saint pontife (Marcel II). » Membre du Saint-Office et des principales congrégations, il fut mêlé aux affaires les plus importantes de l'Église, donna ses décisions en toute indépendance et réclama la réforme des abus. Il eut la joie de faire réhabiliter le fondateur des feuillants, le vénérable Jean de Labarrière. Dans la fameuse controverse sur l'efficacité de la grâce, *de Auxiliis divinæ gratiæ*, il défendit la liberté humaine avec une telle indépendance qu'il encourut la défaveur pontificale. Pour l'éloigner de Rome, Clément VIII le nomma archevêque de Capoue. Dans ce nouveau champ d'apostolat, Bellarmin déploya un zèle, une charité, un esprit surnaturel qui en firent un évêque modèle. De plus, ses dons extraordinaires, don de prophétie, don des miracles, confirmèrent sa réputation de sainteté. Aux deux conclaves de 1605, qui élurent Léon XI et Paul V, il fut au premier rang des cardinaux papables et, sans sa qualité de jésuite, il eût été vraisemblablement élevé au souverain pontificat Paul V le retint à Rome où il jouissait d'un prestige et d'une autorité incomparables. Jusqu'à la fin, il se dévoua sans réserve pour les intérêts de l'Église. Il mourut saintement, à soixante-dix-neuf ans, le 17 septembre 1621. Sa cause, violemment combattue par les gallicans et les jansénistes, a traîné trois siècles. C'est le 13 mai 1923 que Bellarmin a été proclamé bienheureux.

II. PRINCIPAUX OUVRAGES — Bellarmin a beaucoup écrit; l'ensemble de ses ouvrages, au nombre de plus de trente, forme douze volumes in-4°, dans la dernière édition française, 1870-1874. Il faut y ajouter l'*Auctarium bellarminianum*, publié en 1913 par le P. Le Bachelet, S. J., d'autres œuvres en volumes séparés ou inédites. Le bienheureux s'est distingué dans tous les domaines de la science ecclésiastique : dogme et apologétique; histoire de l'Église et droit canon; exégèse et liturgie; morale et catéchisme. Mais il est avant tout controversiste.

Les quatre volumes des *Controverses* sont son œuvre capitale. Dans une puissante synthèse, avec une maîtrise remarquable et une méthode lumineuse, il expose le dogme catholique, en démontre les preuves, met en regard les erreurs protestantes, les discute et les réfute. Cet ouvrage répondait admirablement aux besoins de l'époque. En ce temps de luttes religieuses, il était — selon l'expression si fréquente alors — un « arsenal » où toutes les armes pour l'attaque et la défense étaient rangées en bon ordre. Aussi les *Controverses* eurent-elles une vogue prodigieuse et déterminèrent-elles de nombreuses conversions. Catholiques et protestants ont rendu hommage à leur mérite exceptionnel. Armés de ce livre, les missionnaires attaquaient victorieusement l'hérésie « J'ai prêché dans le Chablais, pendant cinq ans, écrit saint François de Sales, sans autres livres que la Bible et les œuvres du grand Bellarmin. » Cent ans plus tard, Benoît XIV appelait le jésuite « le marteau des hérétiques ». Guienne reconnaît que « Bellarmin vaut à lui seul tous les docteurs catholiques » et Bayle qu' « il n'y a point d'auteur qui ait soutenu mieux que lui la cause de l'Église romaine. » De tous côtés, les protestants multiplièrent les assauts contre Bellarmin; on compte par centaines les écrivains qui ont tenté de le réfuter. En Allemagne, on fonda un collège antibellarminien, *collegium antibellarminianum*, pour former les jeunes gens à combattre les *Controverses*, et Élisabeth d'Angleterre créa, de son côté, une chaire pour les réfuter. Elle alla jusqu'à défendre sous peine de mort de les garder.

A l'occasion des conflits politico-religieux qui troublèrent les débuts du XVII^e siècle, Bellarmin publia plusieurs ouvrages dont le plus important est intitulé : *Du pouvoir du souverain pontife dans les choses temporelles, contre Guillaume Barclay*, 1610. A l'encontre des doctrines gallicanes, l'auteur démontre

vigoureusement la thèse du pouvoir indirect et apporte les témoignages des conciles, des papes et d'illustres théologiens de tous les pays. Le livre eut la gloire d'être condamné par le Parlement de Paris, 26 novembre 1610.

Il faut signaler son petit et son grand *Catéchisme*, 1597, son *Commentaire des psaumes*, 1601, et ses petits traités ascétiques, 1615-1620. Chef-d'œuvre du manuel populaire, le catéchisme de Bellarmin fut imposé par Clément VIII aux États de l'Église; Urbain VIII en recommanda l'usage dans les missions d'Orient; de plus, Clément VIII et plus tard. Benoît XIV exprimèrent le désir qu'il fût adopté dans tout l'univers catholique. Il a été traduit en plus de soixante langues. Enfin, dans le projet d'un catéchisme universel, au concile du Vatican, le petit catéchisme de Bellarmin fut proposé comme modèle. Le *Commentaire des Psaumes*, fruit des méditations du bienheureux, respire un parfum de piété et une onction qui s'allient avec une pénétrante intelligence du texte. Vers la fin de sa vie, Bellarmin écrivit des notes spirituelles qui ont formé cinq petits traités ascétiques : *Montée de l'âme vers Dieu par l'échelle des créatures*, *L'éternelle félicité*, *Le gémissement de la colombe*, *Les sept paroles de Notre-Seigneur en croix*, *L'art de bien mourir*. Dans ces opuscules se révèle l'homme de foi et d'oraison, vivant en plein surnaturel, intimement uni à Notre-Seigneur et tout pénétré des sentiments de son Cœur divin. Leur lecture, qui faisait les délices de saint François de Sales, continue à être l'aliment des âmes pieuses.

III. Caractéristique. — Le rôle qu'a joué Bellarmin dans les luttes religieuses du XVI^e^ siècle montre qu'il y fut le plus ferme soutien de la religion catholique. Le protestantisme avait rompu l'unité de l'Église, il niait ses dogmes, l'accusait d'infidélité à la révélation primitive, se réclamait des Pères et des docteurs. Pour le combattre, il fallait faire la critique des textes et l'histoire des dogmes, apporter des documents, des faits précis, suivre pas à pas la tradition et, pour cela, posséder l'immense littérature religieuse des quinze premiers siècles, connaître à fond les écrits des Pères, des grands théologiens, la Sainte Écriture et aussi les doctrines hérétiques. Plusieurs, avant Bellarmin, quelques-uns dans des traités remarquables, avaient tenté de réfuter les nouveaux hérétiques; mais cette réfutation était incomplète, confuse, de valeur inégale, diverse de méthode. C'est Bellarmin qui a édifié une véritable *Somme* de théologie positive dont l'importance, au XVI^e^ siècle, a pu être comparée à celle que la *Somme* de saint Thomas avait eue au XIII^e^.

Par ses *Controverses*, Bellarmin a fait école et tous ceux qui sont venus après lui ont marché sur ses traces, empruntant sa méthode et ses arguments. La théologie polémique se présente sous deux faces, selon qu'on l'étudie avant ou après Bellarmin. Ranke l'a fort justement appelé « le plus grand controversiste de l'Église catholique ». *Histoire de la papauté*, t. II, p. 108.

Toujours sur la brèche pour la défense de la foi, Bellarmin a été notamment le grand champion du siège romain et de ses prérogatives : infaillibilité du pape, sa supériorité par rapport au corps entier de l'épiscopat, son pouvoir coercitif, sa puissance indirecte sur le temporel, dans la mesure où l'exige le salut des âmes. La vigueur et l'éclat avec lesquels il a défendu le pouvoir indirect ont fait attacher son nom à cette doctrine, bien qu'elle fût enseignée et admise avant lui.

Par ses ouvrages, qui lui avaient valu une réputation universelle, par son prestige personnel, il exerça une influence considérable. Conseiller très écouté, son avis faisait autorité dans les congrégations. Sa vie était un exemple. Au registre des consistoires, l'annonce de sa mort est suivie de cet éloge : « C'était un homme très remarquable, théologien éminent, intrépide défenseur de la foi catholique, marteau des hérétiques, aussi pieux, prudent, humble que très charitable pour les pauvres. »

Le rayonnement de ses vertus le faisait vénérer comme un saint. En le voyant passer dans les rues de Rome ou dans les défilés des fonctions pontificales, le peuple le montrait du doigt en disant : « Voilà le saint, *ecco il santo!* » Dieu a daigné confirmer sa sainteté par des miracles. Ainsi que l'a proclamé Pie XI, en le plaçant sur les autels : « Bellarmin brille au ciel de l'Église comme une étoile de première grandeur. »

Biographies principales : Fuligatti, *Vita del cardinali Bellarmino della Compagnia di Giesù*, traduction française par Pierre Morin, Paris, 1625; D. Bartoli, *Della vita de Roberto cardinale Bellarmino*, Roma, 1678, etc.; N. Frizon, *La vie du cardinal Bellarmin*, Nancy, 1709, etc.; J.-B. Couderc, *Le vénérable cardinal Bellarmin*, Paris, 1893; Le Bachelet, art. dans le *Dictionnaire de théologie catholique*, t. II, col. 560-599; J. Thermes, *Le bienheureux Robert Bellarmin*, collection *Les saints*, Paris, 1923.

Joseph Thermes.

BELLECHOSE. — Le peintre Henri Bellechose, dont on peut suivre les traces de 1415 à 1440, est originaire du Brabant. Il travailla pour la cour de Bourgogne et fut nommé *peintre et valet de chambre de Monseigneur Jean sans Peur*, le 13 mai 1415.

Il eut des commandes pour la Chartreuse de Champmol près de Dijon; pour la chapelle du château de Saulx, un retable avec les donateurs Jean sans Peur et Philippe le Bon accompagnés de leurs saints patrons. Ces œuvres ne nous sont malheureusement pas parvenues: mais nous possédons au musée du Louvre un tableau très remarquable représentant l'*Histoire de saint Denis*, commencé par Jean Malouël dont il semble que la part ait été prépondérante et terminé dès 1415 par Henri Bellechose. Nous y voyons deux épisodes : l'évêque dans sa prison, recevant de Jésus-Christ lui-même la dernière communion, est à gauche; au milieu, le Christ crucifié et Dieu le Père; à droite, le martyre de saint Denis et de ses compagnons saint Rustique et saint Éleuthère dont les têtes gisent, déjà séparées des corps, tandis que l'apôtre agenouillé attend le coup fatal. Derrière cette scène sanglante sont placés des spectateurs.

L'expression des personnages est d'une grande délicatesse, surtout dans la figure touchante du saint, qui, les mains liées, attend son martyre.

Les couleurs sont celles des miniatures exécutées à Paris à la même époque et des bleus clairs et purs se détachent sur un fond d'or.

Très remarquable est la recherche de réalisme : l'artiste essaie d'introduire des portraits dans sa composition : les figures du bourreau et celles des assistants sont en ce sens une nouveauté dans l'art français à cette époque

Le musée du Louvre possède encore d'Henri Bellechose, mais sans la collaboration précieuse de Malouël. le tableau de la *Vie de saint Georges*, où l'on relève de nombreuses analogies avec le précédent malgré une infériorité très nette et une certaine gaucherie d'exécution.

Il provient, comme la *Vie de saint Denis*, de la Chartreuse de Champmol.

En dehors des ouvrages de la grande peinture, nous savons que Bellechose fut occupé à décorer des étendards, des bannières, et à dorer des statues et des retables, comme le firent la plupart des peintres de son temps.

Il fut le dernier à porter le titre de peintre et valet

de chambre de Monseigneur le duc et avec lui mourut la peinture bourguignonne.

Bien qu'il ait eu quelques élèves, dont on connaît les noms, et que les commandes lui aient été continuées jusqu'à la fin de sa vie, il mourut dans une extrême pauvreté vers 1440. L'art puissant et nouveau des Van Eyck avait détrôné le sien.

Carletta DUBAC.

BELSUNCE Henri François Xavier, fils d'Armand de Belsunce, marquis de Castelmoron, et d'Anne de Lausun, naquit le 4 décembre 1671 au château de la Force en Périgord, fut élève des jésuites au Collège de Clermont à Paris, entra dans leur Compagnie et la quitta en 1699 pour devenir vicaire général d'Agen. La même année, il était nommé évêque de Marseille, siège qu'il occupera pendant cinquante ans. Son épiscopat fut marqué par le fléau de la peste en 1720-1721, et, pendant que les notables de la cité prenaient la fuite, l'évêque avec quelques amis héroïques demeura dans Marseille au service des pestiférés. Son zèle et sa charité remplirent d'admiration le monde entier. Millevoye et Pope en ont fait l'éloge. En 1723, Belsunce refusa l'évêché de Laon (duché-pairie); en 1729, il refusait également l'archevêché de Bordeaux, ne voulant pas abandonner une église que lui avait rendue si chère le sacrifice de sa vie et de ses biens. Sur la fin de ses jours, il combattit le jansénisme avec une ardeur que Gazier, l'historien de cette secte, qualifie de fanatique. Presque toutes ses instructions pastorales sont dirigées contre le jansénisme et les appelants de la bulle *Unigenitus*. Il mourut le 4 juin 1755.

Sous le titre : *Œuvres de Belsunce*, Metz, 1822, Jauffret a publié : *Antiquité de l'église de Marseille et la succession de ses évêques;* la *Vie de Suzanne de Foix;* les *Instructions pastorales;* le *Combat chrétien*, traduit de saint Augustin; l'*Art de bien mourir*, traduit de Bellarmin.

J. BAUDOT.

BÉNÉDICTINS. — I. Le fondateur. II. Le législateur. III. La règle. IV. La diffusion et les destinées de la règle. V. La confédération bénédictine. VI. Les bénédictins indépendants. VII. Les bénédictines. VIII. Les oblats de saint Benoît. IX. L'esprit bénédictin.

I. LE FONDATEUR. — L'ordre bénédictin naquit, au début du VI^e^ siècle, d'une condensation très sage des institutions monastiques des âges précédents. Il porte le nom de son fondateur : Benedict ou Benoît, originaire de Nursie en Campanie (480-543).

« Issu d'une noble famille, raconte le premier biographe, saint Grégoire le Grand (*Dialogues*, l. I, c. I), il fut envoyé à Rome pour y faire ses études. Mais en même temps il se rendit compte de la facilité avec laquelle les étudiants se laissaient entraîner au vice; et à peine eut-il pris contact avec le monde qu'il résolut de l'abandonner. » Il se retira en effet à Sublacum (Subiaco), espèce de désert situé dans les Apennins, au delà de l'antique Tibur, à quarante milles de Rome environ, vers la haute vallée de l'Anio. Dans cette région sauvage il repéra une grotte dont l'isolement lui plut. Il y fixa sa résidence : c'est là le *Sacro Speco* d'aujourd'hui, lieu de pèlerinage où l'on se rend de tous les pays de la chrétienté.

Son programme de vie tenait en deux mots. Il n'aspirait plus désormais qu' « à vivre avec soi sous le regard de Dieu » à la manière de Jean-Baptiste et des Pères du désert, vêtu comme eux de peaux de bêtes, et, comme eux, vivant de presque rien.

Puissance du rayonnement : sa sainteté lui attire la visite des moines voisins qui le réclament pour supérieur, quitte à le trouver ensuite trop parfait et à tenter de l'empoisonner; elle intrigue aussi de pauvres bergers qui postulent de vivre sous sa houlette. Pour les douze premiers disciples qui lui sont fidèles, il lui faut bientôt édifier dans la vallée un abri modeste. En moins de vingt ans, il en aura cent soixante dont la population sera répartie par douzaines entre treize monastères voisins. De nobles romains lui confieront l'éducation de leurs fils, et, parmi ces derniers, le jeune Placide, qui fera connaître le monachisme bénédictin à l'Italie, et Maur, qui l'acclimatera en France.

En butte aux persécutions et aux calomnies d'un certain prêtre Florentius qui se livra, lui aussi, à des tentatives d'empoisonnement sur la personne du fondateur, Benoît jugea opportun de battre en retraite: il quitta Subiaco pour le Mont-Cassin (529). Le Mont-Cassin était un pic qui dominait la cité de Castrum Cassinum. Il s'y établit à mi-côte, parmi un amas de rochers cyclopéens, en un site grandiose d'où la vue dominait un panorama de féerie sur la plaine opulente de la Campanie. Ses plus proches voisins composaient un clan de paysans idolâtres encore adonnés au culte suranné du dieu-soleil. Le démon y trouvait son compte. A peine installé, Benoît résolut de gagner à l'évangile ces pauvres gens. Délibérément il mit en morceaux la statue grossière du dieu Apollon Pitosyrus, livra aux flammes les bois sacrés avoisinants, et prêcha la bonne nouvelle : on doit le croire, ce ne fut pas sans résistances ni représailles de la part du Maudit. En termes clairs, Grégoire le Grand le laisse entendre lorsqu'il mentionne sur un ton où perce sa compassion filiale : « En changeant de lieu, le saint homme ne changea pas d'ennemi et ses luttes furent d'autant plus redoutables qu'il eut cette fois pour antagoniste le maître du mal en personne. » *Dial.*, l. II, c. VIII.

II. LE LÉGISLATEUR. — L'ascète, le bâtisseur, l'apôtre du Christ n'absorbaient pas en Benoît toute l'activité. C'est au Mont-Cassin qu'il rédigea, vers 540, la règle fameuse qui, à son insu, allait faire de lui le patriarche de tous les moines d'Occident.

Il est merveilleusement préparé à cette élaboration. Il a soixante ans d'âge dont quarante-cinq de vie monastique et quarante de gouvernement. Il s'est accordé le loisir de prendre connaissance de tous les écrits monastiques d'Orient. Il a étudié, dans les manuscrits qui en consignent le détail, les observances des moines d'Occident. S'il faut en croire les déclarations de plusieurs saints et de plusieurs conciles, une assistance particulière du Saint-Esprit lui est, au surplus, assurée. Ainsi pourvu, il se met à la rédaction législative qu'il a longuement méditée.

En quoi innovait-elle ? En ce qu'elle constituait un code de lois qui n'existait pas encore et dont la pénurie se faisait sentir.

Avant Benoît, la régularité d'un monastère tenait à peu près exclusivement à l'influence du supérieur. Parfois l'une et l'autre n'étaient pas de mince envergure : que l'on songe ici à Saint-Honorat de Lérins, pépinière d'évêques, à Saint-Martin de Marmoutiers, *monasterium majus*, à Jean Cassien et au monastère de Saint-Victor près de Marseille. Parfois aussi, il faut bien le reconnaître, la communauté n'était pas si bien pourvue: et alors, ni les us et coutumes en honneur dans les monastères fervents, ni les maximes générales de Cassien, ni les directives sans précision de la grande ou de la petite règle de saint Basile ne suffisaient à remédier à la carence morale de l'abbé.

Désormais, grâce à saint Benoît, de toute évidence, la règle sera réellement le vrai soutien de la vie religieuse. Avec une fermeté tempérée de discrétion, tout en les enrôlant dans une confédération spirituelle encore inédite, elle pénétrera les moines de la plus pure moelle des conseils évangéliques, de ce que Bossuet n'a pas craint de définir : « un précis du chris-

tianisme, un docte et mystérieux abrégé de toute la doctrine de l'Évangile, en même temps que de toutes les institutions des saints Pères, de tous les conseils de perfection, » et dont il signalait, en un raccourci singulièrement expressif, l'équilibre et la mesure : « là paraissent avec éminence la prudence et la simplicité, l'humilité et le courage, la sincérité et la douceur, la liberté et la dépendance. Là, la correction a toute sa fermeté, la condescendance tout son attrait, le commandement sa vigueur et la sujétion son repos, le silence sa gravité et la parole sa grâce, la force son exercice et la faiblesse son soutien. » *Panégyrique de saint Benoît.*

III. La règle. — Après un prologue où il exhorte paternellement à s'enrôler au service du vrai roi Jésus-Christ, le patriarche déclare les motifs qui l'ont incité à faire œuvre de législateur.

Quel est son but ? L'*école de guerre* qu'il ouvre n'est accessible qu'aux cénobites, c'est-à-dire aux moines vivant en communauté, soumis d'avance à l'uniformité de l'existence, dociles aux inspirations d'un même supérieur. Il se refuse à recevoir les anachorètes vivant isolément, encore moins les sarabaïtes ou remoboth vivant à deux ou trois sans chef et sans discipline, les gyrovagues ou vagabonds, vrais cheminaux des monastères, stationnant deux ou trois jours à chaque étape et ne se fixant jamais nulle part.

Quant au disciple de saint Benoît, il lui faudra se plier coûte que coûte à la constitution édictée dans la série des chapitres qui suivent.

A la tête du gouvernement, il y aura l'abbé, lieutenant du Christ au spirituel, monarque absolu au temporel, assisté d'un conseil d'anciens. C. II et III. Sous sa direction, les moines seront l'objet d'une formation soignée ou l'ascèse et la liturgie interviendront à tour de rôle.

La formation ascétique comprend, suivant le saint patriarche, les instruments des bonnes œuvres, et, par-dessus tout, l'obéissance, le silence, l'humilité. Mais c'est grâce à la formation liturgique que l'on saura le nombre des psaumes à réciter à matines, la célébration des vigiles des dimanches et jours de fêtes, les rubriques qui doivent présider à la psalmodie de l'office, l'œuvre des œuvres, l'*opus Dei*. C. III-XX.

Puis viennent successivement la série des sanctions à appliquer aux délinquants : excommuniés, récidivistes, déserteurs, enfants indociles, c. XX-XXX, et enfin une énumération des mesures à prendre pour assurer l'administration proprement dite du monastère. Elles concernent tour à tour : l'usage des biens, de l'outillage commun, du mobilier de la communauté, c. XXXI-XXXIV ; l'entretien de la vie matérielle, alimentation et remèdes compris, c. XXXV-XLII ; une précision du code pénal contre les retardataires et les insoumis, c. XLIII-XLVI ; un emploi de temps où il est question de l'office liturgique, du travail manuel, des déplacements, c. XLVII-LII ; les lois qui doivent présider à la réception des hôtes et aux relations extérieures, c. LIII-LVII ; l'accueil à réserver aux postulants : fils de seigneurs ou de manants, prêtres, moines venant d'une autre abbaye, c. LVII-LXII ; la préséance basée sur la date d'entrée dans le monastère et la hiérarchie des charges ou emplois, c. LXIII-LXXI ; c'est enfin le portrait du moine parfait, c. LXXII, puis, en guise d'épilogue, une appréciation de l'œuvre terminée, et la déclaration que la pratique de la justice n'est pas toute contenue dans ladite règle. C. LXXIII.

IV. La diffusion et les destinées de la règle. — En dépit de sa perfection, la règle de saint Benoît ne fut pas adoptée instantanément et unanimement, suivant la connaissance qu'ils en eurent, par les moines d'Occident. Toutefois, dès 817, le synode monastique d'Aix-la-Chapelle la mentionne comme admise par la plupart des monastères. Que s'était-il donc passé depuis la mort du législateur (543) sur un parcours de trois siècles ?

Tout d'abord l'Italie, le pays d'origine, ne fait pas mine de s'enthousiasmer d'emblée pour elle. Pour lui gagner en masse des adhérents, il y faudra le zèle dévorant de Grégoire le Grand, moine romain avant de monter sur le siège pontifical (590).

Chez les Anglo-Saxons de la Grande-Bretagne, où le même pape députe pour l'évangélisation des insulaires quarante moines sous la conduite d'Augustin qui deviendra le premier évêque de Cantorbéry (596), la fondation bénédictine ne prit pas rapidement racine. En sens inverse, le moine irlandais Colomban donne l'impression d'un plus farouche constructeur. Dès qu'il aborde le continent, il pousse droit devant lui jusqu'en Italie, préoccupé d'implanter ses disciples en de nombreux relais : établissements à la vérité trop hâtifs qui céderont bientôt devant l'invasion d'allure plus discrète de Benoît.

Par contre, en Gaule, en Germanie, en pays slaves, en Frise, au gré des conquêtes que les missionnaires opèrent sur la barbarie, le monachisme bénédictin poursuit sa marche en avant. A l'instar de tous les fondateurs d'ordres religieux, saint Benoît, ne l'oublions pas, s'explique d'abord par le rôle qui lui incombe à telle époque déterminée. La part que lui a faite la Providence n'est pas de minime importance : il s'agira pour lui d'adapter au monde barbare l'œuvre civilisatrice que l'Église catholique prend à son compte.

Centre de défrichement et d'exploitation agricole, le monastère nouvellement installé en pays barbare deviendra surtout centre d'évangélisation, de mission à l'étranger. A des tribus passionnées de guerre et de migrations il inculquera ses leçons de travail persévérant et de stabilité patiente ; à leurs instincts de brutalité, de pillage et de sauvagerie, il imposera ses leçons toujours fécondes de désintéressement, de tempérance, de charité, autant que ses prédications retentissantes. Le progrès de la civilisation chrétienne et celui de l'expansion bénédictine ont donc, à quelques exceptions près, une commune mesure, et, dès le IX^e siècle, l'on peut dire que les monastères où l'on observe la règle de saint Benoît abondent en Europe. Ce n'est pas sans vicissitudes qu'ils s'y propagent.

Garantie de la tradition, l'unité des observances s'affermit grâce aux Capitulaires de Charlemagne, aux conciles monastiques qu'il favorise ; grâce surtout au zèle éclairé de saint Benoît d'Aniane. Tout en préparant à son insu la célébrité mondiale de Cluny, l'illustre capitale de tant de filiales, ce dernier reprend par la base le texte de la règle et prétend s'astreindre, lui et ses religieux, à la lettre suivie de plus près. Par suite de cette interprétation matérielle, le ministère extérieur se trouve exclu, la séparation d'avec le siècle, renforcée. Le temps qu'il prenait, on le consacrera à la *lectio divina*, c'est-à-dire à la lecture méditée des Saintes Écritures, aliment de l'âme. L'office divin sera, lui aussi, démesurément allongé. Parallèlement, l'on tiendra plus strictement à l'obligation du travail manuel, soit à titre de gagne-pain, soit à titre de nécessaire détente.

Au pays de Maguelone, Aniane ne tarda pas à connaître la prospérité. La réputation de son abbé courut au loin. Après avoir présidé à la réforme du monachisme en Aquitaine, il fut appelé à déclencher un mouvement de restauration identique dans les régions septentrionales, et, à cette fin, prié de fonder dans les murs d'Aix-la-Chapelle un monastère-type, sur lequel les autres se rénoveraient.

Comptons deux générations intermédiaires, et, chronologiquement, nous arrivons à Cluny. Cluny est filiale et même petite-fille d'Aniane et tend à revenir

à la ferveur ancestrale, ferveur alors compromise par le retentissement dans le cloître des calamités de l'époque : guerres restreintes sans doute mais continuelles de la féodalité, famines qui s'en suivent, invasion des Normands. C'est Odon qui préconise le retour à la règle (926). A l'œuvre de rénovation il ne peut manquer d'ajouter, comme il arrive toujours, sa note personnelle. Sous son inspiration, la célébration de l'*opus Dei* gagnera en magnificence à se dérouler dans un cadre architectural plus grandiose, à l'aide d'une psalmodie plus artistique, d'une liturgie plus expressive. A cette restauration il pense assurer l'avenir en imposant aux moines un régime politique qui hiérarchise filiales et sujets sous la dépendance de Cluny, avec des supérieurs qui ne sont que les lieutenants de l'abbé de Cluny, et ceci, remarquons-le, au mépris de la législation bénédictine hostile à ce système de centralisation et préconisant au contraire l'autonomie domestique pour chaque monastère.

La prospérité matérielle finit par engendrer la décadence. Les deux mille maisons que Cluny comptait sous sa dépendance en vinrent à excéder les puissances de gouvernement d'un seul homme. Pour sauver l'intégrité de la règle bénédictine, il fallut une fois de plus qu'une nouvelle réforme intervînt : ce fut l'œuvre des premiers cisterciens : Robert, Aubry, Étienne, moines de Molesmes (1075), d'où sortira bientôt un ordre religieux indépendant.

Le XII^e^ siècle marque dans l'Église l'âge d'or du monachisme. Une fois encore, le déclin suivra de près cet apogée, sous l'influence de plusieurs fatalités : la concurrence des ordres mendiants mieux adaptés aux temps nouveaux, les troubles sociaux et religieux qui préparent et qui suivront la guerre de Cent Ans; plus tard enfin, les méfaits de la commende, les infiltrations païennes de la Renaissance et du protestantisme, les guerres dites de religion...

Cependant la réaction saine ne manque pas de s'exercer. Pour l'ordre de saint Benoît, le mouvement rénovateur semble partir de l'abbaye berrichonne de Chezal-Benoît. Il se renforce considérablement à Saint-Vanne de Verdun d'où sortira une congrégation florissante : dom Calmet, dom Ceillier, dom Petitdidier en seront. Il s'affirme plus puissant encore à Saint-Maur-des-Fossés qui rayonnera son influence sur cent quatre-vingts monastères de sa dépendance et comptera parmi ses membres Mabillon et Montfaucon.

Toutefois, à l'heure de la suppression des ordres religieux par la Révolution, le jansénisme et la secte philosophique du XVIII^e^ siècle ne les auront point épargnés, l'ordre bénédictin moins que tout autre.

V. La confédération bénédictine. — Aujourd'hui l'ordre de saint Benoît comprend une confédération de quatorze congrégations. A la tête de chacune d'elles commande un supérieur général dont le gouvernement s'exerce avec l'aide d'un chapitre général. Au sommet trône l'abbé-primat, élu pour douze ans, et dont la résidence est à Rome, sur l'Aventin, au collège-monastère de Saint-Anselme. Ce groupement fut, en 1893, l'œuvre du pape Léon XIII. Voici de quels éléments il se compose :

1° *Congrégation cassinienne ou du Mont-Cassin.* — Au début du XV^e^ siècle, le pape Grégoire XIII sollicita d'un gentilhomme vénitien qui venait d'entrer dans l'ordre le rétablissement de l'observance régulière à l'abbaye Sainte-Justine de Padoue. Il y réussit à ce point que d'autres monastères, épris d'une noble émulation, postulèrent leur affiliation. Cette congrégation à part fut confirmée par Martin V en 1417. En 1504, Jules II lui assigna pour capitale le Mont-Cassin et la congrégation de Sainte-Justine devint du même coup la congrégation cassinienne. Ses constitutions ont été remaniées naguère et approuvées par le Saint-Siège en 1915.

La révolution italienne s'acharna particulièrement sur cette branche plus vivace de l'ordre bénédictin. Ses abbayes les plus importantes furent supprimées. Toutefois les statistiques de 1921 lui assignent encore le chiffre de quatorze maisons abritant une centaine de religieux de chœur et une cinquantaine de frères convers.

Tous les trois ans, le chapitre général se réunit à Saint-Pierre de Pérouse pour l'examen des rapports des visiteurs et l'attribution des charges relevant de l'administration générale. Le passé historique, religieux, artistique de la congrégation cassinienne évoque d'admirables souvenirs.

2° *Congrégation anglaise.* — Sa fondation date de la fin du VI^e^ siècle, époque à laquelle le pape Grégoire le Grand envoya des missionnaires à ce pays. L'évangélisation des païens fut plus rapide que l'établissement du monachisme. Cependant l'ordre finit par prendre une importance dont un seul détail donnera l'idée : le siège primatial de Westminster était de droit réservé à un bénédictin. Quand la faveur du roi y nommait un clerc séculier, celui-ci devait, avant le sacre, émettre la profession du moine bénédictin.

Les nombreuses abbayes d'Angleterre qui, dociles au IV^e^ concile de Latran, s'étaient confédérées en une congrégation unique, furent décimées par Henri VIII. Avec l'autorisation du pape Paul V, les derniers survivants de la persécution transmirent leurs privilèges à deux bénédictins anglais du Mont-Cassin (1607). Cette précaution, confirmée dans la suite par de nombreux papes, en assura la perpétuité contre toute prescription. Un décret de Léon XIII approuva naguère que les bénédictins de cette famille s'adonnent, en souvenir de leur origine, à l'apostolat extérieur et mènent une vie mixte, c'est-à-dire mi-active et mi-contemplative.

3° *Congrégation hongroise.* — A pour capitale la fameuse abbaye de Saint-Martin de Pannonie qui date de 787, et de qui dépendent une demi-douzaine d'autres monastères. Confirmation en fut promulguée en 1802. Avant les bouleversements de la Grande Guerre, cette congrégation était particulièrement riche en biens fonciers. Elle offre cette particularité de n'admettre pas de convers : ils sont remplacés par un personnel de domestiques.

Si l'on s'en tient aux recensements renouvelés plusieurs fois au cours du siècle dernier, la congrégation hongroise compte de deux cents à deux cent cinquante sujets. En 1921, Benoît XV a conféré à l'archi-abbé de Saint-Martin le privilège de donner, au nom du pape, la bénédiction abbatiale aux différents prélats de son obédience.

4° *Congrégation suisse.* — Elle date de 1602, époque à laquelle plusieurs monastères indépendants, dont la fondation remontait aux XI^e^, X^e^ et VII^e^ siècles, se groupèrent sous le patronage de l'Immaculée Conception. Elle comporte présentement cinq abbayes. La plus connue, à cause de son pèlerinage, est celle d'Einsiedeln, dont le personnel dessert le sanctuaire de Notre-Dame des Ermites. Elle compte aussi une filiale particulièrement florissante dans l'un des États-Unis d'Amérique.

5° *Congrégation bavaroise.* — Érigée en 1684 sur le désir d'Innocent XI, elle fut sécularisée en 1803, puis restaurée en 1868 par Pie IX qui la dédia aux saints Anges gardiens. Elle comprend, à l'heure présente, une douzaine de monastères dont Saint-Boniface de Munich est le plus remarquable.

6° *Congrégation brésilienne.* — Née au Portugal, exactement à Saint-Sébastien de Bahia, en 1581, elle rompit avec la mère-patrie quand le Brésil se sépara

de la métropole, et devint peu de temps après, en 1827, une congrégation autonome.

La persécution s'abattit sur elle sous le gouvernement de l'empereur don Pedro. La législation de 1855 interdit en effet aux bénédictins brésiliens de se recruter : il leur était défendu de recevoir des novices, qu'ils fussent originaires du Brésil ou qu'ils arrivent de l'étranger. C'était à brève échéance la mort par extinction. A l'empire succéda la république qui se montra moins sectaire. En 1895, elle permit à des moines de la congrégation de Beuron de restaurer cet organisme débilité. Ils y réussirent. Les statistiques de 1917 accusent le beau chiffre de six abbayes et de plus de cent moines.

7° *Congrégation de France.* — Après les désastres de la grande Révolution, la vie bénédictine fut restaurée en France par dom Guéranger.

Sur l'emplacement de l'antique prieuré de Saint-Pierre-la-Couture, il fonda le monastère de Saint-Pierre de Solesmes, fit approuver ses constitutions par le pape Grégoire XVI, qui, en même temps, affilia Solesmes à la congrégation du Mont-Cassin. Du point de vue administratif, c'était le régime des abbés élus pour trois ans. Mais dom Couturier, le successeur de dom Guéranger, obtint du Saint-Siège en 1877 que leur nomination soit à vie. C'était le retour aux anciennes traditions.

L'abbaye mère ne trada pas à essaimer; elle dénombra bientôt, à titre de fondations, les abbayes de Saint-Martin de Ligugé, de Sainte-Madeleine de Marseille, de Saint-Domingo de Silos en Espagne, de Saint-Maur de Glanfeuil en Anjou, de Saint-Wandrille en Normandie, et, en outre, les prieurés de Saint-Paul de Wisques au nord de Paris et de Ganagobie en Provence. Mais la persécution religieuse de 1901 ferma brutalement ces maisons et contraignit les occupants à se réfugier en Angleterre, en Italie, en Belgique.

En 1922, avec l'approbation du roi d'Italie, les bénédictins de Marseille exilés à Chiari ont remplacé à l'abbaye de Hautecombe en Savoie les cisterciens de la moyenne observance. Aujourd'hui, tant en France qu'à l'étranger, la congrégation comporte neuf abbayes, un prieuré et cinq résidences.

Parmi les noms des religieux les plus notables, contentons-nous de relever, après celui du fondateur, dom Pitra († 1889), qui fut honoré de la pourpre romaine et devint bibliothécaire de l'Église de Rome; dom Pothier, l'un des restaurateurs du chant liturgique; et à divers titres, dom Cabrol, dom Delatte, dom Leclercq, dom Besse, dom Mocquereau, etc.

La Congrégation de France comptait, en 1921, dans ses quinze maisons, 361 moines et 143 convers.

8° *Congrégation américano-cassinienne.* — Son érection fut autorisée par Pie IX en 1855. La fondation est allemande. Le recrutement est considérable. Il a favorisé la création d'une douzaine d'abbayes dispersées à travers l'Amérique du Nord et l'Amérique du Sud, et dont la régularité est contrôlée par deux prélats visiteurs.

9° *Congrégation de Beuron.* — Venus d'Allemagne à Rome, les trois frères Wolter se font moines à l'abbaye de Saint-Paul-hors-les-Murs. Sur le conseil de dom Guéranger, l'aîné, dom Maur, regagne sa patrie en 1863, et fonde, dans la principauté de Sigmaringen, le monastère de Beuron. Pie IX le déclara indépendant. Dès 1872, une filiale lui naquit en Belgique : ce fut Maredsous; plus tard, une autre : ce fut Louvain.

Après que le Kulturkampf les eut dispersés, les religieux s'appliquèrent à l'étranger soit à la restauration d'anciennes abbayes, soit à l'établissement de nouvelles fondations. C'est ainsi que, à Prague, ils relevèrent de ses ruines l'abbaye d'Emmaüs, et, en Styrie, à Seckau, ils édifièrent et peuplèrent un monastère dont une colonie rebâtira, en 1922, l'antique monastère de Saint-Matthias de Trèves. De son côté, Maredsous essaime en Angleterre, en attendant que, au lendemain de la Grande Guerre, cette abbaye se détache de Beuron, comme nous le verrons.

A la faveur de l'accalmie, Beuron fut réoccupé en 1887 ainsi que Maria-Laach. En 1894, deux maisons du Portugal se virent agréger à cette congrégation, et, une année plus tard, ce fut, nous l'avons vu, parmi ses moines que l'on trouva de quoi rendre vie aux monastères épuisés de la congrégation brésilienne.

Du fait des révolutions politiques, Emmaüs a grandement souffert au lendemain de la guerre. Les moines de nationalité allemande ont dû se réfugier partie en Silésie, partie dans le Wurtemberg. Une aile des bâtiments conventuels fut confisquée par les autorités tchécoslovaques.

La congrégation de Beuron est universellement réputée pour son école spéciale de peinture religieuse qui a innové en *hiératisant* ses personnages.

10° *Congrégation suisse-américaine.* — Elle fut fondée aux États-Unis d'Amérique par des moines suisses venus d'Einsiedeln et d'Engelberg dès 1854. C'est seulement en 1870 qu'un décret de Pie IX l'érigea en congrégation autonome. En 1881, Léon XIII confirma son indépendance. Elle compte actuellement six abbayes et un prieuré.

11° *Congrégation de Subiaco ou cassinienne de la primitive observance.* — A l'instigation du pape Grégoire XVI, les PP. Testa et de Casaretto s'essayèrent, en 1840, à réformer quelques monastères de la Ligurie qui relevaient de la juridiction du Mont-Cassin. En 1851, Pie IX groupa ces maisons en une nouvelle congrégation dite de Subiaco : dénomination, à la vérité, purement géographique : car le monastère de Subiaco était sans doute, territorialement parlant, au centre de la récente réforme; mais par ailleurs le décret d'érection ne le détachait pas, non plus que ses dépendances, de l'obédience du Mont-Cassin.

Cependant cette province de Subiaco s'accrut bientôt de communautés désireuses de passer à la réforme, et, au surplus, de fondations créées de toutes pièces. Un jour vint où elle aspira à l'autonomie : en 1872, Pie IX la lui octroya, en lui assignant le titre de congrégation cassinienne de la primitive observance, avec jouissance de tous les privilèges particuliers à la congrégation du Mont-Cassin.

A son premier chapitre général qui eut lieu en 1880, on mit au point une rédaction définitive des constitutions qui fut approuvée par le Saint-Siège.

De nos jours, trente-sept monastères, répartis en cinq provinces, relèvent de cette famille très prospère. Ses provinces sont celles d'Italie, d'Angleterre, de Belgique, de France, d'Espagne. C'est à elle que se rattachent, depuis quelque temps, les bénédictins français du P. Muard, bien connus chez nous sous le nom de Bénédictins-Prêcheurs ou de la Pierre-qui-Vire.

12° *Congrégation autrichienne.* — Elle est double : l'une, aux observances plus sévères, milite sous le vocable de Saint-Joseph et compte sept monastères; l'autre, aux observances mitigées, se réclame du patronage de l'Immaculée Conception et comprend onze abbayes. Chaque branche est gouvernée par un président.

Cette dualité date de 1889. Elle fut inspirée par Léon XIII dans l'intention de réformer certains monastères où le recrutement, la richesse, l'influence avaient introduit peu à peu des germes de décadence.

13° *Congrégation de Sainte-Odile pour les missions*

étrangères. — D'abord « société du Sacré-Cœur pour les missions étrangères » et fondée, en 1884, à Sainte-Odile, diocèse d'Augsbourg, en Bavière, se vit affiliée en 1904 à l'ordre bénédictin. A des missions florissantes en Corée, au Zoulouland, au Pérou, à Zanzibar.

14° *Congrégation belge de l'Annonciation.* — Érigée d'hier, en février 1920, cette congrégation est née des conséquences de la Grande Guerre. Pour sa formation, les abbayes de Maredsous et de Louvain se détachèrent de la congrégation de Beuron, et l'abbaye de Saint-André de Bruges, de la congrégation brésilienne.

Telle est actuellement la répartition géographique du grand ordre bénédictin en quatorze ou quinze congrégations, selon que la double congrégation autrichienne entre en ligne de compte pour une ou pour deux.

Sous des traits de famille communs à chacune, la variété résulte des influences de milieu, de race, d'atavisme, et se remarque à la diversité des observances, des aspirations, de l'administration, des usages, de la vie propre. L'ensemble est régi par l'abbé-primat, agent de liaison entre les congrégations. A la tête de chaque congrégation, l'abbé-président joue le même rôle sur un théâtre restreint aux monastères de sa juridiction. Enfin, dans chacun des monastères, l'autonomie familiale se trouve sauvegardée par l'autorité monarchique soit d'un abbé soit d'un prieur titulaire.

En 1921, la Confédération bénédictine comptait 7 038 moines de chœur et convers.

VI. Les bénédictins indépendants. — En marge de l'ordre bénédictin ainsi constitué, il faut au surplus mentionner plusieurs familles religieuses qui, sans appartenir canoniquement à l'une des congrégations susdites, font profession de militer sous l'étendard de saint Benoît, à l'aide d'observances édictées ou inspirées par sa règle.

1° *Bénédictins arméniens ou méchitaristes.* — Cet institut eut pour fondateur un vénérable personnage originaire de Sébaste en Arménie, Méchitar, dont la cause de béatification est introduite en cour de Rome. Au début du xviii^e^ siècle, il établit à Modon, en Vénétie, une communauté d'antonins arméniens. En 1715, lorsque les constitutions eurent reçu l'approbation du Saint-Siège, le fondateur et ses premiers compagnons adoptèrent d'un commun accord la règle de saint Benoît. Ces constitutions ont été remises au point, avec l'approbation de l'Église, en 1909.

Le but du P. Méchitar était la propagation de la foi dans son pays d'origine. Les missionnaires qu'il envoya à Modon furent expulsés par les Turcs. Ils se réfugièrent à Venise et se fixèrent dans l'île San Lazzaro qui devint la capitale de la congrégation. Ils y installèrent une remarquable typographie pour l'impression des livres de liturgie arménienne; on y peut voir aussi une collection unique de manuscrits arméniens de l'Ancien et du Nouveau Testament.

Leur zèle à défendre la foi, soit dans leurs missions, soit sans leurs collèges, soit dans leurs couvents, en Transylvanie, en Crimée, en Perse, dans le Caucase, à Constantinople, leur a souvent valu le surnom de jésuites d'Orient. La papauté les en a récompensés. Pie VII concéda au général et à ses successeurs le titre d'archevêque de Sinnik, et Grégoire XVI les dota de l'église Saint-Blaise de Rome.

2° *Bénédictins méchitaristes de Vienne.* — En 1747, un religieux méchitariste de Vienne fut mandé à Venise pour la colonie arménienne. Il groupa autour de lui une nouvelle communauté et finit par former, trente ans plus tard, un institut autonome, avec Vienne pour capitale. Ses constitutions furent approuvées par Rome en 1885. A Vienne, ces moines eurent, eux aussi, leur collège et leur imprimerie arménienne, ainsi que des missions prospères en Russie, en Mésopotamie, à Constantinople.

Identique à celui des précédents, leur costume diffère de celui des bénédictins d'Occident. Ils portent une tunique double à manches larges et le manteau à capuchon. De plus, comme tout le clergé d'Orient, ils gardent la barbe.

3° *Bénédictins olivétains.* — La fondation en est due à Bernard Tolomei, qui, au commencement du xiv^e^ siècle, se retira dans un ermitage et groupa en une communauté régulière les disciples venus spontanément à lui.

Son initiative fut approuvée par le pape Jean XXII, qui le pria de se rendre auprès de l'évêque d'Arezzo afin de recevoir de celui-ci une règle de vie. A cette nouvelle famille religieuse le prélat imposa la règle de saint Benoît avec le port de l'habit blanc; il leur choisit en outre un blason où figurait une croix rouge plantée en pal à la cime d'une montagne et encadrée de deux oliviers : d'où, selon toute apparence, l'origine du mot olivétain.

Les souverains pontifes de la suite des âges comblèrent cet ordre de faveurs signalées. Il reçut d'eux, entre autres, l'église de Sainte-Françoise-Romaine du Forum, les privilèges dont jouissaient les bénédictins du Mont-Cassin, l'autorisation de prendre le titre de Dom, etc. C'est à lui que fut réuni en 1582 l'ordre du Corps de Jésus-Christ. Le régime de vie est le même que chez les bénédictins. Toutefois, le jeûne du samedi en l'honneur de Notre-Dame est toujours chez eux en vigueur.

Les olivétains ont beaucoup souffert des révolutions. Par esprit de représailles contre Pie VI, le roi de Naples contraignit les nombreux moines des provinces napolitaines à se détacher du général de l'ordre : d'où l'extinction du recrutement qui entraîna la sécularisation des biens. Naples fut imitée par la Toscane. La révolution française, puis la révolution italienne achevèrent la dispersion.

La restauration ne tarda pas.

Avant la persécution de 1901, les maisons françaises étaient au nombre de quatre : Saint-Bernard de Comminges au diocèse de Toulouse, Notre-Dame de Parménie au diocèse de Grenoble, Notre-Dame de la Fin-des-Terres à Soulac-les-Bains au diocèse de Bordeaux, Notre-Dame de la Sainte-Espérance à Mesnil-Saint-Loup au diocèse de Troyes.

En Italie les bénédictins olivétains ont quatre abbayes, deux prieurés, trois résidences. La *Revue historique bénédictine* est dirigée par un des leurs.

4° *Bénédictins sylvestrins.* — Cet ordre date des débuts du xiii^e^ siècle. Il fut fondé par Sylvestre Gozzolini, à Monte-Fano, où, après avoir vécu quinze ans dans la solitude, il construisit un monastère où l'on observerait la règle de saint Benoît. Avant de mourir, il eut la joie de compter, répartis dans quatorze couvents, un grand nombre de disciples à qui il avait imposé, en signe de consécration spéciale à la Madone, l'habit bénédictin de couleur bleue.

Au milieu du xviii^e^ siècle, sur le désir du pape Alexandre VII, les sylvestrins furent réunis, pour former un seul ordre, aux bénédictins de Vallombreuse; mais, cinq ans plus tard, Clément IX opéra la séparation : c'était en 1667. De nouvelles constitutions furent approuvées en 1690 par Alexandre VIII. Huit monastères en Italie, une mission à Ceylan : tel est aujourd'hui le chiffre du recensement publié par les sylvestrins.

5° *Bénédictins de Vallombreuse.* — Leur fondateur est saint Jean Gualbert. Après sa conversion en coup de foudre, il avait postulé son admission dans un monastère de clunistes près de San-Miniato; mais, préférant à la vie cénobitique la vie solitaire, il passa

chez les camaldules, qu'il quitta également pour édifier à Vallombreuse un ermitage de sa façon. Vers l'année 1040, il admit avec lui quelques novices et vit son institut approuvé tour à tour par Victor III en 1055 et par Urbain II en 1090.

A ses disciples il avait proposé la règle de saint Benoît, tout en préférant pour l'habit des laines d'une couleur non teinte : d'où leur nom de *moines gris*. Plus tard, en 1550, il fallut adopter la couleur bénédictine.

C'est à Jean Gualbert qu'il convient d'attribuer la distinction des religieux entre moines proprement dits et frères lais ou laïcs, suivant la diversité des emplois, innovation qui fut imitée par les autres instituts.

Rapide fut la diffusion de cet ordre que les souverains pontifes se plurent à honorer de leur confiance. En 1704, Clément XI confirma ses constitutions, avec les additions et les interprétations dont elles complètent la règle de saint Benoît. Il n'y eut jamais, au sein de l'institut, de réforme générale. Mais, dans le but de ranimer la ferveur primitive, les papes ont mis parfois à la tête de l'ordre un supérieur général d'une autre obédience : par exemple un bénédictin, ou même un dominicain.

L'ordre a beaucoup souffert de la Révolution. Les dernières statistiques lui assignent trois monastères, dont celui de Rome annexé à l'église Sainte-Praxède.

Il est d'autres ordres religieux qui font profession d'observer la règle bénédictine avec des constitutions appropriées à l'idéal des fondateurs. Ainsi les camaldules et les cisterciens. Il en sera traité ultérieurement.

VII. Les bénédictines. — Nous l'avons vu : des œuvres multiples qui sollicitent le zèle du moine bénédictin, il en est une que la règle lui veut voir préférer aux autres. Avant tout, recommande-t-elle, la célébration de l'office divin : *nihil operi Dei præponatur*.

Pour cette fonction capitale, le premier ordre s'associa dès l'origine un second ordre de moniales. Les siècles du Moyen Age s'édifièrent de leur ferveur, et quand, à l'issue des guerres de religion, il fallut procéder à la réforme des abbayes, c'est chez elles que le mouvement prit naissance.

La qualité de leur recrutement leur valut de nombreuses prérogatives : il s'opérait, en effet, dans la meilleure noblesse du royaume. Souvent elles fournirent aussi des éducatrices de choix aux filles de princes. Il suffit de citer, pour s'en convaincre, l'importance historique de monastères tels que ceux du Val-de-Grâce, de Saint-Pierre de Montmartre, de Jouarre, de Notre-Dame de Saintes, de Chelles, de Faremoutier, de Saint-Laurent de Bourges, etc.

En France, le XVII^e^ siècle vit éclore une double fondation qui essaima bientôt à l'étranger et se répartit en deux congrégations : celle des bénédictines de Notre-Dame du Calvaire créée en 1617 par la princesse Antoinette d'Orléans avec l'aide du P. Joseph de Paris, la fameuse *Éminence grise*, dans le but d'honorer plus spécialement la Passion du Christ et la Compassion de la Vierge; celle des bénédictines du Saint-Sacrement fondée à Paris en 1652, en pleine Fronde, par Catherine de Bar, devenue la vénérable Mère Mechtilde du Saint-Sacrement, et dont la raison d'être fut l'adoration et la réparation eucharistiques.

Ajoutons à ces deux instituts celui des bénédictines du Saint-Cœur de Marie ou de Pradines qui eut pour fondatrice, sur la fin du XVIII^e^ siècle, la Mère Thérèse de Bavoz, et celui des bénédictines du Sacré-Cœur de Jésus fondé en 1898 à Montmartre, exilé dans la suite en Angleterre et en Belgique.

De l'une à l'autre de ces familles religieuses, l'horaire varie au gré de la diversité des constitutions. Elles s'apparentent toutefois, ainsi qu'aux autres bénédictines, par l'unité de la règle et de l'esprit.

VIII. Les oblats de saint Benoit. — Ainsi se nomment, de temps immémorial, les simples fidèles menant par attrait leur vie chrétienne en s'inspirant de l'idéal bénédictin et en respectant des obligations de la règle de saint Benoît celles dont la pratique peut se concilier avec la vie séculière. Tous les ordres religieux et nombre d'instituts de création récente comprennent, sous leurs obédiences, des ramifications du même genre que l'on appelle communément des tiers ordres.

Suivant le sens du nom qui leur est donné dans l'ordre bénédictin, les oblats font à Dieu, à la bienheureuse vierge Marie, au Père saint Benoît une offrande de leurs personnes dans l'abbaye de leur choix : moyennant quoi ils se voient admis à participer aux prières et aux mérites de ses membres. En signe de cette agrégation, ils reçoivent, à la cérémonie de vêture, un petit scapulaire de couleur noire. L'épreuve ou essai, sous forme de noviciat, dure une année entière, au cours de laquelle le postulant doit s'exercer à la *conversion des mœurs*, c'est-à-dire à l'acquisition des vertus chrétiennes, en s'efforçant de la nuancer de l'esprit bénédictin.

De quoi ce dernier est-il fait ? C'est ce qui nous reste à spécifier pour préciser à quoi l'on peut distinguer une vocation soit à l'oblature soit au grand ordre.

IX. L'esprit bénédictin. — L'esprit bénédictin se remarque tout d'abord à l'attrait pour le recueillement pacifique de l'âme, lequel ne va pas sans un effort de concentration. Le moine quitte le monde. L'oblat, dans toute la mesure possible, réagira contre le luxe exagéré du vêtement, de l'ameublement, de la table, en même temps qu'il veillera à sauvegarder l'union au Dieu-Grâce contre l'emprise de la dissipation extérieure ou intérieure.

Le bénédictin, nous l'avons vu, est avant tout l'homme de la prière officielle de l'Église. Il voue son existence à la célébration quotidienne de la messe, autour de laquelle gravite en l'honneur du Tout-Puissant la constellation des heures liturgiques : *laudes* et *prime* le matin, *tierce*, *sexte* et *none* dans la journée, *vêpres* et *complies* le soir, les nocturnes de *matines* durant la nuit : prière excellente dont la formule est en majeure partie empruntée à la Bible; prière organisée par l'Église, prière dont l'exécution réclame le concours simultané de l'esprit et de la voix humaine, prière faite au nom de la chrétienté et même de la création tout entière. Conformément à ce programme, l'oblat se devra de préférer à la prière privée la prière liturgique, de se conformer au protocole rituel avec tout le zèle possible, de favoriser autour de soi, dans le rayon de son influence personnelle, familiale, patronale, l'esprit de paroisse, de fréquenter la grand' messe plutôt que la messe basse, de contribuer de son mieux à l'exécution du plainchant et à l'embellissement du lieu saint.

Le moine s'astreint par un vœu d'obéissance. A l'occasion, l'oblat se montrera le défenseur du principe d'autorité, l'enfant docilement soumis à l'Église et à ses chefs.

Le moine se soumet à une série de jeûnes et d'abstinences, dont l'austérité est la meilleure gardienne de l'ascèse chrétienne et favorise au surplus la vertu d'humilité, base de toute sainteté. Dans la mesure où le lui permettent sa santé et l'accomplissement de son devoir d'état, l'oblat ne se soustrait point aux abstinences ni même aux jeûnes commandés par l'Église. Des épreuves courantes qui ne manquent à aucune existence humaine, il s'efforce de tirer le meilleur parti en vue de l'expiation du péché.

Saint Benoît a voulu que son disciple ne fût pas un oisif et qu'il considérât la paresse comme le pire des ennemis de l'âme. L'oblat s'adonnera donc de tout son cœur aux obligations de sa profession.

Le moine bénédictin appartient à une famille dont l'abbé est le père et dont les membres, précise le texte de la règle, se trouvent réunis dans le monastère pour militer de compagnie contre le Maudit : *acies fraterna*. L'oblat, lui aussi, doit s'attacher à l'esprit familial soit à titre de chef, soit à titre de membre; et puisque les familles d'une même cité s'agrègent en sociétés et celles-ci en des nations qui constituent les patries, il ne reculera non plus ni devant le devoir social ni devant le devoir patriotique.

L'enfant de saint Benoît se montre respectueux des traditions et soucieux de ne point rompre à l'étourdi avec le passé. L'oblat se mettra en garde contre l'entraînement de la nouveauté qui fait litière des leçons de l'histoire et tend à remettre sans cesse en question les principes immuables sans lesquels il n'est plus nulle part d'assises ni pour la société ni pour l'individu.

Quelques ouvrages modernes ou de vulgarisation sur l'Ordre de saint Benoît : Montalembert, *Les moines d'Occident*, Paris; J. de Hemptinne, *L'ordre de saint Benoît*, Lille et Paris; Delatte, *Commentaire de la règle de saint Benoît*, Paris, 1922; B. Destrée, *Les bénédictins*, Louvain; Berlière, *L'ordre monastique, des origines au XII^e siècle*, Paris; Besse, *Les bénédictins en France*, Paris; C. Butler, *Le monachisme bénédictin*, traduit de l'anglais par Ch. Grolleau, Paris; Guéranger, *Les oblats séculiers de l'ordre de saint Benoît*, Paris et Poitiers; Besse, *Les oblats de saint Benoît*, Paris; — sans oublier les biographies suivantes : Delatte, *Dom Guéranger, abbé de Solesmes*, Paris, complété par Guépin, *Dom Guéranger et Madame Durand*, Paris et Poitiers; *Une âme bénédictine, Dom Pie de Hemptinne*, Paris.

Quelques périodiques de langue française dont la direction est confiée aux bénédictins : *La vie et les arts liturgiques* (bénédictins français de Farnborough); *Questions liturgiques et paroissiales* (Abbaye du Mont-César, à Louvain); *Bulletin paroissial et liturgique* (abbaye de Saint-André de Bruges); *Revue liturgique et monastique* (abbaye de Maredsous).

Elie Maire.

BÉNÉDICTION. — Cet article : bénédiction, pourrait être considérable; il touche en effet à beaucoup de sujets. Mais pour plusieurs bénédictions de personnes, celle de l'abbé, par exemple, pour de nombreuses bénédictions de choses : cendres, cierges, cloches, eau, encens, pain, linges, vêtements et vases sacrés, etc., nous renvoyons à ces mots ou aux mots correspondants. De même pour bénédiction du Saint-Sacrement. De même pour le sens spécial du mot bénédiction désignant jadis la consécration, voyez le mot Messe.

Le sujet ainsi réduit, cet article, sans prétendre à une logique rigoureuse, s'attachera aux points particulièrement intéressants ou pratiques : I. De la bénédiction en général. II. Bénédiction apostolique. III. Bénédiction épiscopale. IV. La bénédiction de la messe. V. Bénédiction de la femme après l'enfantement. VI. Autres bénédictions de personnes. VII. Bénédiction de la maison. VIII. Bénédiction de la table. IX. Les bénédictions et la vie des champs. X. Les bénédictions et les découvertes modernes. XI. Conclusion.

I. De la bénédiction en général. — 1. *Le mot.* — Dans la Bible, le mot bénir et le mot bénédiction ont surtout deux sens. L'homme bénit Dieu, lui rend grâces : *Benedictus Dominus Deus Israël*, Béni soit le Seigneur Dieu d'Israël. Dieu bénit l'homme, lui promet ou lui donne sa faveur; ainsi Dieu dit à Abraham : Je te bénirai et je magnifierai ton nom. Ce même sens se retrouve si le père, le prêtre ou le prophète bénissent avec autorité au nom de Dieu, ou simplement si d'homme à homme on se souhaite la faveur de Dieu : ainsi Jacob mourant bénit Joseph : Que du Dieu de ton père te viennent les bénédictions! Ainsi les moissonneurs disent à Booz : Iahveh te bénisse!

Nous avons gardé ces deux sens. Nous bénissons Dieu dans des formules comme celles-ci : Dieu soit béni, béni soit son saint nom. Et l'Église par ses ministres bénit les fidèles au nom de Dieu.

Nous prendrons ici le mot bénir, bénédiction, dans le second sens. Nous considérons la bénédiction, en général, comme un rite, geste ou prière, par lequel un ministre sacré appelle la faveur de Dieu sur les hommes ou les choses. Mais on ne saurait trop remarquer que cette fonction de bénir au nom de Dieu est liée à cette autre fonction en vertu de laquelle le ministre sacré est choisi et élu pour louer et pour bénir Dieu. On ne peut séparer ces deux fonctions où se résume le sacerdoce.

2. *Ministre de la bénédiction.* — Le canon 1146 du Code s'exprime ainsi : « Le légitime ministre des sacramentaux (et les bénédictions rentrent dans les sacramentaux) est le clerc qui a reçu pouvoir à cet effet, et que l'autorité ecclésiastique compétente n'a pas lié dans l'exercice de ce pouvoir. »

Le ministre est le clerc, dit le canon. Il y a en effet des bénédictions qui peuvent être données par des clercs n'ayant pas encore reçu le sacerdoce, à savoir les diacres et les lecteurs. Les uns et les autres peuvent donner les bénédictions qui leur sont expressément permises par le droit, et seulement celles-là. Can. 1147. Le lecteur peut donc bénir le pain et les fruits, suivant la teneur du pontifical. Le diacre est le ministre traditionnel de la bénédiction du cierge pascal. Quand il remplit, dans les cas prévus par le droit, son rôle de ministre extraordinaire du baptême et de l'eucharistie, il peut donner aussi les bénédictions prévues par le rituel pour l'administration de ces deux sacrements; les auteurs qui se sont appuyés sur d'anciennes décisions pour prétendre qu'il ne pouvait pas bénir le sel dans l'administration du baptême n'ont pas suffisamment pris garde que la bénédiction du sel était un exorcisme : *Exorcizo te, creatura salis...*, et que le canon 1153 reconnaît au ministre du baptême le pouvoir de faire les exorcismes qui se rencontrent dans l'administration de ce sacrement.

Pour les bénédictions en général, tout prêtre a le droit de les donner. Cependant certaines bénédictions sont réservées au souverain pontife ou aux évêques. Eux seuls ou leurs délégués peuvent alors les donner licitement.

Il y a aussi des bénédictions qui sont réservées au curé, à raison de son autorité dans la paroisse. Ce sont surtout « les bénédictions qui se donnent hors de l'église avec pompe et solennité. » Can. 462.

3. *Sujet et effet de la bénédiction.* — Les sujets de la bénédiction sont les hommes et les choses.

Au point de vue de l'effet, on peut distinguer les bénédictions constitutives et les bénédictions invocatives. Can. 1148.

Les bénédictions constitutives donnent au sujet, homme ou chose, un caractère religieux; elles le consacrent, de manières diverses d'ailleurs, au service divin. L'homme ou l'objet béni est ainsi séparé du monde profane; et vouloir le faire servir à l'usage de ce monde profane serait précisément une profanation, plus ou moins grave suivant les cas, et qui peut aller jusqu'au sacrilège. La bénédiction constitutive est permanente de sa nature; son effet persévère, sauf parfois le cas de profanation : il n'y a donc pas lieu de la réitérer : on ne bénit pas plusieurs fois un abbé, une église, les vêtements liturgiques, les croix ou les statues.

Les bénédictions invocatives sont celles par les-

quelles, sans consacrer l'homme ou la chose au service divin, on appelle sur eux la faveur, la bénédiction de Dieu. Elles n'impriment pas, si l'on peut dire, de marque dans le sujet. On peut les réitérer : on peut bénir plusieurs fois, par exemple, un enfant, un malade.

C'est des bénédictions invocatives que nous nous occupons surtout dans cet article. Les principales bénédictions constitutives seront, comme il a été dit, étudiées à part.

4. *Rite de la bénédiction.* — Certaines bénédictions se donnent simplement d'un signe de croix.

Pour d'autres, l'Église a prescrit certains rites et certaines formules, et elle demande qu'on y soit fidèle. Can. 1148. L'aspersion d'eau bénite accompagne la plupart des bénédictions.

II. Bénédiction apostolique. — La bénédiction apostolique est la bénédiction du pape. Il est bien remarquable en effet que le mot apôtre, tandis que le langage des Pères et des écrivains l'appliquait éminemment à saint Paul, la liturgie et le peuple chrétien l'aient réservé par excellence à saint Pierre et à ses successeurs. L'Apostole, au Moyen Age, c'est le pape. De même le mot apostolique : la *confession apostolique*, dans la collecte de la vieille messe vigiliaire de saint Pierre, c'est la confession de Pierre seul; la bénédiction apostolique, c'est la bénédiction du pape, comme le « seigneur apostolique », c'est le pape.

1. *La bénédiction Urbi et Orbi.* — Le pape donne souvent la bénédiction apostolique de façon privée, ainsi à la fin des audiences. Il la donne encore dans la formule finale de toutes les lettres adressées à des catholiques. A la fin des fonctions liturgiques, il donne cette bénédiction de façon solennelle à toute l'assistance. En quelques circonstances particulièrement solennelles, cette bénédiction apostolique prend un caractère plus imposant, et ne s'adresse plus seulement à une assistance restreinte, mais veut atteindre l'univers : c'est la bénédiction *Urbi et Orbi*, à la Ville et au Monde.

Le pape jadis donnait cette bénédiction *Urbi et Orbi*, aussitôt après son élection, du haut de la loggia de la façade de Saint-Pierre, qui domine la place Saint-Pierre et Rome. Léon XIII, Pie X et Benoît XV, pour accentuer leur protestation contre la situation anormale de la papauté, donnèrent cette bénédiction de l'intérieur de Saint-Pierre. Pie XI, sans rien sacrifier des revendications de ses prédécesseurs, a repris le geste antique, si suggestif et si beau, si évocateur de la sollicitude universelle que le Pasteur suprême reçoit du Christ, en même temps que le pouvoir des clefs.

2. *Bénédiction papale.* — On appelle ordinairement bénédiction papale la bénédiction donnée au nom du pape et en vertu d'une délégation par les évêques ou des prêtres. Cette bénédiction comporte une indulgence plénière.

Le Code, can. 914, accorde aux évêques le pouvoir de donner cette bénédiction deux fois par an, le jour de Pâques et un autre jour. Ce pouvoir leur est aussi accordé, par des indults généraux ou particuliers, en certaines circonstances. Le pontifical contient le rite et la formule de cette bénédiction.

Semblable pouvoir est accordé par divers indults à des prêtres, réguliers ou séculiers. Le rituel contient les prescriptions à observer en pareil cas; notons que le prêtre doit porter simplement le surplis et l'étole.

Il résulte d'un décret de la Congrégation des Indulgences, du 20 mai 1896, que celui qui donne la bénédiction papale gagne aussi pour lui l'indulgence plénière.

3. *Bénédiction apostolique* in articulo mortis. — La bénédiction apostolique à l'article de la mort est une bénédiction avec indulgence plénière donnée, au nom du pape, au malade en danger de mort, même non imminent. Cette bénédiction se donne ordinairement après le viatique et l'extrême-onction.

Le Code, can. 468, accorde le pouvoir de donner cette bénédiction au curé ou à tout prêtre qui assiste le malade.

L'indulgence plénière attachée à cette bénédiction n'est appliquée au malade, de par la volonté de l'Église, qu'à l'instant même de la mort. Elle ne peut donc être gagnée qu'une fois. Aussi ne doit-on pas réitérer la bénédiction au cours de la même maladie; il n'y aurait même pas lieu, théoriquement, de la réitérer au cours d'une maladie nouvelle; cette réitération est cependant permise.

Le prêtre qui donne la bénédiction doit exhorter le mourant à accepter la volonté de Dieu, à accepter la douleur et la mort même en esprit d'expiation.

Le rite et la formule se trouvent au rituel; le texte est préceptif; il comporte des versets, une oraison, la confession des péchés faite au nom du malade, la formule d'absolution : « Que Notre-Seigneur Jésus-Christ, Fils du Dieu vivant, qui au bienheureux Pierre son apôtre donna puissance de lier et de délier, par sa très pieuse miséricorde reçoive ta confession et te restitue la robe première, qu'au baptême tu as reçue... » Quelle évocation! Au chevet de chacun de ses fils, le pontife universel veut en quelque sorte se trouver présent, accueillir le mourant comme le père de la parabole accueillit le prodigue, lui rendre la robe première, la robe blanche du baptême, « pour qu'il la porte immaculée, comme disait le rituel du baptême, jusqu'au tribunal de Notre-Seigneur Jésus-Christ. »

III. Bénédiction épiscopale. — Le cérémonial des évêques, I, 25, prévoit deux manières de donner la bénédiction épiscopale. L'évêque peut la donner durant la messe pontificale, après le sermon : c'est la bénédiction avec publication d'indulgence partielle, et précédée d'une formule d'absolution. La forme plus ordinaire, et d'ailleurs également solennelle, est la bénédiction à la fin de la messe et des autres offices que l'évêque célèbre ou auxquels il assiste pontificalement. On voit très bien, dans la formule de cette bénédiction, comment la bénédiction s'adresse à Dieu, et redescend de lui sur le peuple :

Sit nomen Domini benedictum — Ex hoc nunc et usque in sæculum.

Adjutorium nostrum in nomine Domini — Qui fecit cælum et terram.

Benedicat vos omnipotens Deus, Pater, et Filius, et Spiritus sanctus! — Amen!

IV. La bénédiction de la messe. — 1. Dans la liturgie gallicane, la bénédiction était donnée par l'évêque au peuple après le *Pater* et avant la communion. Cette bénédiction comportait une série de souhaits coupés par l'*Amen* du peuple. Voici la bénédiction en la fête de sainte Cécile : « Dieu très haut, très bon, très miséricordieux, bénis tes serviteurs et tes servantes. *Amen.* Accorde-leur, par l'intervention de sainte Cécile vierge, un cœur soucieux de ton amour, dévot en ta crainte, parfait à ton honneur. *Amen.* Donne-leur la tranquillité des temps, la santé des corps, le salut des âmes. *Amen.* Qu'ils méritent te chercher par la foi, te trouver par les œuvres, t'acquérir par la grâce. *Amen.* Et qu'ils s'appliquent à accomplir devant toi comme témoin ce qui deviendra digne de récompense devant toi pour juge. *Amen.* » *Missale gothicum*, XIV.

2. La liturgie romaine ne connaissait d'abord ni cette bénédiction, ni aucune autre. Mais au VIIIe siècle, nous voyons dans l'*Ordo romanus I*, au moment où, la messe finie, le pape va descendre de l'abside pour rentrer au secretarium, les divers groupes du clergé se présenter devant lui, demander et recevoir une bénédiction

Cet usage passa dans les Gaules en même temps que le rite romain, et s'ajouta à la bénédiction d'après le *Pater*, qui peu à peu presque partout disparut.

L'évêque seul donna d'abord la bénédiction de la fin de la messe. Mais comme, au lieu de la donner en s'en retournant, il la donnait de l'autel, il sembla que cette bénédiction faisait partie du rite de la messe. Les prêtres se mirent aussi à la donner. Durand de Mende, à la fin du XIII^e^ siècle, reconnaît leur droit, et interprète de la bénédiction solennelle les canons des anciens conciles interdisant aux prêtres cette bénédiction *super populum*.

V. Bénédiction de la femme après l'enfantement. — C'est la bénédiction connue sous le nom de *relevailles*. Cette pieuse et louable coutume, comme l'appelle le rituel romain, est très répandue en France : il nous paraît donc opportun de l'étudier avec soin.

Le rituel romain marque très nettement, dans sa rubrique, le caractère de cette bénédiction : c'est une démarche que fait la mère après son heureuse délivrance, pour rendre grâces. A cette occasion, l'Église reçoit avec honneur la femme qui vient de lui donner un nouvel enfant. Le prêtre revêtu de l'étole blanche, en signe de joie, vient la recevoir à la porte de l'église, où elle se tient agenouillée, un cierge à la main. Il l'asperge d'eau bénite, puis la salue d'un psaume d'accueil, que précède cette antienne louangeuse : « Celle-ci recevra bénédiction du Seigneur et miséricorde du Dieu son salut, car voici la génération de ceux qui cherchent le Seigneur. » Quant au psaume, c'est ce psaume 23, *Domini est terra*, où l'antique Israël chantait le juste, serviteur de Iahveh, et célébrait Iahveh lui-même, entrant avec l'arche sainte dans la citadelle de Sion :

Qui gravira la montagne de Iahveh ?
Qui se tiendra au lieu de son sanctuaire ?
L'homme aux mains innocentes et au cœur pur....

Portes, élevez vos linteaux;
Soulevez-vous, portes antiques,
Et le Roi de gloire entrera.
Et quel est ce Roi de gloire ?
Iahveh, puissant et fort,
Iahveh, héros des combats.

Portes, élevez vos linteaux;
Soulevez-vous, portes antiques,
Et le Roi de gloire entrera.

Il faut observer que ce psaume est chanté par le chœur, aux jours d'ordination, pour célébrer l'entrée dans le sanctuaire des nouveaux tonsurés, les élus du Seigneur. Rien ne marque mieux que ce rapprochement le caractère de l'accueil que l'Église réserve à la femme qui vient d'enfanter.

Quand il a terminé le psaume d'accueil et repris l'antienne de louange, le prêtre invite la mère à entrer dans l'église et y à rendre grâces « au Fils de la vierge Marie, qui lui accorda la fécondité. » La mère alors s'approche d'un autel, s'y agenouille, prie quelques instants silencieusement, et le prêtre prononce sur elle cette oraison : « Tout-puissant éternel Dieu, qui par l'enfantement de la bienheureuse vierge Marie as changé en joie pour tes fidèles les douleurs de la femme qui enfante, jette un regard propice sur cette tienne servante, qui, joyeuse, accède pour l'action de grâces à ton temple saint, et accorde qu'après cette vie, par les mérites et l'intercession de la même bienheureuse Marie, elle mérite de parvenir avec son enfant aux joies de la béatitude éternelle. » Après quoi le prêtre prononce la formule de bénédiction : Que la paix et la bénédiction de Dieu tout-puissant, Père, Fils et Saint-Esprit, descende sur toi et y demeure toujours! Amen.

On le voit par cette analyse, et il paraît presque inutile d'y appuyer, la bénédiction de la femme après l'enfantement, telle que la présente le rituel romain, n'est à aucun titre un rite de purification. La rubrique, l'ornement blanc du prêtre, le texte des prières excluent absolument ce caractère. La mère vient rendre grâces, l'Église l'accueille avec honneur, et la bénit.

Règles liturgiques. — Cette bénédiction est une de celles qui appartiennent au curé. S. Congrégation des Évêques et Réguliers, 13 mai 1904. — Une réponse de la S. Congrégation du Concile, 18 juin 1859, la réserve à la femme qui devient mère par un mariage légitime. — Une autre réponse, du 19 mai 1896, permet de la donner à la mère d'un enfant mort même sans baptême; et l'on doit en ce cas garder la formule du rituel, encore qu'elle ne se vérifie plus.

VI. Autres bénédictions de personnes. — 1. *Bénédiction des enfants.* — Le rituel contient plusieurs bénédictions des enfants. Il en contient d'abord une pour les tout petits, qui ne parlent pas encore (*infantes*); elle consiste surtout en une prière : « Seigneur Jésus-Christ, Fils du Dieu vivant, qui, engendré avant tous les siècles, as voulu cependant être enfant dans le temps, et chéris l'innocence de cet âge; toi qui embrassais avec amour les petits enfants qu'on te présentait, et les bénissais; préviens ces enfants de tes bénédictions... »

Le rituel contient aussi une *bénédiction de l'enfant pour appeler sur lui la miséricorde de Dieu*, et d'autres bénédictions pour les enfants groupés à l'église, surtout aux jours des fêtes de Sainte-Enfance.

Enfin et surtout il faut signaler la bénédiction des enfants malades, avec la belle prière : « O Dieu, pour qui toutes choses grandissent et par qui grandies elles s'affermissent, étends ta droite sur ce tien serviteur, languissant en son âge tendre; et fais qu'ayant recouvré vigueur de santé, il parvienne à la plénitude des années, et te présente sans cesse, tous les jours de sa vie, un service fidèle et reconnaissant. » — On dit souvent, en parlant de cette bénédiction de l'enfant malade, qu'on fait lire un évangile. Ceci est exact, car le rituel prévoit que le prêtre pourra lire le début de l'évangile selon saint Jean; mais la prière et la bénédiction finale sont les textes les plus adaptés à la circonstance, avec le rite de l'imposition des mains, que prévoit aussi le rituel.

2. *Bénédiction des malades.* — Le rituel contient, en son titre v, 4, sous le titre : de la visite et du soin des malades, une série admirable de formules, terminées par l'imposition des mains et la bénédiction. Ces textes, qui comportent des oraisons, des psaumes, des lectures de récits de guérison dans l'évangile, ne sont plus guère utilisés. Il faudrait en garder l'usage là où il existerait encore. En tout cas, les malades même pourraient utiliser ces pages comme prière, par exemple le psaume 85 :

Prête l'oreille, Iahveh, exauce-moi,
Car je suis malheureux et indigent.
Garde mon âme, car je suis pieux,
Sauve ton serviteur, ô mon Dieu;
Il met sa confiance en toi.
Aie pitié de moi, Seigneur,
Car je crie vers toi tout le jour.
Réjouis l'âme de ton serviteur,
Car vers toi, Seigneur, j'élève mon âme,
Car tu es bon, Seigneur, et clément
Et plein de compassion pour tous ceux qui t'invoquent.

3. *Bénédiction des pèlerins.* — Le départ des pèlerins pour quelque lieu saint s'accompagne de prières. Le rituel demande que les pèlerins assistent et communient à une messe où l'on ajoutera aux oraisons du jour la belle oraison *Pro peregrinantibus*. Si le rite de la fête ou de la férie occurrente le permettait, il serait

tout indiqué de dire la messe *Pro peregrinantibus*. Après la messe, on récite ou l'on chante les prières de l'Itinéraire, si bien adaptées, antienne, cantique, versets, oraisons, à ce départ en pèlerinage : « Que le Seigneur tout-puissant et miséricordieux nous dirige en la voie de paix et de prospérité; et que l'ange Raphaël nous accompagne dans le chemin, afin qu'en paix, salut et joie nous revenions à la maison. » Ces prières sont suivies de la bénédiction.

Des prières et une bénédiction semblable sont prévues pour le retour.

VII. Bénédiction de la maison. — 1. *Bénédiction de la maison nouvelle.* — Voici l'oraison, qui vaut mieux que tout commentaire : « O Toi Dieu Père tout-puissant, suppliants nous t'implorons pour cette maison et ses habitants, et ses intérêts; daigne la bénir, la sanctifier, l'augmenter de tous biens, accorde-leur, Seigneur, de la rosée du ciel abondance, et de la graisse de la terre substance de vie; leurs désirs et leurs vœux, conduis-les à effet par ta miséricorde. A notre entrée daigne donc bénir et sanctifier cette maison, comme tu as daigné bénir la maison d'Abraham, d'Isaac et de Jacob; et que dans les murs de cette maison habitent tes anges de lumière, et qu'ils la gardent, et tous ses habitants. »

2. *Bénédiction des maisons le samedi saint.* — C'est l'usage en certains pays que le curé ou quelque prêtre parcoure la paroisse, au soir du samedi saint, aspergeant les maisons avec l'eau qui a reçu la bénédiction solennelle. Il récite en même temps l'antienne *Vidi aquam* et une oraison qui évoque la Pâque.

3. *Bénédiction de la chambre nuptiale.* — A la bénédiction de la maison se rattache la bénédiction de la chambre nuptiale, où l'oraison demande pour les époux « qu'ils demeurent, Seigneur, en ta paix et en ta volonté, qu'ils vieillissent et se multiplient en la longueur des jours, et qu'ils parviennent aux royaumes des cieux. »

4. *Bénédiction de la maison d'école.* — Nous rattachons à ces bénédictions de la maison, fort anciennes, une bénédiction, plus récente, de la maison d'école nouvellement érigée.

Le rite que suppose le rituel est des plus solennels. Après le *Veni Creator* chanté s'il se peut à l'église, le cortège, croix et bannière en tête, le clergé en ornements blancs, se rend, au chant des litanies ou des hymnes, à la maison d'école. L'officiant l'asperge et l'encense, mêlant ces rites de belles prières : « Seigneur Jésus-Christ, qui as dit à tes disciples : en quelque maison que vous entriez, saluez-la, disant : Paix à cette maison; vienne, nous t'en prions, cette paix sur cette demeure destinée à instruire la jeunesse, et sur tous ceux qui l'habiteront, enseignant ou apprenant...; remplis les maîtres de l'esprit de science, de sagesse et de ta crainte; remplis les disciples de ta grâce... » Puis, prenant sur une table où elle se dressait entre deux chandeliers l'image du crucifix, le célébrant l'érige à la place d'honneur, disant : « Érige le signe du salut, Seigneur, sur cette maison. »

Rites expressifs, et qui mesurent la foi d'un peuple : quand les verrons-nous s'accomplir dans les écoles de France ?

VIII. Bénédiction de la table. — La bénédiction de la table est ancienne, puisqu'on trouve dans le sacramentaire gélasien et dans le grégorien des prières avant et après le repas. On appelle ordinairement la prière d'avant le repas *Benedicite*, du mot qui la commence; la prière d'après le repas s'appelle aussi « les grâces » : dire ses grâces. Expression qui en marque bien le caractère. La bénédiction d'avant le repas d'ailleurs, aussi bien que la prière qui suit, est une action de grâces; on y retrouve tout à fait le caractère de la bénédiction : nous bénissons Dieu des aliments qu'il nous donne, et en son nom nous bénissons les aliments.

Il existe du *Benedicite* une formule solennelle qu'utilisent les monastères et communautés religieuses : c'est un rapide dialogue entre celui qui préside et ceux qui prennent part au repas. Certains éléments de ce dialogue peuvent varier : ainsi le jeudi et le vendredi saint, à l'unique repas, on dit : *Christus factus est pro nobis obediens usque ad mortem — mortem autem crucis.* Et le jour et la semaine de Pâques : *Hæc dies quam fecit Dominus, alleluia — Exultemus et lætemur in ea, alleluia.* Ainsi le *Benedicite* prend davantage couleur liturgique et se trouve accentuer le caractère religieux du repas.

Outre cette formule solennelle, il existe plusieurs formules abrégées, que la piété chrétienne doit tenir beaucoup à utiliser avant et après le repas. Rien n'interdit au chef de famille de bénir la table d'un signe de croix; on trouverait exemple de bénédictions analogues dans Tertullien.

IX. Les bénédictions et la vie des champs. — 1. *Bénédiction des choses et des fruits du sol.* — Nous avons vu déjà la bénédiction de la maison. Il y a aussi des bénédictions pour la source et pour le puits. Il en est pour le grenier rempli de la moisson; il en est une pour l'étable, qui évoque, comme on peut s'y attendre, la crèche de Bethléem.

L'Église bénit les semences, et elle bénit les moissons. Le rituel contient en particulier une bénédiction solennelle des herbes, des fruits, des moissons nouvelles en la fête de l'Assomption de la Vierge, avec cette belle oraison : « O Dieu, qui en ce jour as élevé jusqu'au faîte des cieux la Vierge, rejeton de Jessé, mère de ton fils notre Seigneur Jésus-Christ, pour que par ses suffrages et son intercession il soit donné à notre mortalité de communier à ce même tien Fils, fruit de ses entrailles; suppliants nous t'implorons : que par la vertu de ce même tien Fils, et le glorieux patronage de sa Mère, le soutien de ces fruits de la terre nous dispose, dans la santé du temps, à l'éternel salut. »

Il existe des bénédictions pour les fruits, les œufs, l'huile, le vin. On en trouvera même dans le rituel pour la bière, pour le fromage et le beurre, pour le lard : la liturgie est heureuse quand l'objet de la bénédiction prête aux développements touchants ou poétiques, mais elle veut avant tout bénir ce qui sert à la vie de l'homme, fût-ce dénué de poésie.

2. *Bénédiction des bêtes.* — Comme il souhaite qu'on bénisse l'étable, le rituel demande aussi qu'on bénisse les bêtes; il a pour les troupeaux une bénédiction ordinaire, une autre bénédiction pour les animaux malades, une autre pour la nourriture, le sel et l'avoine qu'on doit leur donner.

Il faut signaler la bénédiction des bêtes de basse-cour, un des rares textes ou l'on distingue encore les animaux purs qui servent à la nourriture de l'homme, distinction amenée par l'évocation de Noé et des animaux de l'arche.

La bénédiction des abeilles ne pouvait manquer de rappeler « les cierges faits de leur travail qui sont allumés dans le temple durant le service sacré, tandis qu'est préparé et reçu le Corps et le Sang très saint de Jésus-Christ. » La bénédiction des vers à soie demande : « O Dieu, créateur de toutes choses... daigne en ta bonté bénir, prendre en soin et multiplier ces vers à soie : que tes saints autels s'ornent de leur travail; et que tes fidèles, brillant de leur parure, te glorifient de cœur comme dispensateur de tous biens. »

Ces exemples suffisent pour montrer que l'Église veut envelopper toute la vie des champs d'un réseau de bénédictions. Quand donc le clergé des paroisses rurales conserve ou restaure l'usage de ces bénédictions, quand il crée des fêtes religieuses du travail de la terre, il se montre fidèle à la plus sûre tradition liturgique.

X. Les bénédictions et les découvertes modernes. — Nous réunissons sous ce titre commun les bénédictions suivantes :

Bénédiction *du navire*. C'est la plus ancienne, bien qu'elle s'applique maintenant à des types nouveaux. Elle évoque l'arche de Noé flottant sur le déluge, et le bienheureux Pierre marchant sur la mer.

Bénédiction *des automobiles*. Comme la bénédiction des wagons.

Bénédiction *du chemin de fer et des wagons*. Elle comporte deux oraisons. La plus intéressante s'applique aux wagons, comme on peut l'appliquer aux automobiles; c'est l'antique bénédiction des voitures; elle rappelle l'épisode de cet Éthiopien, ministre de la reine Candace, qui cheminait sur son char, le long de la route de Jérusalem à Gaza, quand le diacre Philippe le rencontra, lui expliqua l'Écriture qu'il lisait sans la comprendre, et le convertit à Jésus-Christ. Beau sujet de méditation : tant de moyens rapides de voyage ne nous conduiront au terme que s'ils nous font arriver au Christ.

Bénédiction *du four à chaux et du haut-fourneau*. Elle n'offre pas de trait particulièrement notable.

Bénédiction *de la machine génératrice de lumière électrique*. On chante le *Benedictus* et le *Dominus regnavit;* c'est une action de grâces et une prière : que la lumière du Seigneur se lève sur ceux qui sont assis à l'ombre de la mort.

Bénédiction *de l'imprimerie et des machines typographiques*. Elle se termine par cette oraison : « Seigneur Dieu, source unique des sciences, qui daignas si bien illuminer le génie des hommes qu'ils inventèrent ces merveilleux instruments d'impression typographique; bénis, nous t'en prions, ces machines, et que dans les livres qui en sortiront pour notre service, nous n apprenions rien par ton secours, sinon ta science, qui vraiment conduit à la vie. »

Bénédiction *du télégraphe* On y récite ou l'on y chante, entre autres morceaux, le psaume CIII et l'antienne qui en est tirée :

> Béni tu es, Seigneur,
> Qui des nuées fais ton char
> Et t'avances sur les ailes du vent;
> Des vents tu fais tes messagers,
> Des flammes de feu tes serviteurs.

Il y a même une bénédiction *de la pompe à incendie*, qui ne manque pas d'évoquer les trois enfants dans la fournaise.

La dernière en date de ces bénédictions est celle *de l'aéroplane*. Sans prétendre donner à une pieuse croyance une autorité dogmatique, elle évoque la maison de Lorette et met l'aviateur sous la protection de Notre-Dame.

XI. Conclusion. — L'Église ne réserve donc pas ses bénédictions aux objets qui relèvent directement du domaine spirituel. Elle les étend à tout l'homme et à tout ce qui sert à l'homme. Elle veut bénir aujourd'hui l'usine, la machine et l'outil comme elle bénissait jadis, comme elle bénit encore les champs et la moisson. Elle veut envelopper la vie humaine d'un réseau serré de bénédictions, qui créent autour de l'homme comme une atmosphère sacrée. Elle bénit toutes les formes du progrès, en même temps elle les oriente vers leur fin. Elle nous rappelle que nous devons utiliser le monde en vue de notre salut, pour la gloire de Dieu. Ainsi se dégage de cette étude une conclusion qui se peut formuler avec le mot de saint Paul : *Omnia vestra sunt, vos autem Christi, Christus autem Dei*: tout est vôtre, vous au Christ, le Christ à Dieu.

Rituel romain; Baudot, *Bénédiction*, dans le *Dictionnaire d'archéologie chrétienne et de liturgie*; Hébert, *Leçons de liturgie*, Paris, 4e édit., 1923, t. I.

P Paris.

1. BÉNÉFICES AGRICOLES.—Comme tout autre entrepreneur (voir Profit), l'agriculteur a droit à un légitime bénéfice. Non seulement son travail personnel ou celui des membres de sa famille doit être justement rémunéré, non seulement les capitaux engagés dans son exploitation doivent recevoir un intérêt, un revenu équitable, mais encore il est moralement autorisé à chercher et à percevoir un surplus qui le dédommage des risques qu'il court et lui permette d'améliorer ou de hausser sa condition.

Trop souvent l'agriculteur français n'a été qu'un gagne-petit, dont les industriels et les commerçants souriaient assez dédaigneusement. Et cependant il n'était pas rare de voir les citadins se plaindre du prix, toujours trop élevé à leur gré, des denrées agricoles. Ces récriminations se sont fait jour tout particulièrement pendant la période de vie chère qui sévit après la guerre de 1914-1918. Mais ce sont là des reproches injustifiés.

D'abord, il ne serait que juste d'assurer aux agriculteurs un profit qui ne soit plus dérisoire et décourageant, comme c'était le cas avant la guerre. Nos paysans courent de grands risques, ils ont un travail extrêmement pénible, la vie des champs n'est pas toujours des plus réjouissantes : la preuve, c'est que les campagnes se vident d'une façon inquiétante et qu'on y revient rarement. Tout cela vaut bien quelque dédommagement.

Et puis, et surtout, on doit considérer que les paysans ne sont guère responsables de cette hausse, si pénible pour quelques-uns, du coût de la vie. Les prix de vente des produits agricoles n'ont fait que suivre la hausse des frais de production et de transport. Que certains intermédiaires entre le producteur et le consommateur aient prélevé des bénéfices excessifs et iniques, on l'affirme, semble-t-il, avec quelque raison. Mais de cela les agriculteurs ne sont pas cause. Eux n'ont perçu que des bénéfices raisonnables. Les denrées agricoles n'ont, pour la plupart, que triplé de prix. Or les produits usinés ont augmenté en moyenne de 400 0/0. Or, surtout, la main-d'œuvre agricole, le matériel agricole, les engrais, certains produits alimentaires pour le bétail, les semences et plantes sélectionnées, toutes choses que le cultivateur doit acheter suivant les cours du marché mondial, lui coûtent quatre, cinq ou six fois plus cher qu'auparavant. Un ouvrier agricole, par exemple, est rémunéré cinq fois davantage et pour un travail moindre. Il faut bien que cette hausse formidable se retrouve en quelque mesure dans les prix de vente. Au surplus, les paysans qui peuvent faire leur travail eux-mêmes, eux et leurs enfants, en totalité ou du moins pour la plus grande partie, sont presque les seuls à profiter largement. N'est-ce pas justice, après tout, que la main-d'œuvre qu'ils constituent soit grandement rémunératrice pour eux comme pour les autres ?

Souhaitons que les frais de production diminuent pour les agriculteurs, comme pour les industriels ou les commerçants, et qu'en conséquence les prix des produits agricoles, comme ceux des produits usinés, s'abaissent proportionnellement. Mais n'espérons pas que les paysans, de plus en plus instruits, de mieux en mieux organisés, consentent jamais à redevenir de pauvres gueux ou d'éternels sacrifiés.

J. Brucout.

2. BÉNÉFICES ET OFFICES.—En suivant l'ordre du Code de droit canonique, nous grouperons ses articles sous les titres suivants : I. Notion et espèces de bénéfices. II. Érection, union, translation, division, démembrement, conversion et suppression des bénéfices. III. Collation des bénéfices et offices. IV. Droits et devoirs des bénéficiers. V. Perte des offices et des bénéfices.

I. Notion et espèces de bénéfices. — 1° *Notion.* — Le bénéfice ecclésiastique est un être juridique, constitué ou érigé pour toujours par l'autorité ecclésiastique compétente, et comprenant deux éléments : un *office* sacré, et le *droit de percevoir les revenus* attachés à cet office. C. 1409.

Tout emploi légitimement exercé en vue d'une fin spirituelle est, au sens large, un office ecclésiastique. Mais au sens strict — et c'est le sens qu'il faut lui donner ici — on ne donne le nom d'office qu'à un emploi constitué d'une manière stable de droit divin ou ecclésiastique, devant être conféré selon les règles du droit, et comportant une certaine participation du pouvoir ecclésisatique d'ordre ou de juridiction. C. 145.

La dot d'un bénéfice est constituée, c. 1410 : soit par des biens dont la propriété appartient au bénéfice lui-même, soit par des redevances certaines dues en justice par une famille ou une personne morale, soit par les offrandes volontaires mais certaines des fidèles au recteur du bénéfice, soit par ce qu'on appelle les droits d'étole, dans les limites fixées par la taxe diocésaine ou par une coutume légitime, soit par les distributions chorales (déduction faite d'un tiers, si le bénéfice n'a pas d'autres revenus que ces distributions).

2° *Espèces.* — Le Code distingue, parmi les bénéfices ecclésiastiques, c. 1411 :

Les bénéfices *consistoriaux* (qui d'ordinaire sont conférés en consistoire, comme les évêchés, les abbayes, les prélatures), et les *non consistoriaux* (tous les autres);

Les bénéfices *séculiers* et les bénéfices *religieux*, suivant que leurs titulaires sont uniquement des clercs séculiers, ou uniquement des clercs religieux. Dans le doute, tous les bénéfices érigés en dehors des églises ou des maisons des religieux sont présumés séculiers;

Les bénéfices *doubles ou résidentiels* et les bénéfices *simples ou non résidentiels*, suivant qu'ils comportent ou non l'obligation de la résidence, en plus de l'office propre au bénéfice;

Les bénéfices *manuels*, temporaires ou amovibles, et les bénéfices *perpétuels* ou inamovibles, suivant qu'ils sont conférés pour toujours ou d'une manière révocable;

Les bénéfices à charge d'âmes (*curata*), et les bénéfices qui ne comportent pas charge d'âmes (*non curata*).

N. B — Bien que présentant une certaine ressemblance avec les bénéfices, les offices suivants ne sont pas considérés par le droit comme des bénéfices proprement dits : les vicariats paroissiaux qui ne sont pas érigés pour toujours; — les chapellenies laïques, c'est-à-dire non érigées par l'autorité ecclésiastique compétente; — les coadjutoreries avec ou sans future succession; — les pensions personnelles; — les commendes temporaires, c'est-à-dire les concessions des revenus d'une église ou d'un monastère faites à une personne avec cette réserve que, cette personne venant à faire défaut, les revenus eux-mêmes feraient retour à l'église ou au monastère.

Ce que nous dirons ici, en suivant le Code, ne concerne pas (sauf exceptions) les bénéfices consistoriaux. C. 1413.

II. Du bénéfice lui-même. — Nous traiterons successivement : 1° de la constitution ou érection des bénéfices; 2° de l'union, translation, division, démembrement, conversion et suppression des bénéfices.

1° *De la constitution ou érection des bénéfices.* — Le Saint-Siège seul peut ériger des bénéfices consistoriaux. Outre le pape, les Ordinaires sur leur territoire peuvent ériger des bénéfices non consistoriaux, à l'exception des dignités dans les chapitres. Pour ériger des bénéfices, les vicaires généraux ont toutefois besoin d'un mandat spécial. Un cardinal peut aussi dans son propre titre ou sa diaconie ériger des bénéfices ne comportant pas charge d'âmes, à moins que l'église n'appartienne à une religion cléricale exempte. C. 1414.

On ne doit ériger un bénéfice qu'après s'être assuré qu'il possède une dot convenable et stable, garantissant des revenus perpétuels. Nous avons dit plus haut ce qui peut constituer cette dot. Si cette dot est constituée en numéraire, l'Ordinaire, après avis du conseil diocésain d'administration, doit veiller à ce que cette somme soit placée le plus tôt possible en biens-fonds (ou en titres) sûrs et avantageux. Il n'est cependant pas défendu, même si une dot convenable ne peut être constituée, d'ériger des paroisses ou des quasi-paroisses, si l'on prévoit prudemment qu'elles ne manqueront pas par ailleurs du nécessaire. C. 1415.

Avant d'ériger un bénéfice, il faut convoquer les intéressés, s'il y en a, et prendre leur avis. C. 1416.

Du consentement de l'Ordinaire, un fondateur peut mettre à sa fondation des conditions, même contraires au droit commun, pourvu qu'elles soient honnêtes et ne répugnent pas à la nature du bénéfice. Ces conditions une fois admises ne peuvent pas validement être supprimées ou changées par l'Ordinaire du lieu, sauf s'il s'agit de changements favorables à l'Église et que le fondateur (ou le patron, s'il s'agit d'un droit de patronage) y consente. C. 1417.

L'érection d'un bénéfice doit être faite par acte authentique : cet acte précisera le lieu où le bénéfice est érigé, la dot qui le constitue, les droits et les charges du bénéficier. C. 1418.

2° *De l'union, translation, division, démembrement, conversion et suppression des bénéfices.* — 1. *Notions.* — L'union des bénéfices est *extinctive* lorsque de deux ou plusieurs bénéfices on n'en fait qu'un seul nouveau, ou lorsqu'on en unit à un autre un ou plusieurs de manière que celui-là reste seul et que les autres cessent d'exister. Dans l'union extinctive, le bénéfice qui résulte de l'union (ou qui demeure après l'union) a tous les droits et toutes les charges des bénéfices éteints, et, en cas d'incompatibilité entre ces droits et ces charges différents, ceux qui sont les meilleurs et les plus favorables.

L'union des bénéfices est *également principale* (*æque principalis*) lorsque les bénéfices unis restent ce qu'ils étaient, sans dépendre l'un de l'autre. Chacun d'eux conserve alors sa nature, ses droits et ses charges, mais l'union a cet effet que tous ces bénéfices unis doivent être conférés à un seul et même clerc.

L'union des bénéfices est *moins principale* ou *accessoire* lorsque les bénéfices unis restent ce qu'ils étaient, mais de telle sorte qu'il en y ait un principal, les autres lui restant soumis comme l'accessoire au principal. Le bénéfice accessoire suit alors le principal, et le clerc à qui est conféré le principal est par le fait même titulaire du bénéfice accessoire et doit remplir les charges de l'un et de l'autre. C. 1419, 1420.

Il y a *translation* de bénéfice, lorsque son siège est transféré d'un lieu dans un autre; *division*, lorsque d'un bénéfice on en fait deux ou plusieurs; *démembrement*, lorsqu'une partie du territoire ou des biens d'un bénéfice lui est enlevée pour être attribuée à un autre bénéfice, ou à une œuvre pie, ou à un établissement ecclésiastique; *conversion*, lorsqu'un bénéfice change d'espèce; *suppression*, lorsqu'il est complètement éteint. C. 1421.

2. *Règles.* — *a*) Sont réservés au Saint-Siège : l'union extinctive des bénéfices, leur suppression, leur démembrement (du moins si l'on ne constitue pas un second bénéfice avec la partie des biens enlevés au premier), l'union également principale ou l'union

accessoire d'un bénéfice religieux avec un bénéfice séculier (ou inversement), la translation la division, et tout démembrement d'un bénéfice religieux. C. 1422.

b) Les Ordinaires des lieux, mais non le vicaire capitulaire, ni le vicaire général sans un mandat spécial, peuvent, dans un cas de nécessité ou d'une grande et évidente utilité pour l'Église, unir (d'une union également principale ou accessoire) n'importe quelles églises paroissiales entre elles ou avec un bénéfice ne comportant pas charge d'âmes; mais dans ce dernier cas, si l'union n'est qu'accessoire, c'est le bénéfice ne comportant pas charge d'âmes qui doit être le bénéfice accessoire. C. 1423, § 1.

Les Ordinaires des lieux ne peuvent pas unir une paroisse avec la mense capitulaire ou épiscopale, avec les monastères, les églises des religieux ou une autre personne morale, ni avec les dignités et bénéfices d'une église cathédrale ou collégiale; mais ils peuvent l'unir avec l'église cathédrale ou collégiale située sur le territoire de la paroisse, de sorte que les revenus de la paroisse profitent à l'église elle-même, à condition de laisser un traitement convenable au curé ou vicaire. C. 1423, § 2. L'union des bénéfices décrétée par les Ordinaires des lieux ne peut être que perpétuelle. C. 1423, § 3.

Les Ordinaires ne peuvent jamais unir : ni des bénéfices quelconques, avec ou sans charge d'âmes, au détriment de ceux qui les détiennent et malgré eux; — ni un bénéfice de droit patronal avec un bénéfice de collation libre, sans le consentement des patrons; — ni les bénéfices d'un diocèse avec ceux d'un autre diocèse, même si les deux diocèses, unis entre eux d'une union également principale, sont gouvernés par le même évêque; — ni des bénéfices exempts ou réservés au Saint-Siège avec d'autres bénéfices, quels qu'ils soient. C. 1424.

c) Si le Saint-Siège a uni une paroisse à une maison religieuse *uniquement pour le temporel*, la maison religieuse ne fait que percevoir les revenus de la paroisse, et le supérieur religieux doit présenter à l'Ordinaire du lieu un prêtre séculier pour qu'il lui donne, par l'institution canonique, la direction de cette paroisse. Ce prêtre recevra de la maison religieuse un traitement convenable.

Si au contraire la paroisse a été unie *de plein droit* à la maison religieuse, la paroisse elle-même devient religieuse, et le supérieur peut nommer un prêtre de sa congrégation pour exercer la charge d'âmes; mais c'est à l'Ordinaire du lieu à l'approuver et à l'instituer, et le religieux ainsi institué reste soumis à la juridiction, correction et visite de cet Ordinaire pour tout ce qui concerne la charge d'âmes. C. 1425.

d) Dans un cas de nécessité ou d'évidente utilité de l'Église, les Ordinaires peuvent aussi *transférer* un bénéfice séculier paroissial d'un lieu à un autre de la même paroisse; pour ce qui est des autres bénéfices, si l'église dans laquelle ils avaient été fondés a été détruite et ne peut pas être restaurée, et dans ce cas seulement, ils peuvent les transférer avec tous les revenus et toutes les charges attachés à la première église, dans les églises-mères ou dans d'autres églises des mêmes lieux ou de lieux voisins, en y érigeant, si possible, des autels ou des chapelles sous les mêmes vocables. C. 1426.

e) Les Ordinaires peuvent également, pour une cause juste et canonique, *diviser* les paroisses, quelles qu'elles soient, en érigeant un vicariat perpétuel ou une nouvelle paroisse, comme aussi *démembrer leur territoire*, même contre le gré de leurs recteurs et sans le consentement de la population. Il n'y a cause « canonique » permettant de procéder à cette division ou à ce démembrement que si l'église paroissiale est d'accès très difficile, ou si le nombre de paroissiens est si considérable qu'on ne peut pas, même en donnant au curé des vicaires coopérateurs, subvenir à leur bien spirituel.

En divisant la paroisse, l'Ordinaire doit assigner une dot convenable au vicariat perpétuel ou à la paroisse nouvellement érigés, et répartir équitablement entre les deux bénéfices les biens communs, comme aussi les dettes communes. C. 1500. Cette dot, à moins qu'on ne puisse la constituer à l'aide d'autres ressources, doit être prise sur les revenus quels qu'ils soient de l'église-mère, mais en laissant à cette église-mère des revenus suffisants. Dans ce cas, le nouveau vicariat perpétuel ou la nouvelle paroisse doivent « rendre honneur » à l'église-mère de la manière et dans les limites à fixer par l'Ordinaire (v. g. en lui offrant chaque année un cierge, etc.) : toutefois l'Ordinaire ne peut pas réserver à l'église-mère le droit d'avoir des fonts baptismaux.

Si la paroisse divisée était religieuse, la paroisse nouvellement érigée n'est pas par là même religieuse; si elle était de droit patronal, la nouvelle paroisse est de libre collation. C. 1427.

N. B. — Les Ordinaires des lieux ne doivent faire ces unions, translations, divisions, démembrements de bénéfices que par acte authentique, après avis du chapitre cathédral et des intéressés (s'il y en a), surtout des recteurs des églises. S'il n'y a pas une cause canonique, l'union, la translation, la division, le démembrement sont nuls. Contre un décret de l'Ordinaire unissant, transférant, divisant ou démembrant des bénéfices, on peut recourir à Rome, mais ce recours n'est que dévolutif et n'a pas d'effet suspensif. C. 1428.

f) L'Ordinaire du lieu ne peut pas imposer à un bénéfice quel qu'il soit des *pensions* perpétuelles, ni des pensions temporaires devant durer jusqu'à la mort du pensionné; mais il peut, en conférant le bénéfice, pour une cause juste à indiquer dans l'acte même de la collation, lui imposer des pensions temporaires limitées à la vie du bénéficier, mais en laissant à celui-ci des ressources suffisantes (une « portion congrue »).

S'il s'agit d'un bénéfice paroissial, la pension ne peut être imposée qu'au profit du curé ou vicaire sortant de charge, et elle ne doit pas dépasser le tiers des revenus de la paroisse, déduction faite des dépenses de tout genre et des revenus incertains (casuels).

Les pensions imposées à des bénéfices, soit par le pape, soit par les autres collateurs, cessent à la mort du pensionné qui, de son vivant, ne peut pas, à moins de concession expresse, les aliéner. C. 1429.

g) Les bénéfices à charge d'âmes ne peuvent pas être *convertis* par les Ordinaires en bénéfices sans charge d'âmes, ni les bénéfices religieux en bénéfices séculiers, ni les bénéfices séculiers en bénéfices religieux.

Au contraire, les bénéfices simples peuvent être convertis par les Ordinaires des lieux en bénéfices à charge d'âmes, pourvu que les conditions expressément posées par le fondateur ne s'y opposent pas. C. 1430.

III. Collation des bénéfices et offices. — Le pape a le droit de conférer les bénéfices dans toute l'Église et de s'en réserver la collation. C. 1431.

La collation des bénéfices vacants appartient en principe au cardinal dans son titre ou sa diaconie, et à l'Ordinaire du lieu sur son propre territoire. Pour conférer des bénéfices, le vicaire général a besoin d'un mandat spécial; le vicaire capitulaire ne peut conférer ni les paroisses vacantes (sauf si la vacance dure depuis plus d'un an) ni les autres bénéfices perpétuels de libre collation. Si l'Ordinaire a laissé s'écouler six mois sans

pourvoir à un bénéfice qu'il savait certainement être vacant, le droit de nomination est dévolu au Saint-Siège; à moins qu'il ne s'agisse d'une paroisse et que des circonstances particulières n'en aient fait légitimement différer la collation par l'Ordinaire. C. 1432.

Seul le Saint-Siège peut nommer des coadjuteurs avec ou sans future succession, à moins qu'il ne s'agisse de vicaires coadjuteurs ou coopérateurs dans les paroisses. C. 1433.

Toute collation par un inférieur d'un bénéfice réservé au Saint-Siège est nulle. C. 1434. Le canon 1435 énumère quels sont ces bénéfices,

Nul ne peut validement posséder un office ou un bénéfice ecclésiastique s'il ne lui a été conféré canoniquement par l'autorité ecclésiastique compétente (c'est ce qu'on appelle la «provision canonique»), et s'il ne l'a de plein gré et expressément accepté. C. 147, 1436.

Nul ne peut se conférer à soi-même un office ou bénéfice. C. 1437.

La « provision canonique » se fait de différentes manières.

1° Par *libre collation* du supérieur légitime. Le supérieur nomme lui-même librement le titulaire de l'office ou bénéfice vacant. Ce titulaire doit être clerc, et doué des qualités requises par le droit commun ou particulier, et par la charte de fondation du bénéfice. On doit choisir, sans acception de personnes, celui qui — tout bien considéré — est le plus capable. Si le titulaire nommé n'a pas les qualités requises, la provision est nulle si le droit commun ou particulier ou la charte de fondation exigent ces qualités à peine de nullité; sinon, elle est valide, mais elle peut être annulée par une sentence du supérieur légitime. Les offices comportant charge d'âmes (au for externe ou au for interne) ne peuvent être validement conférés qu'à des prêtres. La provision d'un office à laquelle aucun terme n'est fixé par une loi spéciale ne doit pas être différée au delà de six mois, à compter du jour où l'on a eu connaissance de sa vacance, sauf le cas où l'Ordinaire, à raison de circonstances particulières, juge opportun de retarder la collation d'une paroisse. C. 155, 458. On ne peut conférer à personne deux offices incompatibles, c'est-à-dire ne pouvant être remplis à la fois par la même personne. C. 156. Sont également considérés comme incompatibles, et ne peuvent être conférés à la même personne, deux bénéfices dont l'un, à lui seul, suffit à l'honnête entretien de son titulaire. C. 1439, § 2.

2° *Par l'institution canonique* du supérieur légitime. — Dans ce cas, le candidat est préalablement désigné par un patron qui le *présente*, ou par une autre autorité (v. g. un chef d'État) qui le *nomme*. Cette présentation ou cette nomination confèrent au candidat présenté ou nommé le droit (*jus ad*) de recevoir par l'institution canonique l'office en question, mais il ne sera réellement pourvu de cet office, il n'aura le *jus in officium* que lorsque le supérieur légitime lui aura donné l'institution canonique.

Le Code n'est pas favorable au *droit de patronage* en général, moins encore au *droit de présentation* qui en est la conséquence. Soucieux toutefois de sauvegarder les droits acquis, voici comment il concilie avec ces droits la liberté nécessaire de l'Église :

Le droit de patronage, dit-il, c. 1448, est l'ensemble des privilèges — grevés toutefois de certaines charges — concédés par l'Église aux catholiques qui fondent une église, une chapelle, ou un bénéfice, ou même à leurs ayants droit. Ce droit est réel ou personnel selon qu'il est attaché à une chose ou appartient directement à une personne; — ecclésiastique, laïque ou mixte, selon que le titre qui le fonde est ecclésiastique, laïque ou mixte; — héréditaire, familial, *gentilicium*, ou mixte suivant qu'il passe aux héritiers, aux parents ou aux compatriotes du fondateur, ou à ceux qui sont *en même temps* ses héritiers, parents ou compatriotes. C. 1449.

Désormais *aucun droit nouveau de patronage* proprement dit ne pourra être validement concédé à aucun titre. Lorsque les fidèles auront construit en tout ou en partie des églises, ou auront fondé des bénéfices, l'Ordinaire du lieu pourra leur accorder, pour un temps ou même pour toujours, des suffrages spirituels proportionnés à leur libéralité. Il pourra aussi accepter la fondation d'un bénéfice à laquelle le fondateur aurait mis cette condition que le premier titulaire serait lui-même s'il est clerc (c'est ce que fait l'évêque en acceptant dans un chapitre la fondation d'une prébende), ou un autre clerc désigné par lui. C. 1450.

Quant à ceux qui jouissent encore d'un *ancien droit de patronage*, les Ordinaires des lieux s'emploieront à les faire renoncer à leur droit, ou du moins au droit de présentation, et à leur faire accepter en échange des suffrages spirituels même perpétuels pour eux et leurs familles. C. 1451. Si les patrons s'y refusent, mais alors seulement, s'appliqueront les règles détaillées du Code. C. 1452-1471. De ces règles nous ne résumerons que celles qui concernent la *présentation* aux bénéfices.

a) A moins d'empêchement légitime, la *présentation* doit se faire dans le délai fixé par l'acte de fondation ou prescrit par une coutume légitime, et au plus tard dans les quatre mois. C. 1457. Si le patron n'a pas usé en temps utile de son droit de présentation, l'Ordinaire pour cette fois nomme qui il veut. Tant que la présentation n'est pas acceptée, un patron peut en temps utile présenter un ou plusieurs candidats, en une fois ou successivement, à la condition de ne pas exclure ceux qu'il a déjà présentés. C. 1460, § 4. Un patron ne peut ni se présenter lui-même, ni joindre sa voix à celle des autres patrons pour compléter le nombre de suffrages nécessaires à sa propre présentation. C. 1461. Quand la provision d'une église ou d'un bénéfice doit se faire au concours, le patron, même laïque, ne peut présenter qu'un clerc reçu au concours. C. 1462.

b) Le candidat présenté doit être *apte*, c'est-à-dire posséder toutes les qualités requises par le droit commun ou particulier ou par la charte de fondation, et cela au jour où il est présenté (ou du moins accepté). C. 1463. La présentation doit être faite à l'Ordinaire du lieu à qui il appartient de juger si le candidat présenté est apte. Pour en juger, l'Ordinaire prendra avec soin tous les renseignements nécessaires, même secrets. S'il estime qu'il ne peut pas accepter le candidat, il n'est pas obligé d'en donner les raisons au patron; celui-ci en présentera alors un autre, et, s'il est lui aussi refusé, l'Ordinaire pour cette fois — à moins d'appel à Rome — nomme qui il veut. C. 1464, 1465

c) Le candidat légitimement présenté, jugé apte et accepté, a droit à *l'institution canonique*. C'est à l'Ordinaire du lieu à la lui donner, mais non au vicaire général sans un mandat spécial. Entre plusieurs candidats présentés et aptes, l'Ordinaire choisit celui qu'en conscience il juge le plus apte. C. 1466. L'institution canonique pour tout bénéfice, même sans charge d'âmes, doit se faire, sauf empêchement légitime, dans les deux mois qui suivent la présentation. C. 1467. Si le candidat présenté meurt ou renonce avant d'avoir reçu l'institution canonique, le patron a de nouveau droit de présentation. C. 1468.

N. B. — Lorsque le Saint-Siège accorde, soit dans un concordat, soit en dehors d'un concordat, le droit de présentation à une église ou à un bénéfice vacant, il n'y a pas là un véritable droit de patronage, et ce privilège de présentation doit s'interpréter strictement suivant la teneur de l'indult. C. 1471.

3° On peut encore être pourvu canoniquement d'un bénéfice à la suite d'une *élection* préalable, soit par simple *acceptation* par le candidat élu de son élection (v. g. le vicaire capitulaire élu par le chapitre, le pape élu par les cardinaux), soit par acte du supérieur *confirmant* de son autorité cette élection. C. 148.

Lorsqu'il y a lieu à élection, on doit observer : pour le souverain pontificat, des règles spéciales que nous aurons à expliquer ailleurs (voir PAPE); pour les autres offices ou bénéfices, les canons 161-178, dont voici les dispositions principales :

L'élection doit avoir lieu dans les trois mois; tous les électeurs doivent être convoqués : sinon l'élection même confirmée est annulable; elle serait même nulle si plus du tiers des électeurs n'avaient pas été convoqués.

Au jour fixé par la convocation, l'élection a lieu, soit au scrutin secret, à la majorité absolue (ou relative, si les deux premiers scrutins n'ont pas donné de résultat) des électeurs présents; soit par compromis, si tous les électeurs, d'un consentement unanime et donné par écrit, désignent une ou plusieurs personnes (choisies ou non parmi les électeurs) pour faire l'élection en leur nom.

L'élection une fois faite est intimée à l'élu qui dans les huit jours doit faire connaître s'il accepte ou s'il refuse. S'il refuse, il reste quand même éligible, et les électeurs ont un mois pour procéder à une nouvelle élection. S'il accepte, ou bien son élection n'a pas besoin d'être confirmée (v. g. celle du vicaire capitulaire) et il jouit aussitôt de ses pleins droits, ou son élection doit être confirmée par le supérieur. Dans ce cas, il n'a que le *jus ad rem*, et ne doit faire aucun acte de ses nouvelles fonctions, sous peine de nullité. Il demandera dans les huit jours au supérieur la confirmation de son élection; le supérieur — s'il s'agit d'un élu ayant les qualités requises — ne peut la lui refuser. Il la lui donnera par écrit et dès lors l'élu jouira de tous ses droits.

Si l'élection n'a pas été faite dans le temps prescrit, la libre provision de l'office est dévolue au supérieur.

Remarques. — Si le candidat (présenté, nommé, ou élu) manque d'une des qualités requises, il n'acquiert aucun droit; mais s'il s'agit d'une qualité dont on ait coutume de dispenser, le patron, les électeurs (ils doivent être les deux tiers), ou celui qui a droit de nomination peuvent demander dans les huit jours au supérieur de l'admettre quand même. C'est ce qu'on nomme la *postulation*. Le supérieur n'est nullement tenu de l'accueillir; s'il l'admet, cette admission doit être signifiée au candidat qui a huit jours pour accepter ou refuser. S'il accepte, il acquiert aussitôt plein droit sur l'office ou le bénéfice vacant. C. 179-182.

Les candidats élus, postulés, présentés ou nommés ne peuvent être confirmés, admis, ou institués par un supérieur au-dessous du pape, qu'après avoir été reconnus aptes par leur propre Ordinaire, au besoin par un examen préalable lorsque le droit ou la nature de l'office l'exigent, ou lorsque l'Ordinaire le juge opportun. C. 149.

La provision de tout office ou bénéfice doit être consignée par écrit. C. 159.

Un bénéfice séculier ne doit être conféré qu'à un clerc séculier; et un bénéfice religieux, à un religieux de la congrégation à laquelle appartient ledit bénéfice. C. 1442.

Si la réception d'un ordre est requise pour l'obtention d'un bénéfice, le bénéficier doit le recevoir avant que le bénéfice ne lui soit conféré. C. 1474.

Une fois le bénéfice (ou l'office) conféré, le titulaire doit être *mis en possession* de ce bénéfice par l'Ordinaire du lieu, ou un ecclésiastique délégué par lui, suivant le mode prescrit ou reçu, et dans les délais fixés par l'Ordinaire. On peut prendre possession par un procureur, muni d'un mandat spécial. L'Ordinaire peut du reste, pour une juste raison, dispenser expressément et par écrit du rite habituel de la prise de possession. Dans ce cas, cette dispense en tient lieu. Des règles spéciales concernent la prise de possession des bénéfices consistoriaux. C. 1443-1447.

IV. DROITS ET DEVOIRS DES BÉNÉFICIERS. — *a*) Après la prise de possession de son bénéfice, un bénéficier jouit de tous les *droits temporels et spirituels* qui y sont annexés. Même s'il a d'autres biens non bénéficiaux, il peut librement jouir des fruits bénéficiaux nécessaires à son honnête entretien; mais il est obligé d'en consacrer le superflu aux pauvres ou aux bonnes œuvres, exception faite pour les cardinaux dans certaines conditions (v. CARDINAUX). C. 1472, 1473.

b) En dehors des charges particulières de son bénéfice, qu'il est tenu d'acquitter fidèlement, le bénéficier doit réciter chaque jour les *heures canoniques :* si, sans empêchement légitime, il ne satisfait pas à cette obligation, il ne fait pas siens les fruits du bénéfice, au prorata de son omission, et doit les distribuer aux pauvres, ou à la fabrique de l'église, ou au séminaire diocésain. C. 1475.

c) Le bénéficier doit *administrer les biens de son bénéfice* selon les règles du droit, et, en cas de négligence coupable, compenser les pertes. L'Ordinaire doit l'y contraindre. S'il est curé, il peut être déplacé administrativement. C. 1476. Les frais ordinaires de l'administration des biens et de la perception des fruits du bénéfice sont à la charge du bénéficier. De même, les réparations ordinaires, qu'il doit faire le plus tôt possible afin de prévenir un mal plus grand. Quant aux réparations extraordinaires, sauf conventions ou coutumes contraires, elles incombent à ceux qui ont la charge de restaurer l'église du bénéfice.

L'Ordinaire du lieu doit veiller, même par les vicaires forains, à la conservation et à la bonne administration des biens des bénéfices. Si on les loue, le loyer ne doit pas être payé plus de six mois d'avance, sans la permission de l'Ordinaire du lieu, qui, dans les cas extraordinaires, prendra toutes mesures pour que la location ne tourne pas au détriment du lieu pieux ou des bénéficiers futurs. C. 1479.

Les revenus annuels d'un bénéfice sont à partager entre le successeur et le prédécesseur (ou ses héritiers) au prorata du temps de leur service, à moins de dispositions particulières ou de coutumes contraires. Quant aux fruits d'un bénéfice vacant, déduction faite des dépenses de tout genre et du traitement convenable dû à l'administrateur intérimaire, ils reviennent pour la moitié à la dot du bénéfice où à la masse commune, et pour l'autre moitié à la fabrique de l'église ou à la sacristie, sauf le cas où une coutume légitime les consacrerait tous au bien commun du diocèse. C. 1480, 1481.

V. DE LA PERTE DES OFFICES ET BÉNÉFICES ECCLÉSIASTIQUES. — Un office ou bénéfice ecclésiastique ne se perd pas par la mort, la démission, la déposition, etc., du supérieur qui l'a conféré, à moins que la loi n'en décide autrement ou que la concession ne porte cette clause *ad beneplacitum nostrum* ou une autre équivalente. Mais son possesseur peut y *renoncer*, en être *privé*, ou *éloigné*, être *transféré*, ou le temps pour lequel il avait été conféré être *expiré*.

1° *Renonciation ou démission.* — *a*) Tout bénéficier peut donner sa démission, à moins d'une interdiction spéciale. Pour être valide, elle ne doit pas être donnée sous l'empire d'une crainte grave injuste, d'un dol, d'une erreur substantielle ou entachée de simonie. Elle doit être faite par le bénéficier ou par son procureur muni d'un mandat spécial, soit par écrit, soit de vive voix devant deux témoins. L'acte écrit doit être

déposé à la curie. Généralement, cette renonciation doit être faite à celui par qui elle doit être acceptée, ou, si elle n'a pas besoin d'être acceptée, au supérieur qui a conféré l'office ou à celui qui le remplace. C. 184-187. Le Code recommande aux supérieurs de ne pas accepter de démissions sans une raison juste et proportionnée. L'Ordinaire du lieu doit, dans le délai d'un mois, accepter ou refuser la renonciation. C. 189.

b) L'Ordinaire ne peut accepter d'un clerc dans les ordres sacrés sa renonciation à un bénéfice que s'il a par ailleurs des moyens de suffire à son honnête entretien. S'il s'agissait du bénéfice, au titre duquel il a été ordonné, il faudrait, sous peine de nullité, le mentionner expressément et lui substituer un autre titre du consentement de l'Ordinaire. C. 1484, 1485.

c) Une fois la démission donnée, elle ne peut plus être retirée, bien qu'à un autre titre le démissionnaire puisse acquérir le même office. L'acceptation de la démission doit être signifiée au démissionnaire qui doit jusque-là conserver son office. Une fois cette acceptation signifiée, l'office devient vacant. C. 190, 191.

d) Il est des cas où, *ipso jure*, un bénéficier est démissionnaire : s'il fait profession religieuse, les bénéfices et offices qu'il avait sont vacants trois ans, un an ou aussitôt après sa profession, suivant qu'il s'agit de bénéfices non paroissiaux, de bénéfices paroissiaux ou d'offices qui ne sont pas des bénéfices; — s'il néglige de se rendre à son bénéfice dans les délais prescrits; — s'il accepte et prend possession d'un autre bénéfice ou office incompatible; — s'il apostasie; — s'il contracte un mariage, même civil; — s'il contracte un engagement militaire; — s'il quitte l'habit ecclésiastique sans raison légitime, et ne le reprend pas dans le mois malgré les avertissements de l'Ordinaire; — s'il manque gravement à la résidence et s'obstine, malgré une mise en demeure de l'évêque, ou à ne pas obéir, ou à ne pas répondre. C. 185.

e) Des règles spéciales concernent les renonciations sous condition, et les permutations de bénéfices. C. 1486-1488.

2° *Privation.* — La privation d'un office ou bénéfice peut être *a jure* ou *ab homine*. Nous ne parlons ici que de la seconde, car il sera question de la première à l'article Peines. Seul le supérieur légitime peut prononcer la privation; s'il s'agit d'un office ou bénéfice inamovible, on doit observer la procédure judiciaire; s'il s'agit d'un office amovible, l'Ordinaire peut, pour tout motif juste, même en l'absence de délit, la prononcer, sans avoir à observer la procédure, mais en respectant l'équité naturelle. Des règles spéciales concernent les *paroisses* amovibles. La privation n'a d'effet qu'après avoir été intimée à l'intéressé, qui peut alors recourir au Saint-Siège. Ce recours n'est pas suspensif. C. 192.

3° *Translation.* — La translation d'un clerc d'un office à un autre ne peut être faite que par celui qui a autorité pour accepter une renonciation, écarter du premier office et conférer le second. Si la translation se fait du consentement du clerc, toute cause juste suffit; si elle est prononcée malgré lui, le supérieur doit procéder comme pour la privation, pour des motifs à peu près équivalents. Des règles spéciales concernent les curés. C. 2162-2167. Dans le cas d'une translation, le premier office n'est vacant que lors de la prise de possession du second, à moins de disposition contraire du droit ou du supérieur. Jusqu'à cette prise de possession, le clerc transféré perçoit les revenus du premier office. C. 194.

N. B. — Ceux qui ont élu, postulé ou présenté un clerc pour un office, ne peuvent ni l'en priver, ni l'en éloigner ou le révoquer, ni le transférer. C. 195.

4° *Expiration du temps fixé.* — Un office peut avoir été conféré pour un temps seulement. Dans ce cas, à l'expiration du temps fixé, le titulaire perd cet office. C. 183. Cependant tous les bénéfices séculiers doivent être conférés à vie, à moins de coutume immémoriale contraire, ou d'un indult particulier, ou d'une disposition contraire de la fondation. C. 1438.

F. Cimetier.

BENEZET (lat. *Benedictus*). — Benezet, forme adoucie du Benedet provençal, fut ainsi nommé à cause de sa petite taille. On place sa naissance vers 1165, en Vivarais ou peut-être dans le voisinage de Saint-Jean de Maurienne en Savoie. Il passa ses premières années à garder les brebis. En 1177, averti par une voix céleste et guidé par un ange, il se présenta dans la ville d'Avignon, se disant envoyé de Dieu pour construire un pont sur le Rhône. On refusa d'abord de le croire et on se moqua de lui, l'entreprise paraissant irréalisable aux yeux de tous. Pour convaincre et l'évêque et le prévôt de la ville, l'enfant chargea sans effort sur ses épaules un énorme rocher que trente hommes auraient pu à peine soulever. Le pont fut donc commencé sous sa direction : le jeune homme, d'une vie saintement exemplaire, recueillit des aumônes en vue de couvrir la dépense. Benezet mourut en 1184 et fut enseveli sur le pont en grande partie construit. Des miracles le firent honorer comme un saint. On voit encore aujourd'hui sur le fragment du merveilleux pont la chapelle romane où reposait son corps. En 1674, les reliques furent transférées dans l'église des Célestins : elles ont été en grande partie dispersées au moment de la Révolution. Le culte a survécu à toutes les vicissitudes. Benezet fut, à une époque, le patron des Frères pontifes (ou bâtisseurs de ponts).

J. Baudot.

BÉNIGNE (lat. *Benignus*). — D'après des récits qu'on hésite à regarder comme authentiques, Bénigne, originaire de Smyrne et disciple de saint Polycarpe, vint en Gaule avec Andoche, Thyrse et Félix. Ils furent reçus à Marseille dans la maison d'un sénateur, nommé Fauste, dont le fils Symphorien, baptisé par l'un d'eux, les suivit. Les missionnaires s'arrêtèrent successivement à Lyon, à Autun, à Langres. C'est en cette dernière ville que Bénigne aurait converti les trois jumeaux Speusippe, Eleusippe et Méleusippe. De Langres il se rendit à Dijon et en fit le centre de son activité apostolique. Arrêté peu de temps après son arrivée, il fut cruellement tourmenté par ordre du gouverneur Aurélien et mourut, vers 178, le 1er novembre, jour où l'on célèbre sa fête. Saint Grégoire de Langres, au VIe siècle, fit bâtir sur son tombeau une église et un monastère, origine de l'abbaye qui devint célèbre dans la suite.

E. Bougaud, *Étude historique et critique sur la mission, les actes et le culte de saint Bénigne*, Dijon, 1852.

J. Baudot.

BÉNITIER. — Le pape Alexandre Ier donna, croit-on, vers l'an 260 des prescriptions concernant l'usage de l'eau bénite; mais les premiers documents que nous possédons à ce sujet sont moins anciens, quoique remontant au haut Moyen Age.

Les basiliques chrétiennes ayant emprunté aux demeures romaines leur atrium pourvu d'un bassin, le bénitier eut pour origine la fontaine d'ablutions située au centre de l'atrium. Celui-ci disparut bientôt : le bénitier fut placé à l'entrée de l'église, soit intérieurement selon une coutume presque générale, soit extérieurement, comme on le voit surtout en Bretagne, fixé au trumeau ou au jambage du portail. La matière employée est presque toujours la pierre, une feuille d'étain ou de plomb doublant la vasque pour la rendre imperméable quand il est nécessaire; on rencontre aussi la terre cuite; plus rarement le

cuivre, comme à l'église de Ligny, du Châtel (en Saône-et-Loire), de l'hôpital de Chalon-sur-Saône; mais le métal est généralement réservé aux bénitiers portatifs, tenus à portée du célébrant pendant les processions et certaines cérémonies.

Un chapiteau ou un autel antiques évidés après coup ont quelquefois fourni la vasque des bénitiers mérovingiens : le Moyen Age fit de belles coupes carrées, polygonales ou circulaires portant sur un pilier, sur des colonnettes et plus tard sur un socle plus ou moins riche; on rencontre encore de petites colonnes à chapiteaux creux ou de simples vasques fixées à la muraille par des tenons. Les bénitiers les plus simples comme les plus ornés présentent parfois une inscription du genre de celle-ci : « Lave tes péchés et non pas seulement ta figure. »

A l'église de Brantôme, c'est un chapiteau évidé et sculpté du XII^e^ siècle qui reçoit l'eau bénite; à Tracy-le-Mont, dans l'Oise, une vasque portée sur l'épaule d'un personnage du XV^e^ siècle; une autre que porte le diable, à l'église de Dinan, dans les Côtes-du-Nord, est du XVI^e^ siècle. Le bénitier de Saint-Hilaire de Poitiers pose sur deux colonnettes de la première époque gothique, tandis que celui de Saint-Jean-du-Doigt, dans le Finistère, s'abrite sous un dais flamboyant. L'Espagne et l'Italie conservent de magnifiques bénitiers Renaissance que leurs proportions importantes rapprochent des fonts baptismaux, dont ils se distinguent cependant par leur absence de couvercle; tel est le bénitier de la cathédrale de Sienne, magnifique coupe sculptée dont le socle très orné porte quatre personnages nus et enchaînés, des têtes d'anges, des culots de feuillages, des guirlandes, le tout d'une grande richesse d'exécution.

Presque toutes les variétés de bénitiers que nous ont légués les siècles passés sont reproduites par l'art moderne qui s'exerce à son tour à trouver de nouvelles formules. Citons la vasque très simple de l'église Saint-Paul-Saint-Louis, à Paris, dont l'inscription gravée reproduit le précepte cité plus haut; et celles où l'eau bénite semble versée par des anges de proportions monumentales qui penchent leur urne avec un geste de grave ferveur, à Saint-Jean de Montmarte.

Carletta DUBAC.

1. BENOIT D'ANIANE (lat. *Benedictus*). — Fils d'Aigulfe, comte de Maguelone, l'enfant, qui fut nommé d'abord Witiza, naquit vers 750. Echanson à la cour des rois Pépin et Charlemagne, il échappa un jour à grand'peine au danger de mourir lui-même en sauvant son frère qui se noyait : il vit là un effet de la protection divine et fit vœu de quitter le monde. D'abord moine à Saint-Seine près de Dijon, il s'astreignit à de rigoureuses austérités non prescrites par la règle, refusa la charge d'abbé et alla chercher en Languedoc une solitude sur les bords de la rivière d'Aniane. Bientôt il lui fallut bâtir un monastère pour les disciples qui vinrent se placer sous sa conduite. Il méditait un plan de réforme pour les monastères bénédictins quand Louis le Débonnaire le manda à Aix-la-Chapelle. Dans le voisinage de cette ville fut construit un monastère qui plus tard fut désigné sous le nom de Saint-Corneille : c'est là que Benoît mourut septuagénaire le 11 février 821. Il a laissé entre autres écrits une *Concorde des règles monastiques :* on lui doit l'établissement des écoles dans les abbayes.

Paulinier, *Saint Benoît d'Aniane; fragment d'une étude historique sur la réforme monastique au IX^e^ siècle*, Montpellier, 1871.

J. BAUDOT.

2. BENOIT et SCHOLASTIQUE (lat. *Benedictus* et *Scholastica*). — I. Vie. II. Œuvre de saint Benoît. III. Son culte.

I. VIE. — La tradition considère Benoît et Scholastique comme deux jumeaux. Ils naquirent vers 480 à Norcia, petite ville de l'Ombrie. Le père, nommé Eutrope (ou Euprope), appartenait, dit-on, à la race antique des Anicii : il avait à Rome une résidence, ce qui permit à l'enfant de fréquenter les meilleures écoles de la ville. D'une sagesse précoce, Benoît, averti par l'Esprit de Dieu, vit le danger qu'il y avait pour lui de fréquenter une jeunesse légère : il préféra moins de science et plus d'union à Dieu. Muni de la bénédiction paternelle et suivi de sa gouvernante nommée Cirilla, il alla chercher une solitude à deux milles de Subiaco, près de l'église Saint-Pierre, en un lieu nommé Enfide : il pouvait avoir environ quatorze ans. Le miracle du crible emprunté, brisé par mégarde et complètement réparé, attira sur lui l'attention : pour échapper aux louanges dont il eût pu tirer vanité, il quitta secrètement sa gouvernante, se retira dans un lieu désert où un moine, nommé Romain, mis au courant de son dessein, lui donna l'habit religieux et pourvut à sa subsistance en lui apportant le pain dont il avait pu se priver lui-même. A Pâques de 497, Dieu lui envoya un prêtre du voisinage, porteur d'un repas qu'ils prirent ensemble en bénissant Dieu; d'autres visites suivirent celle-ci, des bergers vinrent lui demander la nourriture de l'âme. Cependant le tentateur essaya de troubler son âme par des images impures. Benoît sut en triompher en se roulant tout nu sur un buisson d'orties et d'épines acérées, ce qui le guérit pour toujours des atteintes de la tentation charnelle.

Les moines de Vicovaro, privés de leur abbé, vinrent lui demander de les diriger : vaincu par leurs instantes prières, il y consentit, mais ne put les amener à l'observation de leur règle; il échappa par miracle à leur tentative d'empoisonnement et reprit le chemin de sa solitude. Peu de temps après, l'affluence des disciples lui permit de fonder dans la montagne douze monastères, plaçant dans chacun douze moines et un abbé : il garda près de sa personne quelques frères pour les former à la vie monastique. C'est alors que de nobles romains lui présentèrent leurs enfants, Equitius son fils Maur, Tertullus son fils Placide. Des miracles éclatants remplissent l'existence du saint homme; mentionnons seulement ici celui dont furent l'objet ces deux disciples de grande espérance. Benoît se tenait un jour dans sa cellule pendant que Placide était allé puiser de l'eau dans le lac; de loin, il voit le danger que court l'enfant tombé à l'eau : « Frère Maur, dit-il, va au secours de l'enfant que le courant entraîne au loin. » Maur reçoit la bénédiction de Benoît et court au plus vite exécuter l'ordre reçu; il ne s'aperçoit pas qu'il marche sur l'eau, saisit l'enfant par les cheveux et revient sur ses pas. Quand il touche à terre, il s'aperçoit avec stupeur qu'il a couru sur la surface des eaux : il va raconter à Benoît ce qui vient de se passer. Le saint homme veut attribuer tout le mérite du prodige à l'obéissance de Maur, celui-ci proteste que le commandement a tout fait et qu'il n'a aucune part dans l'action dont il n'a pas même eu conscience. Placide tranche le débat en disant : « Tandis que j'étais retiré de l'eau, je voyais au-dessus de moi le manteau du Père abbé, et je me figurais que c'était lui qui me déposait sur la rive... » Ainsi, remarque Bossuet rappelant ce miracle, l'obéissance porte grâce pour accomplir l'effet du commandement et le commandement porte grâce pour donner efficace à l'obéissance.

Mais le prêtre d'une église voisine, nommé Florent, a pris ombrage de ce que Benoît accomplit : à l'instigation du diable, il tente de pervertir les disciples du saint. Celui-ci prend le parti de quitter la place et va fonder le Mont-Cassin. C'est Dieu qui dirige ses pas vers cette montagne où s'élèvent le temple d'Apollon et le temple de Jupiter. Benoît brise les idoles, érige un oratoire à saint Martin, un autre à saint Jean

et se met à prêcher aux populations du voisinage. Des entraves à son œuvre sont suscitées par le démon, il en triomphe par de nouveaux miracles : pierre qui semble enracinée dans le sol soulevée facilement à la prière de Benoît, incendie de la cuisine, frère écrasé sous un mur et rendu à la vie. En même temps le saint connaît ce qui se passe loin de lui, annonce à Totila le sort qui l'attend après qu'il sera entré dans Rome et parvenu jusqu'en Sicile, prédiction concernant la ruine de Rome et celle de son propre monastère. Dans les dernières années de la vie du saint, la famine qui désola la Campanie lui fournit l'occasion de pratiquer une charité héroïque. Sur son ordre toutes les provisions, toutes les réserves du monastère durent être distribuées. Aux frères qui se lamentaient, il se contenta de répondre : « Aujourd'hui vous manquez du nécessaire, demain vous serez dans l'abondance. » Et la Providence y pourvut en effet, des mains inconnues déposèrent sur le seuil de la maison deux cents mesures de farine. Quelques jours plus tard, un sous-diacre, du nom d'Agapit, venait demander un peu d'huile au monastère. Benoît ordonna de le satisfaire. Mais le cellerier, à qui il restait une petite fiole indispensable pour l'usage de la maison, négligea sciemment d'obéir et, quand il voulut s'en excuser auprès de Benoît, celui-ci, justement irrité, ordonna aux frères de jeter la fiole d'huile par la fenêtre pour qu'il ne restât rien au monastère par désobéissance La fiole ne se brisa point et il l'envoya reprendre pour la remettre au sous-diacre : il reprocha ensuite au cellerier son infidélité et son orgueil, se mit en prière avec les frères, et bientôt un tonneau vide se trouva rempli d'huile qui déborda sur le pavé de la chambre où l'on se trouvait.

Saint Grégoire le Grand, dans sa vie du saint patriarche des moines d'Occident, rapporte encore un bon nombre d'autres miracles. Nous mentionnerons seulement ici l'un des derniers, où l'on trouve le seul détail intéressant que l'histoire nous ait conservé de la vie de sainte Scholastique. En effet, les historiens gardent le silence sur la vie de Scholastique jusqu'au moment où son frère vint s'établir au Mont Cassin. On suppose qu'après la mort de ses parents la jeune fille s'était retirée dans une communauté, d'abord à Subiaco, puis au pied du Mont Cassin, lieu appelé Plumbariola (petite demeure des colombes). De loin, Benoît dirigeait sa sœur comme il faisait pour d'autres religieuses aux environs du Mont Cassin. Une fois par an, ils se rencontraient dans une petite maison qui dépendait du monastère et la journée se passait en de pieux entretiens. Le soir venu, Benoît prenait congé de sa sœur et remontait par de rudes sentiers au monastère. Une dernière fois, la rencontre eut lieu, et comme, le soir venu, la sainte fille fit cette demande : « Je vous prie de ne pas me quitter cette nuit afin que nous puissions parler jusqu'au matin des joies du paradis. — Que dites-vous là, ma sœur, répliqua Benoît, je ne puis à aucun prix demeurer hors du monastère. » Le ciel était alors sans nuage. Sur le refus de Benoît, la pieuse vierge posa sur la table ses mains entrelacées, y cacha son visage pour prier le Dieu tout-puissant. A l'instant où elle releva la tête, il y eut un tel éclat d'éclairs et de tonnerre, un tel déluge de pluie que le vénérable Benoît et les frères qui l'avaient accompagné n'auraient pu franchir le seuil du lieu où ils se trouvaient. L'homme de Dieu, se voyant dans l'impuissance de retourner au monastère, s'en plaignit avec tristesse : « Que le Dieu tout-puissant vous pardonne, ma sœur, qu'avez vous fait ? » Mais elle répondit : « Je vous ai prié et vous n'avez pas voulu m'écouter, alors j'ai prié mon Dieu et il m'a exaucée : maintenant, sortez, si vous le pouvez... » Ils veillèrent toute la nuit, s'édifiant mutuellement en de saints entretiens. Saint Grégoire conclut ce récit par cette réflexion : « C'est par un juste jugement du Dieu qui est charité que celle-là fut plus puissante qui aimait davantage. » Au matin du jour suivant, Benoît et Scholastique se quittèrent pour ne plus se revoir en cette vie. Trois jours plus tard (10 février 543), Benoît, étant à la fenêtre de sa cellule, vit l'âme de sa sœur entrer dans le ciel sous la forme d'une colombe. Il rendit grâces à Dieu, fit part à ses frères réunis de ce glorieux trépas, ordonna qu'on apportât au monastère le corps de Scholastique et le déposa dans le tombeau préparé pour lui-même.

Le saint homme devait rejoindre sa sœur quarante jours plus tard : il annonça lui-même le jour de son prochain trépas à quelques-uns de ses disciples. Six jours avant sa mort, il fit ouvrir son tombeau, fut saisi d'une fièvre violente, et le sixième jour de sa maladie, il se fit porter par ses disciples dans l'oratoire de Saint-Jean-Baptiste : là il reçut comme viatique du départ le corps et le sang de Notre-Seigneur, et, soutenu par les bras de ses disciples, les mains étendues vers le ciel, il rendit le dernier soupir en murmurant une dernière prière. Ce fut, d'après l'opinion la plus commune, le 21 mars 543. Les moines déposèrent le corps de Benoît près de celui de sa sœur dans le tombeau qu'il s'était préparé sous l'autel de Saint-Jean-Baptiste, au lieu même de l'autel d'Apollon qu'il avait renversé.

II. Œuvre de saint Benoit. L'ordre bénédictin. — De la règle composée par saint Benoît, saint Grégoire le Grand a fait cet éloge : « L'homme, illustré par tant de miracles, a éclairé le monde par son enseignement et sa doctrine. Il a écrit pour les moines une règle d'une éminente discrétion et d'une grande clarté de termes : elle est le reflet de sa vie et de ses mœurs, car il n'a jamais pu enseigner autrement qu'il a vécu. »

Benoît dit lui-même à quelles sources il a puisé, les modèles qu'il a tenus devant ses yeux pour composer sa règle, tout en l'adaptant à la moyenne des forces humaines. De ces sources multiples, Sainte Écriture, œuvres des Pères et des docteurs de l'Église, conférences des Pères du désert, règle de saint Basile en particulier, il a fait une adaptation personnelle, une merveilleuse synthèse. Il s'attache à régler, non la vie solitaire, mais la vie cénobitique (ou de communauté); il met deux principes à la base. 1° L'obéissance. Le moine, soumis à un supérieur, qui est l'abbé, choisi par lui spontanément, représentant Jésus-Christ à ses yeux, trouve dans cette soumission un rempart contre les dérèglements de l'amour-propre et de la cupidité : il faut que cette obéissance soit prompte, parfaite, absolue, qu'elle ait son principe dans l'humilité. D'ailleurs la nature et l'origine du commandement la sanctifient et la tempèrent : l'abbé est un père, sa mission est de gouverner des âmes, il doit non seulement les régir et les conduire à Dieu, mais les guérir, les supporter, obéir à tous pendant que chacun lui obéit. Son autorité souveraine écrite dans une règle qu'il ne peut ni modifier ni transgresser est contenue à la fois par la constitution invariable de la communauté, par l'obligation de consulter soit l'élite, soit la totalité de ses subordonnés. 2° L'action ou le travail. Travail intérieur de l'âme qui se sanctifie par la prière, médite, chante les louanges de Dieu sept fois le jour; travail extérieur, manuel ou littéraire, auquel le moine est strictement obligé : l'emploi de chacune de ses journées selon les saisons est minutieusement fixé. Des prescriptions disciplinaires déterminent ensuite la pratique de la pénitence et de la pauvreté, en ce qui concerne la nourriture, le vêtement, le coucher, les jeûnes et autres mortifications Chaque monastère est une petite société autonome, ayant sa vie propre, ses

organes, son fonctionnement, son utilité. C'est une école du service divin, un atelier de bonnes œuvres, la maison de Dieu, l'heureuse demeure de la paix.

Des soixante-treize chapitres de la sainte Règle, neuf traitent des devoirs généraux de l'abbé et des religieux, treize du culte et du service divin, vingt-neuf de la discipline, des fautes et des peines, dix de l'administration intérieure du monastère, douze de divers sujets comme l'admission de nouveaux membres, la réception des hôtes, etc.

Dans la suite des siècles, les éloges n'ont pas manqué à cette œuvre de saint Benoît. C'est, dit Bossuet dans son panégyrique, un précis du christianisme, un docte et mystérieux abrégé de la doctrine de l'Évangile, de toutes les institutions des saints Pères, de tous les conseils de perfection. Là paraissent avec éminence la prudence et la simplicité, l'humilité et le courage, la sévérité et la douceur, la liberté et l'indépendance... et toutefois Benoît l'appelle un *Commencement.*

Le patriarche des moines d'Occident a été comparé à Abraham, et, de fait, sa famille s'est répandue dans le temps et l'espace. Voir BÉNÉDICTINS. Au XIX^e^ siècle, après la grande secousse de la Révolution, l'ordre de saint Benoît a repris une nouvelle vitalité : il se multiplie en autant de congrégations qu'il y a de pays chrétiens, il prend la tête du mouvement liturgique, remet en vigueur le chant grégorien, les pontifes de Rome lui confient la révision de la Vulgate.

III. CULTE DE SAINT BENOIT. — Tout d'abord d'un caractère privé et domestique, ce culte devint public quand saint Grégoire le Grand, par les éloges qu'il décernait à saint Benoît, le canonisa en quelque sorte et invita les fidèles à l'invoquer.

1. L'introduction du nom de saint Benoît s'est opérée à la suite d'un fait important sur lequel il existe un désaccord entre les bénédictins du Mont Cassin et ceux de France. Nous voulons parler de la *translation des reliques.* Voici en résumé le point controversé.

Thèse française. Au VII^e^ siècle, s'était établi à Fleury-sur-Loire, à quelques lieues d'Orléans, un monastère bénédictin. Un des premiers abbés, connaissant l'état de ruines où se trouvait le Mont Cassin, après la destruction par les Lombards, conçut le projet d'enlever le corps de saint Benoît et de sainte Scholastique que les religieux n'avaient pu emporter dans leur fuite précipitée. Quelques moines partis de Fleury firent dans ce but le pèlerinage d'Italie : une députation venue du Mans se joignit à eux. Ils arrivèrent sur les ruines du Mont Cassin, ils découvrirent, après des prières et des jeûnes, les tombeaux sur l'emplacement de l'oratoire de Saint-Jean-Baptiste, les ouvrirent et furent assez heureux pour pouvoir en tirer les corps saints. Ils rentrèrent à Fleury avec ce précieux butin. Le corps de sainte Scholastique fut alors remis aux députés du Mans qui emportèrent ce trésor dans leur église : celui de saint Benoît fut solennellement transféré dans l'église de Fleury-sur-Loire. Pendant cinquante ans, les moines de Fleury gardèrent le silence sur cet événement que l'on rattache à l'année 703. Lorsque, vers 725, le pape saint Grégoire II conçut le dessein de restaurer le Mont Cassin, Pétronax et quelques moines du Latran y furent envoyés. Ceux-ci parvinrent à reconstruire une église de Saint-Benoît pour remplacer l'oratoire de Saint-Jean-Baptiste. Mais le tombeau fut trouvé vide. Sollicité par l'abbé Optat, le pape saint Zacharie réclama aux évêques français la restitution des reliques de saint Benoît (750). L'affaire se termina par une transaction : les moines de Fleury cédèrent seulement quelques ossements et gardèrent le corps de saint Benoît.

Thèse italienne. —, Les moines du Mont Cassin ne songèrent pas d'abord à contester le fait ci-dessus exposé de l'enlèvement des reliques, comme l'atteste la lettre du pape Zacharie. Au IX^e^ siècle, le chroniqueur de l'abbaye de Léno prétendit que Didier, roi des Lombards, avait reçu, peu après 759, de l'abbé du Mont Cassin, une partie du corps de saint Benoît : cette relique, ajoute-t-il, fut portée à Bénévent, puis de là ramenée dans l'abbaye de Léno, au nord de l'Italie. Donc, concluent les Italiens, le corps de saint Benoît n'a jamais été emporté en France. (Les partisans de cette thèse omettent de dire si la relique remise au roi Didier était considérable; de plus, il est étrange qu'un calendrier de l'abbaye de Leno mentionne les deux fêtes bénédictines du 11 juillet et du 4 décembre sous le titre de translation, comme on faisait à Fleury.)

Voir un exposé de la discussion concernant les fêtes, par Dom G. Morin, etc., dans *Revue bénédictine,* 1902, t. XIX, p. 350. L'abbaye de Fleury-sur-Loire (plus tard Saint-Benoît) persista dans sa prétention de conserver les reliques de saint Benoît. Celles-ci furent soustraites au pillage des calvinistes et de la Révolution française. En 1805, Mgr Bernier, évêque d'Orléans, en fit la reconnaissance solennelle.

Comme conséquence de la thèse française, les martyrologes inscrivirent trois fêtes de saint Benoît : 21 mars (*transitus seu natalis sancti Benedicti*); 11 juillet et 4 décembre (*translatio* ou *depositio, illatio*). Pour les deux dernières dates, la mention est parfois assez confuse. Les deux dates du 21 mars et du 11 juillet furent adoptées dans tout l'ordre bénédictin : mais les cassiniens donnèrent à la fête du 11 juillet le nom de patronage ou commémoration de saint Benoît.

2. *Croix* ou *médaille de saint Benoît.* — Un moine bavarois du XV^e^ siècle, enluminant un manuscrit pour son abbaye de Metten, représenta saint Benoît portant à la main droite une croix sur le bâton duquel il écrivit ce vers :

Crux Sancta Sit Mihi Lux, Non Draco Sit Mihi Dux;

dans l'autre main du saint il plaça une banderolle avec l'inscription :

Vade Retro, Satana, Nunquam Suade Mihi Vana,
Sunt Mala Quæ Libas, Ipse Venena Bibas.

Aucun document authentique ne permet d'établir que ces formules avaient antérieurement une célébrité : on peut simplement supposer que le moine, en les écrivant, s'inspira de deux miracles de saint Benoît rapportés dans sa vie par saint Grégoire (le moine inconstant rencontrant un dragon sur son chemin et retournant effrayé au monastère ; saint Benoît brisant, par un signe de croix, le vase contenant un breuvage empoisonné qu'on lui présentait). La composition du moine fut reproduite sur les murs de l'abbaye de Metten, par une croix portant dans ses branches les initiales des mots du premier vers; à l'entour de la croix, on plaça les initiales des mots des deux autres vers. Telle paraît être l'origine de la médaille de saint Benoît.

En 1647, l'art de la magie s'étant répandu en Allemagne, au point de compromettre la sécurité des habitants, on mit en prison toute une bande de sorcières à Nattemberg en Bavière. Celles-ci avouèrent qu'elles n'avaient rien pu faire contre l'abbaye de Metten, à cause de la sainte croix qui la protégeait. Une enquête fut faite à l'abbaye : on découvrit sur les murs de l'abbaye des croix accompagnées des initiales mystérieuses dont l'interprétation fut donnée par le manuscrit du XV^e^ siècle. Dès lors, on commença à répandre des médailles portant d'un côté l'effigie de saint Benoît et de l'autre la croix, avec les initiales susdites. Ce pieux symbole ne faisait que traduire la pensée des siècles précédents, savoir : saint Benoît opérant des prodiges par le signe de la croix.

En France, ladite médaille parut pour la première fois, avec les sœurs de la charité qui la portent à leur

chapelet. Saint Vincent de Paul († 1660), leur fondateur, connut les effets merveilleux qu'elle opérait. durant ses campagnes dans les contrées avoisinant l'Allemagne. Vers la même époque, de nombreux prodiges commençaient à se produire à l'aide de la médaille en Lorraine et en Franche-Comté. Au XVIIIe siècle, J.-B. Thiers dénonçait ce culte comme superstitieux à cause du caractère occulte des lettres capitales gravées sur la médaille. Cependant Benoît XIV en 1742 approuva la médaille, et accorda de nombreuses indulgences à ceux qui en feraient usage : il spécifia la forme, détermina la signification des caractères gravés, régla les formules de la bénédiction. Quand l'ordre bénédictin fut rétabli en France, l'an 1833, reparut la dévotion à la croix ou médaille de saint Benoît : dom Guérangeř y eut une large part, mais aussi, M. Dupont, le saint homme de Tours, qui s'en fit le propagateur infatigable. Effets : la médaille soustrait à l'influence des maléfices et autres opérations diaboliques, neutralise l'effet du poison, délivre de la peste, rend la santé à ceux qui souffrent des maladies calculeuses, des points de côté, de l'épilepsie, etc., est d'un grand secours pour obtenir une heureuse délivrance, protège contre la foudre et les tempêtes, offre un remède efficace aux animaux empoisonnés ou ensorcelés, est un préservatif merveilleux contre les tentations.

En 1880, quatorzième centenaire de la naissance de saint Benoît, une nouvelle forme de médaille commémorative (dite médaille du centenaire) a été frappée au Mont Cassin. Autour de l'image de saint Benoît on lit ces mots :

ejus in obitu nro præsentia muniamur. Et au-dessous : *ex s. m. Cassino, 1880.*

Sur l'autre face est la devise bénédictine : *Pax.*

E. Cartier, *Dialogues de saint Grégoire*, trad. franç., Paris, 1875; B. Maréchaux, *Saint Benoît, sa vie, sa règle*, Paris, 1911. Sur la médaille de saint Benoît, voir *Revue bénédictine*, 1885-1886, t. II.

J. Baudot.

3. BENOIT-JOSEPH LABRE (lat. *Benedictus Joseph*). — Benoît-Joseph Labre naquit à Amettes, ancien diocèse de Boulogne-sur-Mer, le 25 mai 1748. Confié pour son éducation à un oncle paternel, prêtre et vicaire d'Erin, il montra une tendre dévotion, un attrait spécial pour la prière et la solitude, une grande patience et beaucoup de commisération pour les malheureux. A seize ans, il songea à entrer à la Trappe comme religieux, mais ses parents s'y opposèrent et il continua ses études. Bientôt la peste, s'étant déclarée dans la paroisse d'Erin, lui fournit l'occasion d'exercer sa charité et son zèle : il se mit au service de tous les malades, échappa au fléau, mais la mort lui ravit son oncle. Il fit de nouvelles instances toujours infructueuses auprès de ses parents pour entrer à la Trappe. Il mena la vie d'un vrai trappiste dans la maison paternelle : puis un autre prêtre, oncle maternel, l'ayant accueilli, découvrit en lui les marques d'une vraie vocation religieuse, mais lui conseilla d'aller chez les chartreux, qui passaient alors pour être moins sévères que les trappistes. Les parents y consentirent, mais cette fois les difficultés vinrent des chartreux eux-mêmes, qui hésitèrent à recevoir le jeune homme. Quand ils l'eurent admis, Benoît-Joseph fut en proie aux angoisses, aux tentations, aux dégoûts, à tel point que le prieur lui déclara : « Mon ami, votre place est chez les trappistes. » Docile, Benoît-Joseph alla se présenter à Mortagne, puis à Sept-Fonts : la maladie l'obligea à quitter ce dernier couvent. Le voilà donc de nouveau sur les grands chemins (1770) : désormais il est fixé sur deux points : sa vocation à la vie monastique n'était qu'apparente; Dieu veut qu'il pratique dans le monde toutes les vertus des solitaires, renoncement, vie d'oraison, humiliations de la pauvreté sordide, rigueurs de la pénitence.

En pèlerin mendiant, il parcourt les diverses étapes qui vont le conduire jusqu'à Rome : à Paray-le-Monial il séjourne trois semaines à l'hôpital, après ses dévotions à la chapelle du Sacré-Cœur; il passe par Ars, entre en Italie, s'arrête à Lorette, puis à Assise. Le 3 décembre 1770, il entre dans Rome; là il se mêle à la foule des pauvres, visite les basiliques célèbres, passe les nuits sous quelque portique. L'année suivante, il assiste avec ferveur et les larmes dans les yeux aux offices de la semaine sainte, retourne à Lorette, passe quinze jours près du tombeau de saint Romuald : là il fait la troisième confession générale de toute sa vie. En mendiant couvert de haillons, il mène une vie errante, va de sanctuaire en sanctuaire, parcourt l'Italie, la Suisse, l'Allemagne, la France, l'Espagne. En maint endroit, on se scandalise de ses excentricités, on l'accuse d'hypocrisie, on le soupçonne. Le jour de Pâques 1774, il arrive à Rome pour la seconde fois : privé de tout, détaché de tout, il ne veut en partage que le bien de la pauvreté évangélique, le rebut et le mépris, il ne rougit point de paraître le plus malpropre dans la troupe des mendiants, il donne aux autres pauvres les aumônes qu'il reçoit. Comme il manifeste de la joie quand il reçoit des injures, on le traite de fou. Cependant il laisse partout l'impression d'un véritable saint. Après son onzième pèlerinage à Lorette, où il a déclaré qu'il doit retourner dans sa patrie (ciel), il rentre à Rome pour n'en plus sortir. Des faveurs extraordinaires, des miracles ont depuis longtemps proclamé sa sainteté. Le mercredi saint, 15 avril, après qu'il a entendu la messe à Notre-Dame des Monts, l'émotion s'empare de lui, il se traîne au dehors pour éviter un complet évanouissement, résultat de sa faiblesse extrême. Il tombe dans la rue, on l'emporte dans une maison. Mais tous les remèdes sont inutiles : dans l'impossibilité de lui donner le saint viatique, on lui administre l'extrême-onction. A huit heures du soir, pendant qu'on récite les prières des agonisants, il rend paisiblement son âme à Dieu (15 avril 1783). Dès le soir et dans la journée du lendemain, les enfants parcourent les rues de Rome en criant : « Le saint est mort! » Des miracles nombreux se produisent aux obsèques dans l'église de Notre-Dame des Monts.

Béatifié par Pie IX en 1860, Benoît-Joseph Labre a été canonisé par Léon XIII en 1883 et la fête a été fixée au 16 avril. Le plus populaire des saints de Rome, ce pauvre mendiant a reçu également de grands honneurs dans la France, sa patrie. Il a sa statue dans l'église du Sacré-Cœur de Montmartre : à une société avide d'or et de plaisirs, il est proposé comme un modèle achevé de pénitence et de pauvreté.

J. Mantenay, *Saint Benoît Labre*, dans collection *Les saints*, Paris, 1908.

J. Baudot.

Association de saint Benoît Labre. — Cette association, 78, rue de Sèvres, Paris, 7e, a été créée, en 1882, par les Frères des Écoles chrétiennes. Elle a pour but de réunir, dans le sein de leurs patronages, — des patronages qu'ils avaient fondés, — les jeunes gens particulièrement pieux et zélés, qui ont à cœur de travailler à leur sanctification personnelle et de s'entraîner à l'apostolat. Il en est sorti de nombreuses recrues pour les œuvres : petites conférences de saint Vincent de Paul, etc., et même des œuvres nouvelles, telles que le très florissant syndicat des employés. Assez souvent aussi on y voit germer et fleurir d'excellentes vocations ecclésiastiques ou religieuses.

J. Bricout.

4. BENOIT Pierre a conquis la gloire de haute lutte et du premier coup avec son roman l'*Atlantide*, dont un auteur anglais Rider Haggard l'accusa d'avoir pris l'idée dans un de ses propres romans, *She*. L'accusation était dénuée de fondement, mais le débat qui suivit servit mieux que toute réclame les intérêts des deux auteurs. En ce qui concerne l'*Atlantide*, le succès était mérité. Il se renouvela avec *Kœnigsmark*, *Pour don Carlos*, *Le lac salé*, *La chaussée des géants*, *Mademoiselle de la Ferté*, et, plus récemment encore, *La châtelaine du Liban*. C'est que M. Pierre Benoît possède à un degré extraordinaire les dons qui font un romancier. Il a une imagination brillante, fertile en inventions originales; il sait composer, c'est-à-dire, non pas seulement suivre un récit d'une manière logique, mais surtout mettre en valeur les détails caractéristiques et baigner les autres dans une demi-lumière mystérieuse qui ajoute au charme d'aventures intéressantes par elles-mêmes le plaisir d'en découvrir moitié plus que n'en dit l'auteur. Il écrit dans un style alerte, plein d'humour et d'une haute tenue littéraire. Bref, il serait parfait s'il ne méconnaissait trop souvent les justes exigences de la morale et connaissait un peu mieux la religion. Il y a dans *Le Lac salé* un jésuite qui comprend de singulière façon son rôle d'apôtre. Un de ses confrères ne fait pas meilleure figure dans *Mademoiselle de la Ferté;* et les braves catholiques que l'on rencontre un peu partout dans ses romans n'ont de catholique que le nom. M. Pierre Benoît, qui s'entend à merveille aux analyses de psychologie rationnelle, n'a pas l'air de soupçonner qu'il existe une autre psychologie, la psychologie surnaturelle. Il ignore tout du mystère et du rôle de la grâce. C'est là une lacune impardonnable.

Léon Jules

5. BENOIT XIV. — Prospero Lambertini, d'une grande famille de Bologne, né en 1675, cardinal en 1728, archevêque de sa ville natale en 1731, élu pape le 17 août 1740, était qualifié plus que personne par ses talents, par son caractère, par sa science pour donner du prestige à la tiare. Sa science ecclésiastique était hors de pair; son *De servorum Dei beatificatione et canonisatione*, son *De sacro sancto missæ sacrificio*, ses *De synodo dioecesano libri XIII*, etc., en donnent la mesure; ce sont des ouvrages qui n'ont pas vieilli. L'édition la plus connue et la meilleure a été revue par Emmanuel de Azevado, 1747-1751, 12 vol. in-4°; l'édition la plus complète a paru à Bassano, 1788, 15 vol. in-fol.; la plus récente à Prato, 1839-1848.

Grand ami des lettres et des arts, Benoît XIV, à peine assis sur le siège de saint Pierre, essaie de rendre la vie aux institutions scientifiques que possédait Rome, il en crée de nouvelles; il lui manque malheureusement, pour réussir comme il le voulait, de l'argent et des hommes de talent. Il dote le Collège de la Sapience de chaires de chimie et de mathématiques, le Capitole d'une chaire de peinture et d'une chaire de sculpture; il ordonne des fouilles dans la ville et les environs et fait transporter au musée du Capitole les objets d'art découverts en grand nombre. L'illustre archéologue Winkelmann, qui vint se fixer à Rome en 1755, se fait l'instrument de ses desseins et aide efficacement le cardinal Alessandro Albani, dans la création du musée. Les sciences purement ecclésiastiques intéressaient particulièrement Benoît XIV. Il aurait voulu, par exemple, réviser le bréviaire romain, dont les leçons, qui sont parfois de pures légendes, lui paraissaient prêter à la critique. En cela, comme en beaucoup d'autres choses, il devançait son siècle et ne fut guère compris.

Ses relations avec les philosophes et les hommes de lettres étrangers l'ont rendu légèrement suspect en même temps que populaire. On sait qu'en 1745 Voltaire lui dédia la tragédie de *Mahomet ou le Fanatisme*, et qu'il accepta cette dédicace. Joseph II, avant même de le voir sur le trône pontifical, le proposait aux cardinaux comme le pape idéal. Grimm l'appelait le plus infaillible de tous les successeurs de saint Pierre, parce qu'il avait à lui seul plus d'esprit et plus d'agrément que tous ses prédécesseurs ensemble. On aurait tort cependant de croire que Benoît XIV eut quelque faiblesse pour les beaux-esprits et les philosophes du XVIIIe siècle, ou du moins pour leur œuvre néfaste. « Il serait bien temps, écrit-il un jour, que toutes disputes (théologiques) fussent enfin terminées et que les théologiens catholiques n'eussent plus à écrire que contre les matérialistes, les athées et les déistes qui cherchent à renverser les fondements de la religion. » Il flairait dans la franc-maçonnerie une ennemie de l'Église. A une époque où la franc-maçonnerie passait communément pour un divertissement anodin, où l'aristocratie et le clergé même comptaient dans leurs rangs bon nombre d'initiés, Benoît XIV eut le mérite d'apercevoir le danger, le courage de le dénoncer par une condamnation publique; il faisait exhorter Louis XV à ne pas laisser les loges s'implanter dans ses États; il formulait l'objection décisive contre une secte « qui ne peut pas être bonne parce qu'elle s'enveloppe dans un profond secret. »

Dans ses rapports avec les États de l'Europe, catholiques, protestants ou grecs, Benoît XIV fit preuve d'un grand esprit de modération en même temps que de discipline. Il signe en 1753 avec l'Espagne un concordat par lequel il renonce au droit de collation des petits bénéfices, en se réservant cinquante-deux de ces bénéfices afin de pouvoir récompenser des prêtres espagnols. Dans le royaume de Naples, les privilèges de la nonciature sont réduits, et le pape admet que le clergé soit obligé de contribuer aux impôts. A la demande de la cour impériale, il abolit plusieurs jours de fêtes. Il institue un patriarche légat à Lisbonne et, sur les instances de Pombal, il donne, par un bref de visite et de réforme, au cardinal Saldanha le droit d'inspecter les établissements des jésuites situés en Portugal et dans les colonies portugaises. Peu après Saldanha, dans un décret très énergique, blâme les opérations commerciales de la Compagnie et accorde pleins pouvoirs au roi pour confisquer les marchandises suspectes; Benoît approuve ces mesures.

Les questions de doctrine le préoccupent tout particulièrement. Dès 1744, il avait publié la bulle *Ex quo singulari* contre les pratiques superstitieuses que certains missionnaires autorisaient en Chine et aux Indes; en 1745, la Sacrée Congrégation de l'Index proscrit sur ses ordres la *Bibliothèque janséniste* du jésuite Colonia qui renfermait, entre autres livres, les œuvres du cardinal Moris, zélé défenseur de la doctrine de saint Augustin. Dix ans plus tard, Benoît condamne l'*Histoire du peuple de Dieu* du jésuite Berruyer. Certains ont vu dans ces mesures une sorte d'animadversion contre la Compagnie de Jésus. Erreur profonde. Benoît XIV, dont l'esprit était parfaitement pondéré, reconnaissait les mérites des jésuites. Et il n'a pas tenu à lui que le cardinal Bellarmin reçût, de son temps, les honneurs de la béatification. C'est le gouvernement français qui l'empêcha de procéder à cette œuvre de justice.

Le jansénisme continuait d'occuper l'opinion publique. Nombre de jansénistes refusaient de souscrire à la bulle *Unigenitus*. Mais Benoît XIV voyait avec peine que certains adversaires de Jansénius tombaient dans une morale relâchée. Il aurait voulu amener à résipiscence jansénistes et molinistes avancés. Surtout il désirait que la question du refus des sacrements que le Parlement s'était mêlé de trancher fût réservée à l'Église. On sait que les confesseurs étaient autorisés

par l'archevêque de Paris à refuser l'absolution à quiconque ne souscrivait pas à la constitution *Unigenitus*. Par une confusion de pouvoirs qui faisait déjà scandale en son temps et qui nous paraît monstrueuse, les Parlements accueillaient l'appel des personnes privées de l'absolution, condamnaient les curés dociles aux prescriptions de leur archevêque, et décidaient par arrêt de justice que les sacrements seraient administrés à tel ou tel malade. Obligé d'intervenir dans ce conflit, Benoît XIV le fit avec prudence et modération. L'encyclique *Ex omnibus*, qu'il adressa à l'assemblée du clergé de France, rappelait avec force le caractère obligatoire des condamnations contenues dans la bulle *Unigenitus*, mais conseillait de restreindre le refus des sacrements aux réfractaires publics et notoires. Benoît aurait voulu, dit-il lui-même au cardinal de Tencin, que la médaille qu'il devait faire frapper pour commémorer l'événement capital de l'année qui venait de s'écouler (1755) eût pour devise : *Pax Ecclesiæ gallicanæ restituta*. Il mourut en 1758, à l'âge de quatre-vingt-trois ans.

Fabroni, *Vita di Benedetto XIV*, traduite en *Vie du pape Benoît XIV*, 1775 et 1785; Émile de Heeckeren, *Correspondance de Benoît XIV*, précédée d'une introduction et accompagnée de notes, Paris, 1912.

E. VACANDARD.

BENSON Robert Hugh (1871-1914), fils d'un archevêque anglican de Cantorbéry, naquit dans le protestantisme. Après de brillantes études, il se destinait au ministère évangélique quand des doutes s'élevèrent en son esprit sur la vérité de l'église à laquelle il appartenait. Il étudia, et, la grâce de Dieu aidant, se convertit. Cf. ses très intéressantes *Confessions d'un converti*. Par ensuite il devint prêtre et prélat romain.

Il ne se contenta pas de défendre la foi catholique par la parole et par l'action, il la servit encore avec un rare bonheur par sa plume alerte et fine. Le premier roman de lui traduit en français fut *Le maître de la terre* qui enchanta Drumont et qui fut publié en 1908 dans *La Libre Parole*. Ce roman passionna vivement le monde catholique et suscita d'âpres controverses. Mgr Benson avait choisi pour thème les derniers jours du monde. En des tableaux d'une saisissante grandeur et d'un dessin très sûr, il montrait les résultats de notre civilisation actuelle tournée vers la jouissance et inspirée par le matérialisme scientifique. Les socialistes, maîtres du monde, avaient imposé la paix universelle et réalisé tous les progrès imaginables dans l'ordre matériel. Le catholicisme, réduit à une poignée de fidèles, végétait. Survient l'Antéchrist qui, à l'aide des socialistes, prétend anéantir ce dernier reste de chrétiens. Il va réussir quand, au moment suprême, Dieu lui-même intervient et détruit ses ennemis, et c'est un cataclysme d'une effrayante grandeur où sombre la terre. — « Voilà qui est bien vu, dirent les uns. Certes Mgr Benson a raison: il y a antagonisme fatal entre la civilisation moderne avec son progrès matériel et la civilisation chrétienne dont tout le progrès est spirituel. « Mon royaume n'est pas de ce monde, » a déclaré Notre-Seigneur. Mgr Benson le fait bien voir. « Quand le Fils de l'Homme reviendra sur la terre, pensez-vous qu'il trouve encore de la foi ? » a-t-il déclaré pareillement; c'est sur quoi se base Mgr Benson pour établir que les chrétiens seront réduits à presque rien. Tout cela est parfait. » — « C'est abominable, » repartirent les autres. Avec de pareilles théories, on met criminellement la guerre entre Dieu et le monde, on est obligé de convenir que dans cette guerre l'Église succombera et par là on provoque dans les rangs des chrétiens d'innombrables désertions. Au fond tout ce livre est une apologie, — involontaire évidemment, — mais d'autant plus dangereuse, de l'humanitarisme que l'on montre seul capable d'établir partout l'ordre et la fraternité, d'assurer le bonheur des individus et des peuples. Ce livre impie mériterait d'être mis à « l'Index » et plutôt deux fois qu'une. » A mon avis, si les apologistes exagéraient un peu dans la louange et si, par exemple, ils avaient tort de croire avec Mgr Benson que les socialistes ou qui que ce soit fût capable d'assurer la paix entre toutes les nations, — ce qui est une chimère absurde et malfaisante, — en revanche, les détracteurs de Mgr Benson avaient plus tort dans leurs critiques qu'inspirait, me semble-t-il, un amour trop vif et trop naïf de la civilisation moderne. En tout cas, Mgr Benson voulut sans doute montrer qu'il savait aussi bien qu'un autre reconnaître la puissance civilisatrice de l'Église et il écrivit *La nouvelle aurore* où les rôles sont renversés entre les socialistes et le catholicisme: mais cela se passe évidemment avant les derniers jours du monde, car ce roman ne contredit pas le précédent.

La trilogie : *L'œuvre du roi, La tragédie de la reine, Par quelle autorité ?* nous transporte au premier établissement du protestantisme en Angleterre sous Henri VIII, à son déclin sous Marie Tudor, à son retour offensif et définitif sous Élisabeth. Sous forme de récit très captivant, c'est de l'histoire admirablement étudiée et une apologie aussi pressante que discrète du catholicisme.

Le poltron et *La vocation de Frank Guiseley* sont deux romans psychologiques curieux où l'auteur analyse des cas extraordinaires et en tire des enseignements d'une portée considérable. Tous les deux soulevèrent de nouvelles objections et de vives critiques, le dernier surtout. On accusa même l'auteur « d'aller chercher dans la théologie catholique les thèses qui peuvent le plus effaroucher certaines âmes contemporaines. » *Romans-Revue*, 1912, p. 772.

Il n'en reste pas moins vrai que dans ces romans comme dans tous les autres, Mgr Benson sait allier une décence parfaite à un art exquis, qu'il pense et parle en homme de foi, qu'il fuit la banalité sans tomber jamais dans l'excès de recherche, qu'il compose et qu'il écrit admirablement, que c'est un maître enfin et que ses romans sont parmi les plus passionnants et les plus littéraires. Peut-être fera-t-on sagement pourtant de ne pas les confier à des lecteurs trop jeunes ou peu avertis.

De Mgr R. H. Benson on a encore traduit en français une œuvre apologétique : *Le Christ dans l'Église*, et un livre de doctrine et de piété : *L'amitié de Jésus-Christ*. Le premier de ces livres peut sembler un peu superficiel, incomplet et arbitraire à des intelligences françaises avides de logique rigoureuse; quant au second, il est vraiment plein de bonne et saine doctrine et animé d'un souffle vivifiant de piété.

Léon JULES.

BÉRANGER (Pierre-Jean de), naquit à Paris en 1780. Il eut une enfance triste et besogneuse. Expéditionnaire au Ministère de l'Instruction publique, il fut, en 1821, destitué pour ses attaques contre le gouvernement royal. Il vécut du produit de ses œuvres qui avaient un succès extraordinaire. En 1848, il tenta une incursion dans la politique, fut élu député, s'aperçut qu'il se fourvoyait, démissionna et rentra dans une retraite définitive. Il mourut en 1857.

Son œuvre capitale — car sa *Biographie* et sa *Correspondance* n'intéressent que les curieux d'histoire anecdotique, — ce sont ses *Chansons*, et franchement, quand on les lit aujourd'hui, on a peine à comprendre comment elles suscitèrent un tel engouement que leur auteur devint plus célèbre, plus populaire qu'aucun des poètes de l'époque. Il est vrai qu'il y avait la musique et qu'on n'était pas gâté sous ce rapport,

comme nous le sommes aujourd'hui. Quant aux chansons elles-mêmes, elles ne s'élèvent guère au-dessus du médiocre.

Il y a de la facilité, une certaine habileté de facture, un certain sens du rythme, de la clarté dans l'expression, mais aussi quelle pauvreté de langue, quelle absence de cœur et d'imagination, quelle indigence d'art! Ce n'est pas un poète, c'est un « bourgeois » qui met des rimes au bout de ses lignes de prose. Et ce bourgeois flatte toutes les passions des bourgeois de son époque, — ce qui explique son succès. Il est voltairien — *(La Nature, Le Dieu des bonnes gens)* anticlérical, révolutionnaire, bonapartiste *(Le Fils du pape, Les révérends pères, Le vieux caporal*, etc.), polisson, grivois, ignoble *(Les filles, Les deux sœurs, Le vieux célibataire, Les cinq étages*, etc.); bref en tout il se conduit comme un valet retors de l'opinion publique. Ses contemporains lui ont donné un assez large pourboire pour que la postérité soit dispensée de s'occuper de lui. — Les *Chansons* sont à l'Index.

Léon Jules.

BÉRENGER. — Né vers l'an 1000, Bérenger de Tours, qu'il ne faut pas confondre avec Pierre Bérenger, disciple d'Abélard, reçut les leçons de Fulbert de Chartres; à la mort de celui-ci, il devint archidiacre d'Angers, mais il s'établit à Tours, où il enseigna à la célèbre école de Saint-Martin. Vers l'an 1047, désireux d'attirer par des nouveautés beaucoup d'auditeurs autour de sa chaire, de dépasser ainsi son rival Lanfranc qui enseignait à l'école du Bec, et d'obéir à sa raison, « le meilleur des guides, » il commence à enseigner des doctrines suspectes sur le mystère eucharistique.

Ou bien le pain et le vin qui sont sur l'autel deviennent en réalité et pour les sens un morceau de chair du Christ. Ou bien ils deviennent le corps et le sang du Christ tout entiers, et cela pour l'esprit et non pas pour les sens, non pas parce qu'ils sont transformés et détruits, mais parce qu'ils sont élevés à l'union au Christ : il ne veut pas concevoir de milieu entre ces deux alternatives; en choisissant la seconde, il a nié très clairement, énergiquement et persévéramment la transsubstantiation. Il a aussi atténué la clarté, la netteté du dogme de la présence réelle : quelle est cette présence spirituelle du Christ par l'union mystérieuse du pain et du vin à son corps et à son sang ? — Pour répondre, il distingue *sacramentum*, le signe, le symbole visible d'une réalité cachée, et puis *rem*, la chose, la réalité même qu'on ne voit pas, mais qui est signifiée, c'est le corps du Christ vivifiant notre âme. — Mais est-ce que, pour Bérenger, le corps du Christ est réellement dans l'hostie *avec* le pain, comme le diront plus tard les protestants partisans de l'impanation ? C'est l'interprétation que suggèrent certains textes. Est-ce qu'il y est virtuellement et pas plus, en tant que la communion nous unit par la grâce au Christ *tout aussi bien que si* nous le recevions ? C'est le sens normal de certains autres; c'est celui que Lanfranc a compris : pour lui, Bérenger mérite le nom de *negator corporis et sanguinis Domini*.

Au concile de Rome (1059), Bérenger est obligé de proclamer que l'eucharistie n'est pas seulement le signe, le symbole du corps et du sang du Christ, mais son vrai corps et son vrai sang; que ce corps est en toute vérité touché et brisé par les mains du prêtre, qu'il est broyé par les dents des fidèles. Ces dernières expressions sont susceptibles d'un sens correct, mais réagissent un peu trop dans le sens contraire, matériel : la controverse bérengarienne forcera les auteurs catholiques à dissiper les confusions, à préciser la doctrine, à trouver les formules nettes, qui, sans aucune outrance, conservent toute la richesse du dogme.

Recondamné aux conciles de Latran en 1078 et 1079, il doit proclamer une fois de plus la transsubstantiation (la chose, non le mot qui n'était pas encore employé) et la présence réelle; mais il ne se soumet pas et, à peine délivré, continue à dogmatiser.

Un concile de Bordeaux obtient de lui une dernière rétractation, le bruit de la discussion s'apaise, Bérenger meurt pieusement en 1088.

F. Vernet, *Bérenger de Tours*, dans le *Dict. de théol. cath.*, t. I, col. 722-742.

Joseph Mertens.

BERGIER. — Nicolas-Sylvestre Bergier (1718-1790), né en Lorraine, passa les vingt dernières années de sa vie à Paris, à titre de chanoine de l'église métropolitaine. Son œuvre principale, le *Dictionnaire théologique*, qui faisait partie de la fameuse *Encyclopédie*, 3 in-4°, Paris, 1788, a été plusieurs fois réédité, en divers formats et avec diverses additions. « On a, lisons-nous dans le *Dictionnaire de théologie*, art. *Bergier*, t. II, col. 742-745, reproché à Bergier cette collaboration indirecte à l'*Encyclopédie*, qui devait inévitablement favoriser la diffusion d'une œuvre en elle-même très dangereuse. Il est cependant certain que Bergier ne prit cette détermination que sur les instances de ses amis et le conseil très pressant de l'archevêque de Paris et qu'il ne se laissa guider que par la noble ambition de servir efficacement la cause de la religion... On s'est également persuadé que la collaboration à l'*Encyclopédie* avait entraîné Bergier à une condescendance excessive vis-à-vis de certaines erreurs ou de certains préjugés communément accrédités. Qu'il y ait dans le *Dictionnaire théologique* des lacunes doctrinales, c'est un fait incontestable; mais on ne prouve point que ces lacunes proviennent d'une condescendance consciente et réfléchie ni que cette condescendance procède certainement de la collaboration à l'*Encyclopédie*. D'ailleurs la doctrine du *Dictionnaire* ne présente point de divergence notable avec celle des autres ouvrages de Bergier. » M. E. Dublanchy termine son article en ces termes : « La critique de Bergier subit l'influence de son temps et de son milieu; sur beaucoup de points, parfois très importants, elle se ressent de l'insuffisance des ressources documentaires et de l'imperfection des méthodes régnantes. Mais quels que soient les défauts constatés par la critique contemporaine, il reste à Bergier le mérite d'avoir été le premier initiateur d'une œuvre en elle-même très utile, que chaque siècle devra réédifier avec l'appoint de matériaux nouveaux et de méthodes plus perfectionnées. »

J. Bricout.

BERGSON Henri, philosophe français. Né à Paris en 1859, d'une famille juive d'origine irlandaise, après avoir fait ses études au lycée Condorcet, fut admis à l'École normale à titre d'étranger, puis naturalisé français. Agrégé de philosophie à vingt-deux ans, il enseigna dans différents lycées de la province et de Paris. Reçu docteur ès lettres avec une thèse française sur les *Données immédiates de la conscience* et une thèse latine sur *l'Idée de lieu dans Aristote*, il est maître de conférences à l'École normale pendant deux ans. En 1900, il est nommé au Collège de France où il garda sa chaire durant une vingtaine d'années. Membre de l'Académie des Sciences morales et politiques depuis 1901, il fut élu à l'Académie française en février 1914.

En tête de ses œuvres, il faut placer les trois livres qui contiennent l'exposé le plus complet de sa philosophie et qui ont le plus contribué à répandre son nom dans le monde entier : *Essai sur les données immédiates de la conscience*, Paris, 1889; *Matière et mémoire*, essai sur la relation du corps à l'esprit, Paris, 1896; *L'évolution créatrice*, Paris, 1907.

Citons encore : *Le rire*, essai sur la signification du comique, Paris, 1900; *L'énergie spirituelle*, Paris, 1919;

Durée et simultanéité, à propos de la théorie d'Einstein, Paris, 1922; et différents articles de revues.

L'histoire, croyons-nous, citerait peu de philosophes qui aient si vite attiré sur eux l'attention universelle et conquis une telle place dans la pensée et l'imagination de leurs contemporains. L'engouement s'en est parfois mêlé, comme il fallait s'y attendre à une époque où la mode, propagée par les mille voix de la presse, exerce beaucoup d'empire; des bergsoniens et surtout des bergsoniennes ont donné leur cœur à une doctrine qui restait probablement mystérieuse à leur esprit; « le cœur a ses raisons... » Auprès du public compétent, dans les écoles, dans le haut enseignement, l'impression fut fort vive; on accueillit la nouvelle philosophie ou on la repoussa, mais on ne put l'ignorer, et le plus souvent, on lui fit des emprunts. Elle n'eut pas seulement des adhérents, elle eut des fidèles, elle excita plus que de l'admiration, une sorte de culte. « Elle marque une date que l'histoire n'oubliera plus, dit l'un de ces fervents disciples; elle ouvre une phase de la pensée métaphysique; elle pose un principe de développement dont on ne saurait assigner la limite: et c'est après froide réflexion, avec pleine conscience de la juste valeur des mots, qu'on peut déclarer la révolution qu'elle opère égale en importance à la révolution kantienne ou même à la révolution socratique. » Ed. Le Roy, *Une philosophie nouvelle, Henri Bergson*, Paris, 1912, p. 3. Sous cette « froide réflexion », se cache un chaud enthousiasme, et il y a toujours un peu de témérité, même de la part des meilleurs esprits, à vouloir devancer ainsi le verdict de la postérité. Écoutons-en un autre : « Nul ne peut rester indifférent à une aussi vaste révolution pacifique. Elle touche non pas seulement à toute la philosophie, mais à l'activité intellectuelle entière. Elle renouvelle non pas seulement la métaphysique, mais la psychologie, la science, la théologie, la pédagogie, l'esthétique, l'art, la poésie. La pensée s'y refait une jeunesse, et le vieux monde, qui risquait de périr de l'ennui du déjà vu, du déjà dit, et qui tournait dans le cercle vicieux de sa spéculation désabusée, relève le front, sent une aube blanchir et voit des avenues bleuâtres s'ouvrir sur des horizons inconnus. » Frank Grandjean, *Une révolution dans la philosophie*, 2e édit., Paris, 1916, p. 2. Cette fois, le lyrisme déborde; ce n'est pas un jugement, c'est un hymne. Mais en face de ces ferventes adhésions qui vinrent de toutes parts à la nouvelle doctrine, se dressèrent des oppositions résolues, qui semblent même s'être fortifiées avec le temps. « De même que cette philosophie a eu ses commentateurs, ses panégyristes, ses admirateurs enthousiastes, de même elle a eu ses critiques et même ses détracteurs. Une décision romaine a inscrit sur les listes de l'*Index* ses principaux livres. C'est ainsi que ce philosophe a eu la singulière fortune de réunir contre lui à la fois les rationalistes les plus opposés à toute idée religieuse, des croyants sincères et les gardiens authentiques et vigilants des croyances catholiques. » George Fonsegrive, *L'évolution des idées dans la France contemporaine*, Paris, 1917, p. 157.

Ce n'est point rabaisser le mérite de M. Bergson que d'assurer qu'il doit une partie de son succès à ses rares qualités d'écrivain. Ses grands ouvrages se succèdent à des dates assez éloignées, ce qui témoigne du soin qu'il apporte à leur composition. Prodigieusement habile à analyser les idées les plus complexes, à les retourner sous toutes leurs faces, à les suivre dans toutes leurs ramifications, comme le scalpel de l'anatomiste suit une fibre ou un nerf jusqu'au bout de leur trajet, il ne l'est pas moins à exprimer avec une aisance souveraine les nuances de son ondoyante et subtile pensée. Son style, d'une souplesse et d'une fluidité étonnante, semble vouloir donner la sensation de cet écoulement universel des choses qu'il décrit si souvent. Qu'on ajoute à ces dons ce qui est la vertu par excellence de l'artiste, c'est-à-dire la faculté de créer des images, images justes, neuves, saisissantes, parfois étranges, dont le premier choc vous émeut, dont le souvenir vous poursuit et vous hante, et l'on comprendra la séduction qu'il a exercée sur un si grand nombre de lecteurs; il charme tellement parfois l'oreille et l'imagination que l'entendement doit faire effort sur lui-même pour rompre cet enchantement par ses critiques.

Cette pensée fine et déliée, ces images qui miroitent, ces métaphores qui jaillissent et ruissellent rendent malaisée la tâche de celui qui veut enfermer la doctrine dans un sec et rapide exposé; il semble qu'il y ait en elle quelque chose de fuyant et qu'elle vous glisse comme une onde entre les doigts; on a dit, avec exagération du reste, que Bergson est le Protée de la pensée moderne et qu'il échappe à toute prise. De plus, l'œuvre n'est pas achevée; on se demande quelle direction elle prendra, où la conduira « l'élan vital », quel couronnement elle recevra, si toutefois elle en reçoit un. Quoi qu'il en soit, essayons de fixer ici l'essentiel du bergsonisme en suivant son développement dans les trois œuvres maîtresses du philosophe : l'*Essai sur les données immédiates de la conscience*, *Matière et mémoire*, *L'évolution créatrice*. La première s'applique à étudier le moi en lui-même; la seconde le considère dans ses rapports avec le corps; la troisième aborde le problème de la réalité universelle. La vie intime de l'esprit, la vie de l'esprit dans son union avec le corps, la vie universelle: telles sont les trois étapes que la pensée bergsonienne a parcourues, s'élargissant et s'enrichissant de l'une à l'autre.

I. L'Essai sur les données immédiates de la conscience. — 1° C'est dans la psychologie que M. Bergson prend son point de départ, comme a fait Descartes et à sa suite toute la philosophie moderne. Il ne semble pas pourtant qu'il s'y soit installé tout d'abord; il nous a dit lui-même qu'il y avait été amené par l'examen de certains concepts philosophiques qu'il cherchait à approfondir. « Je ne me doutais guère, écrit-il, quand j'ai commencé à critiquer l'idée que la philosophie et la mécanique se font du temps, par exemple, que je m'acheminais vers des études de psychologie et que j'aboutirais à traiter des données de la conscience. Pourtant je devais en arriver là, du moment que je cherchais du concret sous les abstractions mathématiques. » *Revue philosophique*, t. LX, p. 229.

L'idée du temps avait donc attiré son attention, et en l'examinant il observa qu'elle était susceptible d'être prise en deux acceptions fort différentes : le temps homogène et le temps hétérogène, la durée abstraite et la durée concrète, le premier de ces sens convenant aux sciences de la quantité, le second s'appliquant à la réalité vivante et pensante. Mais le malheur est qu'on a transporté la notion du temps homogène dans la psychologie; il devait en résulter et il en est résulté que tous les problèmes concernant la vie de l'âme ont été faussés et qu'à vouloir les résoudre avec cette erreur initiale de méthode, on se débat dans des difficultés inextricables. Dénoncer cette équivoque fondamentale, faire toucher du doigt quelques-unes des erreurs qu'elle a engendrées, et, par delà le mirage dont elle nous abuse, sous les données illusoires qu'elle accumule, retrouver la vraie vie psychologique, dans sa nature inaltérée et ses données immédiates, tel fut le but du philosophe en écrivant l'*Essai*.

2° Voici, par exemple, la notion d'intensité que la plupart des psychologues, d'accord en cela avec le sens commun, appliquent sans hésitation aux faits de conscience; on s'accorde à dire qu'on a plus ou moins

chaud, qu'on est plus ou moins triste, qu'un sentiment d'amour croît ou diminue. Il y a pourtant là un point fort obscur, une confusion de deux ordres totalement distincts. L'accroissement et la diminution se disent de la quantité; un poids augmente par l'addition de quelques grammes, une ligne s'allonge lorsqu'on y ajoute quelques centimètres; on modifie, dans le sens du plus ou du moins, une grandeur ou un nombre donné en ajoutant ou en enlevant quelques parties ou quelques unités, homogènes à cette grandeur ou à ce nombre. Rien de plus légitime, dans ce cas, que l'idée de grandeur comparée; on sait fort bien ce que l'on dit quand on avance qu'un nombre est plus grand qu'un autre nombre et un corps qu'un autre corps. Mais le saura-t-on quand on assurera qu'un sentiment est plus fort qu'un autre sentiment, une sensation plus intense qu'une autre sensation ? Les états de conscience se déroulent dans la durée pure, changent sans cesse, sont la mobilité et l'hétérogénéité même; comment donc déterminer entre eux des rapports de grandeur, fût-ce de grandeur intensive ? Nous sommes dupes ici des apparences; en réalité, s'il s'agit des sensations représentatives d'une cause extérieure, nous attribuons à l'effet interne quelque chose de la quantité de cette cause; et s'il s'agit d'un phénomène profond, d'une émotion, d'un sentiment, nous appelons intensité la multiplicité plus ou moins considérable de faits psychiques simples que nous devinons au sein de l'état fondamental; quand il se modifie par cette complication, l'état change de qualité et non de grandeur: par exemple, « l'intensité croissante de la pitié consiste dans un progrès qualitatif, dans un passage du dégoût à la crainte, de la crainte à la sympathie, et de la sympathie elle-même à l'humilité. » P. 15.

Cette critique de M. Bergson a, en général, si peu convaincu les psychologues qu'elle leur a paru friser le paradoxe et ils ont maintenu, comme attestée par la conscience, la distinction entre les variations d'intensité et les variations qualitatives.

3° L'équivoque causée par la confusion de la quantité et de la qualité, du temps abstrait et du temps réel, s'aggrave lorsque, au lieu de considérer nos états de conscience pris isolément, nous étudions leur organisation dans l'unité du moi. C'est une opinion très répandue, quasi universelle, que nos états de conscience se distinguent les uns des autres, que nous pouvons les séparer par abstraction, les juxtaposer en quelque sorte, les compter, qu'ils forment une multiplicité quantitative, un nombre. Nous sommes confirmés, enracinés dans cette croyance, par la logique de l'entendement, par le langage, par nos habitudes de vie sociale. Notre intelligence pense avec des concepts, c'est-à-dire avec des représentations nettement définies, constituées une fois pour toutes, que l'on rapproche et que l'on compare entre elles pour prononcer sur leur convenance ou leur disconvenance. Les concepts s'expriment dans des termes, symboles rigides, aux contours bien arrêtés, qui emmagasinent ce qu'il y a, dans la pensée et le sentiment, de stable, de commun, par conséquent d'impersonnel, qui servent à tout le monde, comme des vêtements de confection. Termes et concepts, fixes comme des choses, sont des instruments commodes pour notre action pratique, qui se développe dans l'espace, et pour nos communications avec nos semblables.

Mais l'on serait victime d'une immense illusion si l'on prenait pour le vrai moi le moi que l'on obtient en rapprochant les uns des autres, comme les cubes d'une mosaïque, ces états isolés et solidifiés par l'abstraction. Par un effort d'intuition, percons cette couche superficielle, écartons cette masse d'éléments factices, et nous verrons apparaître la vie psychologique profonde, douée de caractères bien différents. Elle coule, continue, indivise, toujours changeante, toujours nouvelle. Les états ne forment pas un nombre, car on ne peut nombrer des faits qu'en les extériorisant les uns par rapport aux autres, en les posant simultanément, c'est-à-dire en les développant dans l'espace. La distinction quantitative, la simultanéité, la multiplicité numérique supposent l'espace. Échappons à cette hantise de l'espace, ou de la durée homogène, — laquelle n'est qu'un fantôme d'espace, — hantise qui nous poursuit partout, et nous comprenons que le moi étant durée pure, la multiplicité des états qui le composent est une multiplicité qualitative, sans aucun rapport avec le nombre et l'espace, dont les termes « se mêlent de telle manière qu'on ne saurait dire s'ils sont un ou plusieurs. » Si l'on fractionne le moi en états distincts, si on le morcelle comme fait l'abstraction et le langage, si l'on transforme en « choses » les différents moments de son développement qui est essentiellement un progrès et une création, il est impossible de le recomposer ensuite dans sa continuité vivante, comme il l'est de faire du mouvement avec des immobilités.

Quand on relit ces analyses, si souvent vantées, on admire une fois de plus l'adresse incomparable de la main qui les a conduites. Mais des doutes vous harcèlent. Est-il sûr que M. Bergson nous restitue ici les « données immédiates » de la conscience ? Ce qu'il appelle ainsi, n'est-ce point une interprétation des faits personnelle au philosophe ? N'est-ce point une nouvelle déformation de l'expérience par l'esprit de système ? Ou mieux, M. Bergson n'appauvrit-il pas les données immédiates de la conscience ? Est-ce que le discontinu n'est pas donné primitivement tout comme le continu ? Est-ce que la distinction de nos phénomènes n'est pas aussi réelle, aussi « immédiate » que leur unité ? De même, est-ce que la vie intellectuelle, la vie des perceptions, des concepts et du langage n'appartient pas autant à notre vrai moi que la vie obscure de l'intuition ? Bien plus, n'est-elle pas la vie humaine par excellence, que tout le reste annonce et prépare?

4° C'est encore par un appel au témoignage authentique de la réalité intérieure qu'on arrivera enfin à voir clair dans ce problème de la liberté qui a tant divisé les philosophes. Si un fait que le sens intime atteste avec tant de clarté est remis éternellement en question, c'est, à coup sûr, que l'on discute dans la nuit de l'équivoque. La conception spatiale des phénomènes de conscience a fait le jeu des déterministes; et d'autre part, les partisans du libre arbitre n'ont su apporter en sa faveur que des arguments qui, entachés du même sophisme fondamental, devenaient des armes aux mains des adversaires. Les uns et les autres ont confondu à l'envi le temps et l'espace, la durée et l'étendue, la succession et la simultanéité, le fait qui est en voie de s'accomplir et le fait accompli. Que l'on distingue des notions si différentes, qu'on ne se contente pas d'apercevoir le moi à travers une représentation symbolique qui le défigure, qu'on le voie et qu'on le sente vivre selon sa loi propre, les objections accumulées contre le libre arbitre tombent, le problème se résout de lui-même.

En quoi consiste essentiellement le déterminisme ? En cette affirmation que nos décisions volontaires sont, comme tous les phénomènes naturels, préformés dans leurs antécédents, et que, dès lors, nous pouvons les prévoir dans la mesure où nous connaissons ces antécédents; si nous avions de ceux-ci une science adéquate, nos prévisions, s'exerceraient avec une sûreté aussi infaillible que quand nous fixons l'heure d'une éclipse plusieurs années à l'avance. Or que devient cette prétention si l'on replace le moi dans ses vraies

conditions d'existence ? Puisque sa vie s'écoule dans la durée pure et que chaque instant qu'il ajoute à son passé le rend différent de lui-même, il déjoue toute prévision, et nous ignorons nous-mêmes quelle coloration prendra tout à l'heure l'état de conscience vers lequel nous marchons. On invoque le principe que, les mêmes causes agissant dans les mêmes conditions, les mêmes effets s'ensuivent; mais il n'a que faire ici. Dans la nature physique, qui a pour cadre l'espace homogène, les mêmes simultanéités peuvent se répéter; mais la conscience, dans sa vie profonde, ne repasse jamais deux fois par le même état; ses éléments sont des progrès; si un sentiment se répète, il est, par cela seul qu'il se répète, un sentiment nouveau. Les objections du déterminisme s'évanouissent donc quand on pose le problème avec exactitude. La liberté existe; elle est « le rapport du moi concret à l'acte qu'il accomplit,» rapport indéfinissable, qu'on expérimente, qu'on n'analyse pas. L'acte libre se détache de nous-mêmes comme le fruit mûr de la branche, il est libre quand il émane de tout notre caractère, qu'il porte la marque de notre personne; car il n'a alors d'autre loi que nous-mêmes.

Bien que l'auteur de ces pages porte des coups vigoureux aux déterministes, il ne semble pas qu'il donne pleine satisfaction aux partisans de la liberté; car la notion qu'il propose de l'acte libre le confond avec l'acte spontané, et toute spontanéité n'est pas liberté.

II. Matière et mémoire. — Force nous est de passer plus rapidement sur cet ouvrage et d'en résumer la substance en quelques lignes.

M. Bergson l'a écrit en vue de définir le rôle du corps dans la vie de l'esprit, problème très délicat, on le sait, qui a beaucoup exercé les philosophes et dont ni le matérialisme ni l'idéalisme ne sont venus à bout de vaincre les difficultés. Il l'aborde et pense le résoudre par une analyse serrée de la perception, et surtout du phénomène de la mémoire, méthode dont l'intérêt saute aux yeux, puisque la mémoire a toujours été considérée comme la faculté la plus étroitement dépendante de l'état du cerveau. Et voici les conclusions auxquelles son étude le conduit : « Le corps, toujours orienté vers l'action, a pour fonction essentielle de limiter, en vue de l'action, la vie de l'esprit. Il est, par rapport aux représentations, un instrument de sélection, et de sélection seulement. Il ne saurait engendrer ni occasionner un état intellectuel. » P. 197. Dans la perception, par exemple, le cerveau n'est aucunement un instrument de connaissance. Quel rôle joue-t-il donc ? « Le cerveau ne doit pas être autre chose, à notre avis, qu'une espèce de bureau téléphonique central : son rôle est de « donner la communication » ou de la faire attendre. Il n'ajoute rien à ce qu'il reçoit; mais comme tous les organes perceptifs y envoient leurs derniers prolongements et que tous les mécanismes moteurs de la moelle et du bulbe y ont leurs représentants attitrés, il constitue bien réellement un centre, où l'excitation périphérique se met en rapport avec tel ou tel mécanisme moteur, choisi et non plus imposé. » P. 16.

L'analyse de la mémoire montre avec plus de clarté encore, s'il est possible, que le système nerveux n'a rien d'un appareil qui servirait à fabriquer ou même à préparer des représentations. La doctrine qui fait de la mémoire une fonction immédiate du cerveau est une doctrine dont la complication défie toute imagination, qui ne peut s'accorder avec les données de l'observation intérieure ni même compter sur l'appui de la pathologie cérébrale. La vraie mémoire, celle qui représente le passé, est indépendante de la matière; l'unique fonction du corps est d'orienter la mémoire vers le réel et de la relier au présent. « En ce sens, le cerveau contribue à rappeler le souvenir utile, mais plus encore à écarter provisoirement tous les autres. Nous ne voyons pas comment la mémoire se logerait dans la matière: mais nous comprenons bien, selon le mot profond d'un philosophe contemporain, que « la matérialité mette en nous l'oubli. » P. 194, 195.

Si notre corps est un instrument d'action, si un état cérébral se borne à exprimer ce qu'il y a d'action naissante dans l'état psychologique correspondant, il suit que l'esprit déborde le cerveau de toutes parts, que l'activité cérébrale ne répond qu'à une infime partie de l'activité mentale. Un écrou est nécessaire à une machine; celle-ci fonctionne quand elle est munie de l'écrou, elle s'arrête si elle en est privée; conclura-t-on que l'écrou soit l'équivalent de la machine? Employons une autre comparaison. La conscience d'un être vivant est solidaire de son cerveau comme le couteau pointu est solidaire de sa pointe; le cerveau est la pointe acérée par où la conscience pénètre dans le tissu compact des événements; mais il n'est pas plus coextensif à la conscience que la pointe ne l'est au couteau. Et M. Bergson écrira plus tard, dans l'*Énergie spirituelle*, que si la vie mentale déborde la vie cérébrale, si le cerveau se borne à traduire en mouvement une petite partie de ce qui se passe dans la conscience, « alors la survivance devient si probable que l'obligation de la preuve incombera à celui qui nie bien plutôt qu'à celui qui affirme. »

III. L'Évolution créatrice. — Cet ouvrage — le chef-d'œuvre de M. Bergson, disent ses admirateurs, — développe, en les étendant à l'univers, les idées maîtresses des deux précédents, celles surtout de l'*Essai sur les données immédiates*. C'est une métaphysique qui emprunte son esprit et ses principes directeurs à la psychologie et cherche sa confirmation dans les faits des sciences naturelles.

1° L'univers dure, si du moins nous le considérons dans sa totalité, et non dans les systèmes particuliers que l'abstraction des sens ou de l'entendement isole. Or l'expérience de la conscience nous a révélé la nature de la durée réelle; deux caractères la définissent : continuité indivisée et création; elle est une élaboration continue de l'absolument nouveau, « le progrès continu du passé qui ronge l'avenir et qui gonfle en avançant. » P. 5. L'univers dure et se crée incessamment par sa durée même; le mouvement qui l'anime est une *évolution créatrice*.

2° Mais parmi les objets de l'univers, il y a des objets privilégiés, ce sont les corps vivants: en eux surtout s'observent les lois de ce mouvement universel : enregistrement continuel de la durée, persistance du passé dans le présent, imprévisibilité de l'avenir. Aussi est-ce sur le règne organique que M. Bergson va concentrer son attention: il assigne surtout comme objet à sa métaphysique le problème de la vie et l'histoire de son évolution. Comment se représente-t-il l'univers ? Comme un immense courant de vie qui, lancé à travers la matière, agit sur elle, en tire ce qu'il peut et travaille à y introduire la plus grande somme possible d'indétermination et de liberté. P. 105, 197, 273, 288. Pour décrire cet élan vital, son impétuosité, les voies différentes dans lequelles il se précipite, M. Bergson accumule des images que ne désavouerait pas un grand poète. « L'élan originel est un élan commun, et plus on remonte haut, plus les tendances diverses apparaissent comme complémentaires les unes des autres. Tel le vent qui s'engouffre dans un carrefour se divise en courants d'air divergents qui ne sont qu'un seul et même souffle. » P. 55. Ailleurs il écrit : « Le mouvement évolutif serait chose simple, nous aurions vite fait d'en déterminer la direction, si la vie décrivait une trajectoire unique, comparable à celle d'un boulet plein lancé par un canon. Mais nous avons affaire ici à un

obus qui a tout de suite éclaté en fragments, lesquels, étant eux-mêmes des espèces d'obus, ont éclaté à leur tour en fragments, destinés à éclater encore, et ainsi de suite pendant fort longtemps. Nous ne percevons que ce qui est le plus près de nous, les mouvements éparpillés des éclats pulvérisés. C'est en partant d'eux que nous devons remonter, de degrés en degrés, jusqu'au mouvement originel. » P. 107.

D'où vient cet élan ? De quelle source première a-t-il jailli ? M. Bergson est muet sur ce point. Il en est un autre qui demeure fort obscur, c'est la résistance que l'élan vital trouve dans la matière. Qu'est donc la matière, et d'où vient-elle, elle aussi ? Elle n'est point sans doute une chose primitive; seul est primitif et positif l'élan vital, puisque, dans la pensée de M. Bergson, la matière ne semble être qu'un relâchement et une détente de cet élan. Ici encore, les images abondent : la matière, ce sont les gouttelettes qui retombent d'un jet de vapeur et que la vapeur non condensée relève : c'est le bras lassé qui se soulevait et qui s'abandonne, un geste créateur qui se défait; ce sont les débris des fusées éteintes d'un feu d'artifice qui retombent pendant qu'une nouvelle fusée se fraye son chemin à travers ces déchets. P. 269, 272. Avouons que cette conception manque un peu de clarté, encore qu'il soit question de feu d'artifice. Nous partons du monisme et nous aboutissons au dualisme, à l'opposition de la vie et de la matière brute : et cette résistance que la vie rencontre, c'est elle-même qui se l'est créée par sa propre détente. Comment donc expliquer cette mystérieuse détente qui a produit l'énorme quantité de matière brute qui remplit l'univers ?

3° Quoi qu'il en soit, l'élan vital, en raison de cette opposition de la matière et surtout de la force explosive qu'il porte en lui, s'est épanoui comme une gerbe en des directions divergentes. Les bifurcations ont été nombreuses au cours du trajet, « mais il y a beaucoup d'impasses à côté de deux ou trois grandes routes : et de ces routes elles-mêmes, une seule, celle qui monte des vertébrés jusqu'à l'homme, a été assez large pour laisser passer librement le grand souffle de la vie. » P. 109. La vie végétative, la vie instinctive et la vie raisonnable, voilà les trois grandes routes sur lesquelles s'est engagée l'impulsion vitale. On s'est souvent trompé sur leurs rapports. « L'erreur capitale, celle qui, se transmettant depuis Aristote, a vicié la plupart des philosophies de la nature, est de voir dans la vie végétative, dans la vie instinctive et dans la vie raisonnable trois degrés successifs d'une même tendance qui se développe, alors que ce sont trois directions divergentes d'une activité qui s'est scindée en grandissant. » P. 147.

Comparons, en particulier, l'intelligence et l'instinct, nous verrons comment ils s'opposent et se complètent; ce point est capital. L'intelligence est la faculté d'employer et de fabriquer des instruments inorganisés, l'instinct est la faculté d'utiliser et même de construire des instruments organisés; la première est orientée vers la conscience, le second est une activité de conscience nulle, ou tout au moins de conscience annulée; la connaissance de celui-ci porte sur des choses, elle est la connaissance d'une matière; la connaissance de celle-là porte sur des rapports, elle est la connaissance d'une forme. L'intelligence spécule et s'étend beaucoup en surface, mais manque de profondeur; l'instinct aurait cette profondeur, mais ne spécule pas; il y a des choses que l'intelligence seule est capable de chercher, mais que, par elle-même, elle ne trouvera jamais; ces choses, l'instinct seul les trouverait, mais il ne les cherchera jamais.

4° Il ressort de cette comparaison que si l'instinct pouvait penser sa connaissance au lieu de la vivre, s'il s'intériorisait en conscience au lieu de s'extérioriser en action, il nous expliquerait le mystère de la vie beaucoup mieux que l'intelligence. Celle-ci ne conçoit clairement que le discontinu et l'immobilité; elle est adaptée à ce qui est inerte et mort; elle réussit à merveille dans la géométrie et la science de la matière brute; mais elle étale son incompréhension et sa maladresse dès qu'elle touche au vivant, qu'il s'agisse de la vie du corps ou de celle de l'esprit : cette réalité fluide, instable, qui évolue, qui devient, qui crée en avançant des formes imprévisibles, déborde de toutes parts ses rigides concepts. Le problème de la vie, qui est l'objet de la philosophie, nous demeurera donc insoluble si nous ne nous efforçons de nous élever au-dessus de l'intelligence et si, nous concentrant sur ce que nous avons de plus détaché de l'extérieur et de moins pénétré d'intellectualité, nous n'essayons de nous plonger dans le courant de la pure durée. Ce mode supérieur de connaître, qui serait comme « une conscience coextensive à la vie », c'est l'*intuition*. Entendons par là une connaissance du dedans par le dedans, du mouvement par le mouvement, une vue adéquate à l'évolution créatrice, qui grandit avec le devenir et en reflète tous les progrès. L'intuition est du genre de l'instinct, elle est l'instinct qui s'intériore en conscience, « l'instinct devenu désintéressé, conscient de lui-même, capable de réfléchir sur son objet et de l'élargir indéfiniment. » P. 192. Elle est difficile à pratiquer; mais les efforts qu'elle nous coûtera seront largement payés; « sur notre personnalité, sur notre liberté, sur la place que nous occupons dans l'ensemble de la nature, sur notre origine, et peut-être aussi sur notre destinée, elle projette une lueur vacillante et faible, mais qui n'en perce pas moins l'obscurité de la nuit où nous laisse l'intelligence. » P. 290.

IV. Résumé et conclusion. — Si une pensée si nuancée, avec les riches et ingénieux aperçus qu'elle ouvre, pouvait se résumer en deux mots, nous n'en trouverions pas qui y fussent plus aptes que ceux-ci : *mobilité* et *intuition*. En même temps qu'ils expriment le fond de la philosophie bergsonienne, ils font tout de suite pressentir les graves difficultés qu'elle soulève.

1° Le premier résume la doctrine de l'être. L'être s'identifie avec la durée concrète; celle-ci est l'étoffe même dans laquelle il est taillé; mais d'autre part durer, c'est changer; l'être est donc devenir pur, mouvement continu, continuité incessamment changeante. L'immobilité est un produit de l'abstraction de l'entendement, non une réalité; l'être n'est jamais immobile, jamais identique à lui-même à deux moments de la durée. Il n'y a point d'état; nulle différence essentielle entre passer d'un état à un autre et persister dans le même état; car l'état lui-même est déjà du changement. Cette doctrine de l'universelle mobilité, qui ressuscite le vieil héraclitisme et en faveur de laquelle on prodigue ici les plus brillantes métaphores, déconcerte l'esprit; la raison proteste et l'expérience dément. M. Bergson ne découvre en toutes choses que succession et changement; c'est en effet l'un des aspects de l'être; mais il y en a un autre, la constance, que nous apercevons dans les êtres et dans leurs rapports, que nous expérimentons notamment en nous-mêmes. D'ailleurs, nous ne pouvons connaître l'écoulement universel qu'en le dominant; si notre connaissance coulait avec lui, elle s'évanouirait à chaque instant; il faudrait donner raison à Gorgias qui disait : « L'être n'est pas; s'il était, on ne pourrait le connaître; si on pouvait le connaître, on ne pourrait l'exprimer. »

2° C'est probablement pour sauver sa théorie de l'être que M. Bergson a proclamé le primat de l'intuition sur l'intelligence. Il se défend d'être anti-intellectualiste, parce qu'il reconnaît que l'intelligence, dont les concepts sont formés à l'image des solides, est un excellent instrument quand elle s'applique à son objet

propre, le monde inerte de la quantité. Il est plutôt supra-intellectualiste, c'est-à-dire qu'il estime que le monde de la qualité, de la réalité vivante et mouvante nous demeure fermé et que la philosophie ne peut être constituée, si nous ne recourons à un mode de connaître qui, supérieur aux concepts rigides de l'intelligence, se moule sur la fluidité de la vie. Il n'en reste pas moins qu'il témoigne là d'une défiance inquiétante à l'égard de cette faculté; il en limite arbitrairement la portée et ne semble pas s'être fait une idée exacte du concept. Et puis, s'explique-t-il clairement sur ce mode de connaître qu'il y substitue ? On a prétendu trouver dans ses œuvres cinq ou six définitions différentes de l'intuition. Ce qui est plus sûr, c'est qu'il la définit surtout en l'opposant à l'intelligence, comme il définit celle-ci en l'opposant à l'intuition. Ses admirateurs prétendent qu'armé de cette méthode il a déjà fait de merveilleuses découvertes qui révolutionnent la philosophie; nous croyons que les résultats obtenus se réduisent à des proportions beaucoup plus modestes; et nous constatons que, pour les livrer au public et tout d'abord pour se les exprimer à lui-même, il a fait appel au langage, aux concepts, bref, à l'intelligence. C'est une preuve de plus, et non des moins piquantes, qu'on ne se passe pas de cette faculté éminemment humaine; les puissances obscures auxquelles il fut de mode de la subordonner peuvent coopérer avec elle à l'élaboration de la connaissance; mais quel langage parleront-elles si elles n'empruntent sa voix et quelle certitude en devons-nous attendre si elles n'acceptent son contrôle ?

J. Maritain, *La philosohpie bergsonienne*, Paris, 1914; A. Farges, *La philosophie de M. Bergson*, exposé et critique, Paris, 1912; Edouard Le Roy, *Une philosophie nouvelle, Henri Bergson*, Paris, 1912; René Gillouin, *La philosophie de M. Henri Bergson*, Paris, 1911; Frank Grandjean, *Une révolution dans la philosophie, La doctrine de M. Henri Bergson*, Paris, 1916; Harald Höffding, *La philosophie de Bergson*, trad. franç. de M. J. de Coussange, Paris, 1916; Firmin Nicolardot, *A propos de Bergson, remarques et esquisses*, Paris, 1921.

Eug. Lenoble.

BERKELEY George, philosophe anglais.

I. Sa vie et ses écrits. — Il naquit en 1685 à Dysert, comté de Kilkenny, en Irlande, d'une famille modeste d'origine anglaise. Il étudia au collège de Kilkenny, puis à l'Université de Dublin, où il ne tarda pas à être professeur. Il n'avait pas encore trente ans qu'il avait déjà fixé sa doctrine dans trois ouvrages, les plus importants de tous ceux qu'il ait écrits. Il voyagea en Italie et en France, où il eut un entretien avec Malebranche. Pris du désir de civiliser et d'évangéliser les sauvages, il se rend en Amérique, mais s'arrête à Rhode-Island où il séjourne plusieurs années. De retour à Londres, il est nommé à l'évêché de Cloyne, en Irlande; il y reste dix-huit ans, adonné à une foule d'œuvres philanthropiques et moralisatrices, sans renoncer d'ailleurs à ses travaux philosophiques. Il meurt à Oxford le 20 janvier 1753.

Citons parmi ses principaux ouvrages : *Essai d'une nouvelle théorie de la vision*, 1709; *Traité sur les principes de la connaissance humaine*, 1710; *Trois dialogues entre Hylas et Philonous*, 1713; *Siris, chaîne de réflexions et de recherches philosophiques concernant les vertus de l'eau de goudron*, 1744. Ils ont été traduits en français.

II. Sa philosophie. — Bien qu'il n'ait pas reçu en partage le génie des grands créateurs de systèmes, Berkeley ne laisse pas d'être l'un des noms les plus considérables de la philosophie moderne. Il occupe une place très importante dans l'histoire de l'idéalisme. Il est peut-être le premier qui ait soumis à une critique rigoureuse l'idée de matière, et s'il n'a pas réussi à en établir l'absolue subjectivité, du moins a-t-il montré avec force les obscurités qu'elle enveloppe et les difficultés que soulève le réalisme du vulgaire. Sa philosophie s'inspire d'une intention morale et religieuse. Inquiet des progrès du matérialisme, du scepticisme et de l'athéisme, il veut arracher les âmes à ces erreurs; et il ne voit pas de plus sûr moyen de ruiner ces pernicieuses doctrines que de nier l'existence de la matière. On prétend que la matière est tout; il va démontrer qu'elle n'est rien, qu'elle se résout en un système d'idées produites dans les esprits créés par l'Esprit incréé; avec la matière s'évanouit le matérialisme, et avec celui-ci l'athéisme et le scepticisme. L'immatérialisme constitue donc le centre de toute la philosophie de Berkeley, la thèse fondamentale qui la domine et la résume. Voyons comme il en présente successivement les divers aspects et de quels arguments il l'appuie.

1° Il ne le développe pas encore dans la *Théorie de la vision*, soit qu'il ne fût pas arrivé à cette date à la pleine conception de cette doctrine, soit qu'il eût le dessein de ne révéler sa vraie pensée que par fragments. Mais déjà il l'annonce et le prépare; car les analyses contenues dans cet ouvrage tendent à infirmer notre foi dans la valeur objective de nos sensations; étudiant le mécanisme des perceptions avec cette méthode que Stuart Mill appellera la méthode *psychologique*, il s'applique à faire ressortir la complexité de ces faits qui semblent si simples au vulgaire, à en écarter tout ce qui est dû à l'artifice, au langage, aux préjugés, à l'association et à l'habitude, pour leur restituer leur vraie physionomie et les ramener à leur signification naturelle; si nous les dépouillons de ces éléments surajoutés et illusoires, ils ne témoigneront certes plus avec autant de force en faveur de la réalité d'un monde matériel. Lorsque nous ouvrons les yeux, nous nous voyons entourés de tous côtés d'un univers de choses étendues dont l'existence ne fait pour nous aucun doute et que nous croyons être telles qu'elles nous apparaissent. L'analyse va nous tirer de notre erreur dont la principale cause vient d'un perpétuel mélange qui s'opère à notre insu entre les données de la vue et celles du toucher. Par elle-même, la vue ne nous garantit pas l'existence de choses étendues; ses données sont toutes subjectives. S'il y a une chose bien établie depuis Descartes, c'est que la couleur, comme toutes les qualités secondes, est une modification du sujet et non un état de l'objet. Faut-il admettre que l'étendue est une qualité première indépendante du sujet et vraiment objective ? On ne le peut, répond Berkeley, au moins pour ce qui concerne l'étendue visuelle. Celle-ci n'est perçue que par le moyen de la couleur, et par conséquent, elle est comme elle une qualité seconde. Quant à la troisième dimension, la profondeur, elle n'est pas une perception propre de la vue. La principale raison que Berkeley en donne est la suivante : la distance est une ligne qui va de l'œil à l'objet distant. Elle est perpendiculaire à la surface de l'œil et ne le touche que par un point. Or comment l'œil qui n'est touché qu'en un point pourrait-il percevoir la ligne qui est la continuation de ce point dans la même direction ? Qu'il s'agisse de la couleur ou de la forme et de l'étendue, les perceptions visuelles sont donc toutes subjectives.

2° Berkeley ne peut s'arrêter en cette voie. Les perceptions des autres sens ne jouissent pas sur celles de la vue du privilège de l'objectivité. Les choses avec lesquelles nous croyons qu'elles nous mettent en rapport ne sont, elles non plus, que des idées, c'est-à-dire des impressions, ou mieux des collections d'impressions particulières qui, en soi, n'ont aucune relation essentielle mais que nous unissons par l'expérience et l'habitude parce qu'elles s'accompagnent toujours. Il écrit dans le *Traité sur les principes de la connaissance*

humaine, ch. I, 1re partie : « L'observation qu'un certain nombre de qualités sensibles s'accompagnent réciproquement fait qu'on les désigne par un seul nom et qu'elles sont regardées comme une seule chose. Ainsi, par exemple, tels modes de couleur, de goût, d'odeur, de figure et de consistance ayant été observés comme existant ensemble, sont représentés comme une chose distincte et exprimés par le nom de pomme. D'autres collections d'idées constituent une pierre, un arbre, un livre. » On remarquera ici le *nominalisme* de Berkeley. « Je ne sais, dit-il dans le même ouvrage, si d'autres personnes ont cette admirable faculté d'abstraire leurs idées; pour moi, je trouve que j'ai la faculté d'imaginer ou de me représenter les idées des choses particulières que j'ai perçues, de les combiner, de les séparer de diverses manières. » Toutes nos idées sont concrètes et individuelles; ce qui ne signifie pas d'ailleurs que nous ne puissions nous élever par leur moyen à la connaissance des vérités générales.

3° Ainsi donc, les qualités premières des corps se ramènent aux qualités secondes; celles-ci n'étant autre chose que des états du sujet, des idées, il suit que les attributs dont nous prétendons composer les corps n'ont d'autre réalité que celle que nous leur donnons par notre perception même; ils n'ont pas d'être en soi, tout leur être est d'être perçu, *esse est percipi*. Nous voici arrivés définitivement à l'immatérialisme, que Berkeley développe dans les *Trois dialogues entre Hylas et Philonous*. Le premier de ces interlocuteurs défend de son mieux la réalité de la matière; mais Philonous détruit tous ses arguments et, le repoussant de position en position, le force d'avouer que les choses sont « des idées qui n'existent que dans l'intelligence. »

En effet, puisque les qualités des corps se ramènent à des modifications du sujet, que tout leur être est d'être perçu, que peut-il rester de la matière ? La substance ? Mais qu'est-ce que cette substance dépouillée de toute qualité, inconnue et inconnaissable ? Ce n'est rien de plus qu'une idée, la plus abstraite, la plus chimérique, la plus inintelligible des idées. Elle ne répond à rien; elle ne sert à rien, sinon à faire douter de la raison qui s'embarrasse et se contredit dans une si bizarre conception. On soutiendra peut-être qu'il est nécessaire d'affirmer l'existence de la substance matérielle comme cause de nos sensations. Mais la matière est passive, et une passivité ne peut être cause de rien. La cause de nos sensations ne peut être que spirituelle. Nous ne percevons pas la matière; nous ne la concluons pas non plus; elle n'est donnée ni par les sens ni par le raisonnement; elle n'est pas, et le mot qui la désigne n'est qu'un son vide de sens.

4° Nous venons de dire que nos sensations ne peuvent avoir pour cause la matière; seule une substance spirituelle peut être cause. Sommes-nous donc nous-mêmes cette cause ? Non, car nos idées s'imposent à nous; nous les distinguons des images créées par notre fantaisie; nous faisons une différence entre nos perceptions d'une part, et nos fictions et nos rêves de l'autre; la vivacité et la cohérence de nos impressions sensibles témoignent donc qu'elles doivent être rapportées à une cause extérieure à nous, et cette cause ne peut être que l'Esprit infini. C'est lui qui produit dans les esprits finis ces impressions ordonnées qui constituent le monde extérieur. Celui-ci n'est donc que l'ensemble des idées que Dieu nous suggère; le Créateur parle aux hommes par le moyen de leurs sens et les lois de la nature ne sont que les lois constantes de cette action divine. Ainsi l'immatérialisme de Berkeley s'achève dans le spiritualisme et le théisme. En niant la matière, il ne prétend pas dissoudre toute réalité et aller se perdre dans un jeu de phénomènes chaotiques qui n'obéissent plus à aucun lien substantiel ni à aucune loi absolue. Loin de là, il affirme l'existence de l'être, de la substance, laquelle ne peut être que spirituelle; il y a des esprits finis qui sont doués de perceptions, et il y a un Esprit infini qui produit en eux ces perceptions; voilà tout l'être: *esse est percipere aut percipi*.

Loin de redouter que cette hardie négation de la matière ne jette le trouble dans les intelligences et ne les achemine au scepticisme, Berkeley est convaincu qu'on trouvera dans sa philosophie la plus ferme garantie de la certitude et la paix de l'âme. « Si, dit-il, on me faisait voir qu'il y eût dans mon opinion la moindre chose absurde et qui tirât au scepticisme, j'aurais dès lors autant de raison de renoncer à ce sentiment que je pense en avoir maintenant de rejeter l'opinion contraire. » *Premier Dialogue*. Une fois écartée l'invérifiable hypothèse de la matière, l'existence des corps, entendus comme des systèmes de sensations, est la vérité la moins niable du monde; la certitude sensible retrouve toute sa solidité. « Lorsqu'on aperçoit actuellement les choses sensibles, on ne saurait former de doute sur leur existence... Je déclare que je suis aussi certain qu'il y a des corps (entendant par là les choses que j'aperçois immédiatement par mes sens) que je le suis de ma propre existence. » Et sur cette certitude des corps se fonde inébranlablement l'existence de Dieu. « Il est évident pour moi que les choses sensibles ne peuvent exister autre part que dans un entendement ou un esprit; et je conclus de là, non pas qu'elles n'ont point une existence réelle, mais qu'attendu qu'elles ne dépendent pas de ma pensée, ou qu'elles ont une existence distincte de la qualité d'être aperçues par moi, il faut qu'il y ait quelque autre esprit dans lequel elles existent. Ainsi, autant qu'il est certain que le monde sensible existe réellement, autant l'est-il qu'il existe un esprit infini et présent partout qui les contient et qui les soutient. » *Deuxième Dialogue*.

La victoire de Berkeley sur le scepticisme ne fut pas si décisive qu'il le pensait, tant s'en faut. Quelques années après sa mort, Hume, reprenant ses analyses et les poussant plus loin, niait la substance spirituelle aussi bien que la substance matérielle; l'expérience interne n'atteignant, elle aussi, que des phénomènes, il n'y a pas plus d'esprit que de matière; nous ne sommes sûrs que de nos perceptions et de leurs rapports.

Eug. Lenoble.

BERLIOZ Louis-Hector. — Né le 11 décembre 1803, à la Côte-Saint-André (Isère), mort le 8 mars 1869, à Paris, Berlioz fut, en musique, le maître romantique français par excellence. Élève principalement de Lesueur qui, déjà avant la Révolution, avait introduit à Notre-Dame de Paris, dont il était alors maître de chapelle, un nouveau genre de musique « descriptive et pittoresque », Berlioz prit la suite immédiate des idées de Lesueur, en les agrandissant, et en enrichissant l'orchestre de mille combinaisons nouvelles. Après avoir obtenu le prix de Rome, Berlioz développa en France la musique symphonique et demeure, à ce titre, à l'origine de tout le mouvement plus récent, sans en excepter l'allemand Richard Wagner (voir ce nom), sur lequel ses œuvres et sa personnalité eurent une grande influence. Berlioz, que ni ses idées, ni sa manière de vivre, ne portaient vers les pratiques religieuses, ne composa pour l'Église : les paroles mêmes du *Kyrie* ou du *Credo*, dès sa jeunesse, le laissaient « froid et glacé », et il ne goûtait les sonorités de l'orgue que pour enrichir la force d'un orchestre. Il écrivit néanmoins quelques pièces sur des textes ou des sujets religieux : en 1838, un puissant *Requiem*, remarquable composition dramatique, d'un effet tout extérieur, dont l'offertoire et la strophe

Tuba mirum eurent un succès considérable; entre 1850 et 1855, un gigantesque *Te Deum*, conçu dans le même esprit, dont le verset *Judex crederis* est fameux, puis *L'Enfance du Christ*, sorte d'oratorio, renfermant d'exquises peintures et où, pour la première fois dans le musique française de son siècle, l'auteur tentait d'employer des modes anciens.

Les écrits et les lettres de Berlioz, qui fit longtemps de la critique musicale, forment plusieurs volumes. De nombreux ouvrages ont été écrits sur ce maître, parmi lesquels on pourra consulter ceux de Coquard et de Boschot.

A. GASTOUÉ.

BERNADETTE SOUBIROUS, en religion Sœur MARIE-BERNARD. — I. Vie. II. Pas hallucinée.

I. VIE. — L'enfant, née à Lourdes, le 7 janvier 1844, de François Soubirous et de Louise Castérot, reçut au baptême les noms de Marie-Bernarde, mais fut plus tard désignée sous le diminutif de Bernadette. Celle qui devait être la confidente de l'Immaculée Conception et dont le nom serait porté un jour aux quatre coins de l'univers, grandit dans l'ignorance et la pauvreté, gardienne d'un petit troupeau chez sa nourrice qui l'avait recueillie pour permettre aux Soubirous d'élever les autres enfants plus jeunes. A treize ans, elle n'avait pas encore fait sa première communion : d'une frêle santé, empêchée par son travail de fréquenter l'école, elle recevait chaque soir de sa nourrice les premières notions de la religion, mais sa mémoire rebelle décourageait tous les efforts. En février 1858, il fut convenu qu'elle rentrerait à Lourdes au foyer familial pour suivre les catéchismes de la paroisse. C'est alors que, du 11 février au 16 juillet, se succédèrent les dix-huit apparitions de la sainte Vierge à la grotte de Lourdes, dans lesquelles Marie se nomma elle-même l'Immaculée Conception, demanda à l'enfant qu'un sanctuaire lui fût élevé en ce lieu désert et que les foules y vinssent prier, fit jaillir sous les doigts de l'enfant une source d'eau dont les effets miraculeux ne se comptent plus.

Les faveurs signalées dont Bernadette fut l'objet en ces circonstances mémorables ne détruisirent point sa personnalité; simple et candide, elle avait peu de mémoire; les sœurs de la Charité de Nevers auxquelles on la confia lui firent faire de réels progrès, bien qu'elle fût souvent dérangée par les visiteurs. Ne sachant pas méditer, elle avait pourtant l'attrait et l'amour de la prière. Son humilité eut souvent à souffrir des exhibitions et des ovations dont elle fut l'objet. En août 1864, elle manifesta à la supérieure de Lourdes son désir d'être reçue chez les sœurs de Nevers : elle dut à cause de sa santé rester encore près de deux ans à Lourdes. Le 4 juillet 1866, elle fit ses adieux à sa famille, à la Grotte qui était son ciel sur la terre. Au noviciat de Nevers, elle trouva, suivant son expression, la maison du Bon Dieu. Avec l'habit religieux qu'elle revêtit le 29 juillet 1866, elle reçut le nom de Sœur Marie-Bernard et n'eut plus qu'une ambition : celle de se faire oublier. Elle eut beaucoup à souffrir de son asthme et son état inspira de vives inquiétudes : tout le noviciat redoubla de prières et de sacrifices pour que la santé lui fût rendue. Sœur Marie-Bernard put prononcer ses vœux et reprendre au bout de quelque temps avec générosité tous les exercices de la maison. La nouvelle de la mort de sa mère l'ébranla un moment, mais elle sut prononcer son *fiat*. Quand elle eut renouvelé sa profession religieuse le 30 octobre 1867, on la donna comme aide à la sœur infirmière. Le médecin de la communauté apprécia les services qu'elle rendait aux malades, et il protesta hautement contre la prétention de certains savants qui voulaient voir en elle une hallucinée (v. plus bas). En 1874, Sœur Marie-Bernard fut placée à la sacristie : son humilité eut quelquefois à souffrir d'être exposée à la curiosité publique. Animée de l'esprit de prière et de l'obéissance aux règles, cette âme pure a connu le triple martyre du corps par la maladie, de l'âme par des peines intérieures, du cœur par le traitement rigoureux que ses supérieures lui firent subir : tant on craignait autour d'elle qu'elle ne s'enorgueillît des faveurs célestes dont elle avait été l'objet. Réduite à l'impuissance par la maladie, elle accepta son rôle de victime, demandant force et patience à Dieu et à la Vierge immaculée. Au moment suprême, après avoir reçu les derniers sacrements, elle murmura l'invocation souvent répétée durant sa vie : « Sainte Marie, priez pour moi, pauvre pécheresse..., » et expira doucement le 16 avril 1879.

Nevers, qui la connaissait à peine pendant qu'elle vivait, la proclama une sainte après sa mort; de pieux visiteurs vinrent prier à son tombeau, des miracles furent obtenus par son intercession, et, le 13 août 1913, Pie X signait l'introduction de sa cause, prélude d'une béatification que le monde entier saluera avec bonheur.

II. PAS HALLUCINÉE. — Le bruit qui s'est fait autour du nom de cette humble fille a mis en émoi des sommités du monde médical : ceux-là surtout qui se posent en adversaires du surnaturel divin n'ont pas voulu tenir compte des faits qui se sont accomplis à Lourdes en 1858, ni du mouvement extraordinaire qui, chaque année, fait affluer des foules de croyants en ce coin de notre France, ni des guérisons merveilleuses qui continuent de se produire à la Grotte. Ils se font l'écho de cette assertion que formulait, en 1872, le Dr Voisin, médecin aliéniste de la Salpêtrière : « Le miracle de Lourdes a été affirmé sur la foi d'une enfant *hallucinée* qui est enfermée dans le couvent des *Ursulines (sic)* de Nevers. » Cette phrase est un spécimen de l'ignorance ou de la mauvaise foi dont se targuent certains représentants de la science. Le Dr Voisin, avant de prononcer son verdict, s'est-il rendu à Nevers pour examiner la voyante sur laquelle il porte son jugement? Manifestement non : religieuse chez les sœurs de la Charité de Nevers, Bernadette n'a jamais été dans le couvent des Ursulines, si tant est qu'il y en ait un dans cette ville. On serait donc en droit de lui dire : « Monsieur, ce que vous affirmez à faux et d'une façon gratuite, nous sommes en droit de le nier sans entrer dans vos considérations d'ordre scientifique. »

D'autres docteurs, plus sérieux et plus sincères, s'appuyant sur le récit des apparitions et sur la constitution physique et morale de Bernadette, ont prouvé scientifiquement qu'elle ne fut pas une hallucinée. Résumons leur démonstration dans ses grandes lignes. Dans les journées qui s'écoulèrent entre le 11 février et le 16 juillet 1858, on ne trouve rien chez cette enfant qui puisse faire supposer en elle l'*idée fixe* des apparitions de la Vierge. Elle était à cette époque une enfant très en retard pour son âge, une simple et ignorante paysanne incapable d'imaginer les particularités de sa vision. Dans les apparitions elles-mêmes, il n'y a rien de l'étrange reproduction qui suit l'idée fixe; à chaque fois se produit un fait nouveau qui rompt la monotonie. Après chacune des apparitions, Bernadette conserve le souvenir net et précis de ce qui s'est passé; ayant à subir des interrogatoires où des examinateurs retors travaillent à la mettre en contradiction avec elle-même, elle expose avec simplicité, netteté ce qu'elle a vu et entendu. L'extase dans laquelle elle entre au moment de l'apparition n'offre aucun indice de surexcitation nerveuse; l'apparition terminée, l'enfant reprend sa physionomie habituelle. Le Dr Dozoux, qui est allé en incrédule pour étudier la voyante au moment des apparitions, en a rapporté une forte impression qu'il y avait là du surnaturel : il a pu constater, le 7 avril 1858, que la main gauche de Bernadette, après être demeurée un quart d'heure au-

dessus de la flamme d'un cierge, ne portait aucune trace de brûlure... En 1872, quand le Dr Voisin émit l'opinion singulière que nous avons signalée, le Dr Robert Saint-Cyr de Nevers fit la réponse suivante à un confrère de l'Orne qui l'avait interrogé au sujet de Bernadette : « Cette jeune sœur est loin d'être aliénée; je dirai mieux, sa nature calme, simple et douce ne la dispose pas le moins du monde à glisser de ce côté. » Cette attestation du médecin de la communauté de Nevers est à retenir : en la matière, elle est d'un tout autre poids que l'assertion du Dr Voisin rédigée dans son cabinet. Le fait de Lourdes échappe donc au contrôle des sciences purement humaines; la surnaturalité s'impose et, partis de phénomènes physiques, nous aboutissons fatalement à la conclusion de l'Église, au merveilleux divin. — Ne pas admettre cette conclusion, c'est se heurter à trois ordres de faits absolument inexplicables, savoir : *a)* le fait d'une source jaillissant sous les doigts de Bernadette et donnant avec abondance depuis cette époque une eau miraculeuse; *b)* les miracles qui, depuis le 7 avril 1858, où eut lieu le miracle du cierge, se succèdent sans nombre; *c)* les foules de plus en plus nombreuses qui chaque année accourent à Lourdes et prient avec ferveur la Vierge immaculée. La cause qui a opéré un ébranlement si prodigieux et si persistant ne peut être, semble-t-il, que divine.

H. Lasserre, *Bernadette, Sœur Marie Bernard*, Paris, 1884; Une religieuse de Nevers, *La confidente de l'Immaculée*, Nevers, 1912; J. Bricout, *Les merveilles de Lourdes*, Paris, 1909.

J. Baudot.

1. BERNARD (Saint). — I. Ses débuts. II. Bernard et la vie monastique. III. Bernard et la papauté. IV. Bernard et l'Orient latin. V. Bernard et l'hérésie. VI. L'orateur, le théologien, le mystique. VII. L'œuvre de Bernard à travers les âges.

I. Les débuts. — Bernard naquit, en 1090, au château de Fontaines-lès-Dijon, village situé à deux kilomètres de la capitale de la Bourgogne. Il mourut le 20 août 1153.

Une vocation impérieuse le jeta de bonne heure dans le cloître. Il n'y entra pas seul; il entraîna avec lui son oncle Gaudry, ses cinq frères, et un groupe d'amis. Après avoir fait l'apprentissage de la vie en commun dans la solitude à Châtillon-sur-Seine, il alla frapper à la porte de Cîteaux que Robert de Molesme venait de fonder en 1098. La robe blanche des cisterciens marquait le désir que les nouveaux cénobites avaient de se distinguer des clunistes et de tous les bénédictins noirs, par une pratique plus sévère et plus littérale de la règle de saint Benoît. Après un noviciat de trois ans, Bernard fut chargé lui-même de fonder le monastère de Clairvaux. Il avait à peine vingt-cinq ans, et il était abbé (25 juin 1115).

Les commencements de Clairvaux furent infiniment laborieux. Le froid, la faim, la pénurie de toutes choses faillirent décourager les habitants de la nouvelle abbaye. Bernard, qui donnait à ses religieux l'exemple des plus rudes mortifications, succomba bientôt lui-même sous le poids du jeûne et de la fatigue. Guillaume de Champeaux, évêque de Châlons, qui était venu le visiter, le déchargea provisoirement du gouvernement du monastère. On l'isola à quelques centaines de mètres de la chapelle, et on le soumit au traitement d'un empirique maladroit, qui aggrava d'abord son mal plus qu'il ne l'adoucit. Au bout d'un an, bien que mal guéri, il reprit avec une ardeur renouvelée ses fonctions abbatiales. Des rechutes intermittentes (maladie de l'estomac) l'obligèrent souvent dans la suite à garder la cellule. Ce fut pendant une de ces interruptions de la vie régulière qu'il composa, comme il nous l'apprend lui-même, par manière de distraction et d'épanchement mystique, ses quatre sermons *Super Missus est*, à la louange de la vierge Marie (on y remarque, en particulier, un beau développement sur le nom de Marie et la dévotion à la sainte Vierge).

II. Bernard et la vie monastique. — Le progrès de la vie religieuse a été le rêve de toute la vie de Bernard. C'est avec une réelle satisfaction intérieure qu'il écrivait, environ quinze ans après la fondation de Clairvaux : « Le monde est rempli de moines. » La vie érémitique avait encore ses partisans, au XII^e^ siècle. Mais le régime par excellence de la vie religieuse était alors la vie cénobitique. Non qu'il soit partout le même, mais, quelle que soit la diversité des formes sous lesquelles il apparaît, elles ont toutes ceci de commun que ceux qui s'y assujettissent, hommes ou femmes, sont réunis en société sous une même règle. La seule règle de saint Augustin, diversement entendue ou modifiée, a produit les chanoines réguliers de Aroaise, de Saint-Victor, de Prémontré, etc. L'ordre des chartreux offre quelques points de ressemblance avec celui de saint Benoît. Enfin les cisterciens forment, à côté des clunistes et des autres moines noirs, une branche nouvelle de la grande famille bénédictine. Les âmes qui désertent le siècle trouvent ainsi à leur portée des asiles aussi sûrs que variés. L'abbé de Clairvaux n'a pas la prétention de les attirer toutes dans son cloître. Il professe, au contraire, que l'Esprit souffle où il veut et que « chacun, pour suivre sa vocation, doit aller au lieu que Dieu lui a montré. »

La règle cistercienne séduisit au XII^e^ siècle une infinité d'âmes. Du temps même de saint Bernard, l'abbaye de Clairvaux compta, à elle seule, soixante-huit filiales, tant en France qu'en Angleterre, en Espagne, en Italie et en Allemagne.

Le zèle du fondateur de Clairvaux se fit sentir non seulement dans son ordre, mais encore chez tous les bénédictins. S'adressant à un abbé qui devait présider un chapitre général de tous les moines noirs de la province de Reims, Bernard lui trace une règle de conduite et proclame que la devise d'un moine doit être celle de saint Paul : « En avant! » *Semper ad ea quæ ante sunt!* Suger, abbé de Saint-Denis, reçut indirectement une verte leçon de réforme : « Je mens, écrit Bernard, si je n'ai pas vu un abbé traîner après lui soixante chevaux et plus... Vous diriez, à les voir passer (ces abbés), non des pasteurs de couvents, mais des seigneurs de châteaux, non des directeurs d'âmes, mais des gouverneurs de provinces. » Le ministre de Louis VII, que les soucis des affaires de l'État avaient longtemps retenu hors de son cloître, comprit la leçon. Ce fut le point de départ de la réforme de son monastère. Bernard, averti du bien accompli, adressa plus tard à Suger une lettre d'éloges et de félicitations. Il exerça pareillement, quoique indirectement, une heureuse influence sur Cluny, qui avait pour abbé un homme modéré par excellence, Pierre le Vénérable. La vie cistercienne semblait être une leçon d'austérité adressée aux clunistes. Certains moines de Clairvaux eurent en outre l'imprudence de la souligner par une critique mordante des usages de Cluny. Pierre le Vénérable releva ces reproches en traitant les cisterciens de pharisiens. L'abbé de Clairvaux fut mis en demeure de s'expliquer. Il le fit par la fameuse *Apologia* qu'il adressa vers 1127 à Guillaume, abbé de Saint-Thierry. Il commence par se justifier lui-même du reproche d'intolérance; il fait l'éloge de toutes les communautés religieuses, notamment de Cluny, et prend à partie les membres de son ordre qui jetaient imprudemment le discrédit sur les moines noirs. Après avoir infligé aux « pharisiens » de Cîteaux une leçon dans laquelle Pierre le Vénérable eût reconnu ses propres pensées, il se sent plus à l'aise pour signaler et censurer les dérèglements de l'ordre bénédictin. Son blâme porte sur la nourri-

ture, le vêtement, le luxe des équipages. Il s'en prend même au style et à la décoration des églises. Les représentations figurées lui paraissent un hors-d'œuvre dans les monastères. A plus forte raison proscrit-il la sculpture symbolique et les grotesques. De là l'invective fameuse qui commence par ces mots : « Dans les cloîtres, sous les yeux des frères occupés à lire, à quoi bon ces monstres ridicules, ces belles horreurs, ces horribles beautés ? A quoi bon ces singes immondes ? ces lions farouches ? ces centaures monstrueux ? ces êtres demi-humains ?... Si vous n'avez pas honte de ces inepties, ajoute-t-il, ayez au moins honte des dépenses qu'elles vous causent. » Il faut lire cette lettre entière pour bien saisir l'idée que Bernard se fait de la pauvreté monastique et de l'art chrétien.

III. Bernard et la papauté. — L'action de l'abbé de Clairvaux embrasse toute l'Église. Il morigène les évêques; le traité *De moribus et officio episcoporum* contient, à cet égard, l'expression de sa pensée. Son fameux sermon *De conversione ad clericos*, adressé aux étudiants de Paris et plus tard développé, s'adresse au clergé inférieur. La royauté française n'échappe pas davantage à ses leçons. Il intervient dans les conflits que Louis le Gros eut avec l'évêque de Paris, et Louis le Jeune avec l'évêque de Langres, l'archevêque de Reims, ou même Thibaut, comte de Champagne. Mais c'est surtout dans les crises que traverse alors la papauté que se fait, éclatante, impérieuse et efficace, l'intervention de l'abbé de Clairvaux.

Le 13 février 1130, le pape Honorius mourait. Dès le lendemain 14, à midi, deux successeurs lui avaient été donnés : le premier sous le nom d'Innocent II, le second sous le nom d'Anaclet II. L'élection d'Innocent avait précédé de trois heures celle d'Anaclet. Mais ni l'une ni l'autre n'avait été accomplie selon les règles canoniques. Un schisme éclatait, qui devait durer près de huit années. Les deux papes s'adressèrent au roi de France, à l'empereur d'Allemagne et au clergé des deux nations. Mais tandis qu'Anaclet II s'implantait à Rome, Innocent eut l'habileté de venir plaider sa cause en France et en Allemagne. L'abbé de Clairvaux, après avoir examiné au concile d'Étampes les titres des deux prétendants à la tiare, estime qu'aucune des deux élections qui divisent la chrétienté n'est exempte d'irrégularité, mais, pour éviter un plus grand mal, il passe par-dessus ces vices de forme et se prononce en faveur d'Innocent, dont les qualités morales lui paraissent offrir une garantie pour la dignité de l'Église et sa prospérité. Louis le Gros accepte sa décision, et bientôt après, Henri Ier d'Angleterre et le roi Lothaire III s'y rallient également. Mais les partisans d'Anaclet, nombreux à Rome, à Milan et dans le sud de l'Italie, ne sont pas disposés à céder. Trois fois Bernard entreprend un voyage au delà des Alpes (1133, 1135, 1137) et finit par faire triompher la cause d'Innocent. Il séjourne à Rome de décembre 1137 à juin 1138. Vers ce temps Anaclet meurt; on lui donne pour successeur l'antipape Victor IV. Mais l'abbé de Clairvaux détache peu à peu du nouvel antipape tous les Romains. Victor sent le ridicule de sa situation et vient se jeter aux pieds d'Innocent II. C'était la fin du schisme.

Célestin II et Lucius II ne firent que passer sur le siège pontifical. Sous Lucius une révolution politique se déchaîna subitement et le pape lui-même périt dans une émeute (15 février 1145). L'élection d'un pape en un pareil moment était une affaire délicate et périlleuse. Les cardinaux donnèrent leurs suffrages à un disciple de l'abbé de Clairvaux, Bernard de Pise, abbé de Saint-Paul-aux-Trois-Fontaines, qui prit le nom d'Eugène III. L'opinion se répandit aussitôt que la papauté allait subir l'influence cistercienne. Clairvaux devint une sorte de succursale de la curie. Les solliciteurs s'y pressèrent en foule. « Pardon, si je vous importune, écrit un jour Bernard, l'apostolat d'Eugène forme mon excuse. On dit que c'est moi qui suis pape, et non vous. C'est pourquoi tous ceux qui ont des affaires affluent ici. » De là est né l'admirable traité *De consideratione*, qui contient la pensée suprême de l'abbé de Clairvaux sur les devoirs de la papauté.

C'est une sorte d'*examen de conscience d'un pape*. Commencé en 1149, il fut achevé en 1152 ou 1153. Malgré le désir exprès du souverain pontife, Bernard avait hésité pendant quelque temps à l'entreprendre. « L'amour me presse, écrivait-il à Eugène III, mais le respect me retient. » Le sujet est si grave! Le pape occupe le centre d'une sphère dont les rayons s'étendent à tout l'univers : ce qui est autour de lui doit être, aussi bien que lui-même, l'objet de sa *considération*. — Qu'il commence par se « considérer » lui-même; qu'il considère sa dignité : « Il n'a pas son égal sur la terre, » *qui parem non habet*. Qu'il considère son infirmité et sa misère : « En même temps que vous êtes pape, vous êtes une vile poussière. » Qu'est-ce qui comblera cet abîme ? La vertu. Et comment acquérir la vertu ? Par la *considération*. — Le second objet de la « considération » d'un pape, c'est « sa maison ». Il doit veiller sur son personnel. Il faut « proscrire du palais pontifical tout ce qui sent la mollesse et la mondanité. Pas d'enfants aux longs cheveux bouclés, pas de jeunes gens frisés autour de vous, comme on en voit auprès de certains évêques. Il ne convient pas que des têtes calamistrées se montrent parmi les têtes mitrées. » Bernard souhaite qu'Eugène témoigne à ses inférieurs une affection grave, aussi éloignée de la dureté que de la familiarité. « Dans la curie, soyez pape; chez vous soyez père. » La curie, ce sont les cardinaux; ils sont « les collatéraux et les coadjuteurs » du pape. Le souverain pontife, chargé de recruter le Sacré-Collège, doit mettre dans le choix de ses membres la plus grande circonspection. Qu'il écarte avant tout les clercs trop jeunes, les beaux parleurs, les habitués de « la curie qui ne sont pas de la curie et qui appartiennent évidemment à la race des intrigants. » Le champ où s'exerce son choix est d'ailleurs assez vaste. « Pourquoi ne choisiriez-vous pas dans l'univers ceux qui doivent juger l'univers entier ? » — La « considération » du pape doit s'étendre à tout l'univers. N'est-il pas « l'évêque des évêques » ? « Les apôtres, vos parents, *parentes tui*, ont reçu pour mission d'abattre l'univers » aux pieds de Jésus-Christ. « Vous êtes leur héritier; par conséquent l'univers est votre héritage. D'autres, sans doute, sont aussi portiers du ciel et pasteurs de troupeaux; mais vous, vous êtes le pasteur des pasteurs. » Il est vrai pourtant que ce pouvoir a ses limites. « La chaire pontificale vous flatte. » Mais ce n'est pas un domaine à exploiter, c'est une fonction à exercer. « Ce monde, vous n'en avez pas la propriété, vous n'en avez que la garde. » Vous avez été placé à la tête du troupeau du Christ « pour le sauver et non pour régner sur lui; » *præsis ut prosis, non ut imperes*. — De nombreux abus s'étaient glissés dans l'Église. Pour y remédier, Rome employa des légats *a latere*, sorte de *missi dominici*, chargés de visiter les provinces ecclésiastiques; elle encouragea les appels à son tribunal, et enfin elle institua et développa les exemptions. De la sorte, avec ses mains longues et étendues, elle atteignait jusqu'aux extrémités du monde catholique. Malheureusement, les abus rentrèrent par la triple voie qui était destinée à les faire disparaître. « Le remède tourne en poison, » écrit Bernard. Et il signale au pape, en même temps qu'il les flétrit, la conduite des légats avides d'argent, l'abus des appels et celui des exemptions. — En dehors de l'Église catholique, il semble qu'il n'y ait plus rien. Mais il reste encore les infidèles, les juifs, les schismatiques et les hérétiques; le pape est leur « débiteur », et sa sollicitude doit

s'étendre jusqu'à eux. Deux moyens s'offrent pour réduire les hérétiques : la persuasion ou la force. « Corrigez-les, afin qu'ils ne périssent pas; sinon, ôtez-leur le moyen de perdre les autres; » *aut corrigendi, ne pereant; aut, ne perimant, coercendi.* Nous indiquerons plus loin la théorie de l'abbé de Clairvaux sur le pouvoir coercitif de l'Église. — Les deux glaives appartiennent en effet à l'Église. Mais il faut entendre dans quel sens. L'Église ne peut tirer par elle-même le glaive matériel. L'abbé de Clairvaux reconnaît le pouvoir temporel du pape et donne à Eugène III des conseils sur la conduite à tenir à l'égard du peuple romain, le plus indocile des peuples. Quant aux rapports du pape avec le pouvoir civil en général, Bernard les conçoit comme un échange de bons services. L'Église et l'État doivent s'entr'aider pour le bien des peuples et le salut des âmes. — Sur ces conseils l'abbé de Clairvaux ferme le quatrième livre de « la considération. » Le cinquième est plus particulièrement un traité de théologie dogmatique. — L'ouvrage a obtenu un succès prodigieux, non seulement auprès d'Eugène III, mais encore auprès de ses successeurs. Au cours des âges, il est devenu le manuel des papes, leur livre de chevet : témoins, entre tous, Nicolas V, saint Pie V, Grégoire XIII, Urbain VII et Grégoire XIV, qui ne se lassaient pas de le méditer.

IV. Bernard et l'Orient latin. — L'attention de l'abbé de Clairvaux avait été attirée de bonne heure vers les choses d'Orient. En 1128, Hugues de Payns (Payns, canton de Troyes, Aube), fondateur de l'ordre des templiers, vint à Troyes. Après neuf ans d'existence, son ordre ne comptait encore que neuf membres. Le concile de Troyes (1128) lui donna ses encouragements. Hugues sollicita l'appui de l'abbé de Clairvaux, en même temps que l'approbation de Rome. La règle des templiers fut dès lors ébauchée. Un peu plus tard, entre 1132 et 1136, Bernard adressa à Hugues son traité : *De laude novæ militiæ.* Il fait l'éloge de la nouvelle chevalerie et en prend occasion de critiquer la chevalerie ancienne, « la chevalerie du siècle ». Tout diffère entre elles, le costume, la vie et les mœurs, tout jusqu'à la mort même. Bernard prend prétexte de la vie et de la mort des templiers pour justifier l'usage de la guerre. Il n'y a pas de loi qui interdise au chrétien de frapper du glaive. Ce qui est défendu, c'est la guerre inique, c'est surtout la guerre entre chrétiens. « Tuer les païens serait même interdit, si on pouvait empêcher de quelque autre manière leurs irruptions et leur ôter les moyens d'opprimer les fidèles. Mais aujourd'hui il vaut mieux les massacrer, afin que leur épée ne reste pas suspendue sur la tête des justes. » Après avoir développé sa thèse, Bernard termine son ouvrage par des considérations morales sur les Lieux Saints, sur le Temple, où résidaient les nouveaux chevaliers, sur Bethléem, sur Nazareth, sur le Calvaire, sur le Saint-Sépulcre et enfin sur Béthanie, « le castel de Marie et de Marthe, où Lazare fut ressuscité. »

Bernard put croire, pendant quelque temps, que les templiers suffiraient pour la défense du Saint-Sépulcre et la protection des pèlerins de Jérusalem. Mais à la mort de Foulques, roi de Jérusalem (novembre 1143), il eut quelque pressentiment du péril que le royaume allait courir durant la minorité du jeune Beaudoin III. Il donne à la reine régente, Mélisende, des conseils de prudence et de virilité, que la jeune veuve suivit assez mal. Mélisende ne sut pas maintenir l'alliance que son époux avait contractée avec l'émir de Damas. La prise d'Édesse par Zenki (25 décembre 1144) mit tout à coup en péril les principautés d'Antioche et de Jérusalem. L'évêque de Gabala vint donner l'alarme en Europe. Le pape Eugène III, Louis VII et Conrad III furent vite au courant de la situation. Louis VII, qui avait fait vœu d'un pèlerinage à Jérusalem, résolut de transformer son pèlerinage en croisade. Eugène III l'encouragea dans ce projet. L'abbé de Clairvaux, convoqué à Vézelay (Pâques, 1146) avec les évêques et barons de France, lut à l'assemblée la bulle du pape et prononça ensuite un discours qui triompha de toutes les volontés. Louis VII prit la croix, et avec lui son épouse, Aliénor de Guyenne, son frère le comte de Dreux, les évêques de Langres et de Lisieux, le comte de Toulouse, le fils du comte de Champagne, etc., etc. Encouragé par le succès, l'abbé de Clairvaux continua sa prédication dans les villes et dans les campagnes, et recruta de nouvelles légions pour la croisade. Le 1er mai, il écrivait au souverain pontife : « Vous avez ordonné, j'ai obéi; c'est l'autorité de celui qui commandait qui a fait fructifier mon obéissance. J'ai ouvert la bouche, j'ai parlé, et aussitôt les croisés se sont multipliés à l'infini. Les villages et les bourgs sont déserts. Vous trouveriez difficilement un homme contre sept femmes. On ne voit partout que des veuves dont les maris sont encore vivants. »

Non content de ses succès en France, Bernard proposa à Conrad III de prendre le commandement d'une croisade allemande. Conrad, que certains embarras intérieurs de son royaume préoccupaient à juste titre, fit d'abord la sourde oreille. L'abbé de Clairvaux ne renonça pas pour cela à son dessein. En même temps qu'il adressait une lettre à l'évêque de Spire et à ses diocésains pour les engager à prendre la croix, il se dirigeait vers Constance et enrôlait partout les soldats de bonne volonté. Il redescendit ensuite la vallée du Rhin et se trouva à Spire, avec le roi Conrad, le 25 décembre 1146. Sa prédication finit par déterminer le monarque à se mettre à la tête des croisés allemands. L'organisation de la croisade demanda encore quelques mois, pendant lesquels on voit l'abbé de Clairvaux occupé à enrôler dans l'armée sainte l'Angleterre, l'Espagne, l'Italie, la Bohême, la Bavière et plus tard jusqu'à la Moravie, la Pologne et le Danemark, comme l'atteste une série de ses lettres adressées à ces divers pays.

Au mois de mai 1147, Conrad partit de Bamberg, à la tête d'environ cent mille pèlerins. Louis VII quitta Saint-Denis le 12 juin suivant. Un an plus tard, les deux armées occidentales étaient anéanties, tant par les fatigues du voyage que par les privations de toute sorte, sans avoir pu gagner Jérusalem. Diverses causes, morales, militaires et politiques, qu'il serait trop long d'expliquer, avaient contribué à l'échec de cette grandiose expédition. L'abbé de Clairvaux fut consterné d'une issue aussi désastreuse. La malignité publique l'en rendit bientôt responsable. Des diverses provinces de la France et de l'Allemagne, des plaintes amères s'élevèrent contre le moine trop zélé qui, par sa parole impérieuse, avait en quelque sorte cautionné la croisade. Il crut devoir, à cette occasion, adresser au pape Eugène III une véritable apologie de sa conduite. Son traité *De consideratione* contient cette éloquente protestation.

L'échec de la croisade était-il irrémédiable ? Bientôt l'idée d'une revanche se fit jour dans nombre d'esprits en France. Et l'abbé de Clairvaux ainsi que Suger l'accueillirent favorablement. Ce projet fut contrarié par le roi Conrad et même par le pape Eugène III. Bernard leur écrivit pour solliciter leur concours. Eugène III ne se rallia que trop tard au plan des nouveaux croisés. Le choix que l'on fit à Chartres (1150) de l'abbé de Clairvaux comme chef de la nouvelle expédition n'était peut-être pas de bon augure. Bernard fit d'ailleurs difficulté d'accepter cette charge redoutable. L'état de sa santé ne lui permit pas de l'assumer. Les religieux de son ordre s'y opposèrent et firent échouer du même coup le projet. Bernard ne s'en consola pas. Une lettre qu'il écrivit à son oncle André,

de l'ordre du Temple, témoigne qu'il se préoccupa, jusqu'entre les bras de la mort, de la délivrance de la Terre Sainte.

V. Bernard et l'hérésie. — Le souci de la doctrine préoccupait l'abbé de Clairvaux autant que la lutte contre les musulmans.

Le premier adversaire qu'il rencontra sur le terrain doctrinal fut Abélard. L'enseignement d'Abélard, déjà une première fois condamné en 1121 à Soissons, recommença à soulever des protestations en 1138-1139, témoin la lettre que lui adressa Gautier, évêque de Laon, et la lettre de Guillaume de Saint-Thierry à saint Bernard et à l'évêque de Chartres, Geoffroy. Bernard eut une entrevue avec Abélard et obtint de lui une promesse de rétractation ou du moins de prudence dans le langage. Mais le novateur, encouragé par ses disciples, prit bientôt l'offensive et provoqua l'abbé de Clairvaux à un débat public au concile de Sens (1140). Bernard fit quelque difficulté de se présenter au rendez-vous. Finalement il fut nommé rapporteur de la cause, avant même qu'Abélard fût admis en séance et se présentât en accusé. Il « produisit devant l'assemblée la théologie de maître Pierre (son *Introductio ad Theologiam* et le *Sic et non)* » et après en avoir extrait une série de propositions qu'il avait notées comme absurdes ou hérétiques, il adjura maître Pierre ou de les renier, ou de les justifier, ou de les corriger. Abélard, décontenancé par l'attitude de juges qu'avaient prise ses accusateurs, n'osa répondre. Au lieu d'entreprendre sa justification, il en appela à Rome et sortit. Le concile n'en continua pas moins son œuvre. Il discuta les propositions suspectes que lui soumettait l'abbé de Clairvaux, et, faisant un recueil de celles qu'il jugea à propos de condamner, il l'envoya au pape Innocent II pour qu'il les condamnât lui-même. Ces chefs d'accusation ou *Capitula Hæresum* étaient au nombre de quatorze. L'abbé de Clairvaux ne se contenta pas de les relever. Il dressa contre la doctrine d'Abélard un véritable réquisitoire, notamment dans son épître cxc, adressée à Innocent II. Comme il fallait s'y attendre, le novateur fut condamné. Abélard avait pris le chemin de Rome. Comme il passait par Cluny, il y reçut la nouvelle de sa condamnation. Pierre le Vénérable lui conseilla de se soumettre : ce qu'il fit, tout en écrivant son *Apologie*. La réconciliation avec l'abbé de Clairvaux eut lieu à Cîteaux peu de temps après. Son séjour à Cluny fut de courte durée. Sur le conseil de Pierre le Vénérable, il se retira au prieuré de Saint-Marcel (près de Chalon-sur-Saône), où il mourut le 21 avril 1143. (Voir l'art. Abélard.)

Arnauld de Brescia avait suivi, vers 1115, les leçons d'Abélard à Paris. De retour dans sa ville natale et ordonné prêtre, il se souleva contre son évêque et contesta au clergé le droit de posséder. Il fut condamné par Innocent II au concile de Latran (1139). L'année suivante, on le trouve à côté d'Abélard au concile de Sens. Il fut enveloppé dans la même condamnation que son ancien maître. Mais il se réfugia à Paris et donna des leçons de morale aux étudiants de la montagne Sainte-Geneviève. Son enseignement était surtout polémique. Il n'épargnait pas en particulier l'abbé de Clairvaux qu'il dépeignait comme un homme « altéré de vaine gloire et jaloux de tous ceux qui s'étaient fait un nom dans les lettres et la religion, s'ils n'étaient pas de son école. » Bernard releva le gant et obtint que le roi de France chassât le novateur de ses États. Arnauld se réfugia à Zurich, dans le diocèse de Constance. Bernard l'en fit encore expulser et le poursuivit jusqu'en Bohême. Lorsqu'il eut abjuré ses erreurs entre les mains d'Eugène III, à Viterbe, en 1145, il put rentrer dans Rome, mais ce fut pour y soulever une révolution. Il fut fait prisonnier et condamné par le préfet à la strangulation. Son corps fut ensuite brûlé et ses cendres jetées dans le Tibre, « de peur, dit un chroniqueur, que le peuple ne les recueillît et ne les honorât comme les cendres d'un martyr. »

Vers le même temps, des néo-manichéens apparaissaient dans la région de Cologne et de Châlons-sur-Marne. L'attention de l'abbé de Clairvaux fut appelée sur les manœuvres de la secte. On trouve dans ses Sermons lxv et lxvi sur le Cantique des cantiques l'exposé et la réfutation des doctrines hérétiques qu'elle propageait.

Henri et les henriciens semaient les mêmes erreurs dans la région d'Albi. L'abbé de Clairvaux les poursuivit sur place. Sa mission eut quelque succès. Mais les hérétiques, bientôt connus sous le nom d'albigeois, semèrent la zizanie dans toute la région vers la fin du xii^e^ siècle et dans les premières années du xiii^e^.

Il serait trop long de raconter la lutte doctrinale entre l'abbé de Clairvaux et l'évêque de Poitiers, Gilbert de la Porrée. Qu'il nous suffise d'indiquer ici le châtiment que Bernard entend appliquer aux hérétiques obstinés. « Ces gens-là, dit-il à propos des hérétiques de Cologne, on ne les convainc pas par des raisons, ils ne les comprennent pas; on ne les corrige pas par des autorités, ils ne les acceptent pas; on ne les fléchit pas par la persuasion, ils sont endurcis. La preuve est faite; ils aiment mieux mourir que de se convertir. Ce qui les attend, c'est le bûcher : *horum novissima incendium manet* ». Le mot est effrayant. Est-ce à dire que Bernard approuve la peine du feu appliquée aux hérétiques ? Il constate simplement un fait. Comme on lui demandait l'explication du courage avec lequel ces fanatiques avaient enduré leur supplice, il répond : « Simple effet de l'endurcissement; le démon leur a inspiré cette constance comme il a inspiré à Judas la force de se pendre. Le peuple n'a fait là que de faux martyrs », *perfidiæ martyres*. « En cela, il a dépassé la mesure. Si nous approuvons son zèle, nous n'approuvons pas ce qu'il a fait; car la foi est une œuvre de persuasion, on ne l'impose pas » : *fides suadenda est, non imponenda*. Nous saisissons ici la pensée de l'abbé de Clairvaux sur l'Inquisition : *Non armis, sed argumentis*, dit-il ailleurs.

VI. L'orateur, le théologien, le mystique. — La règle cistercienne n'autorisait l'abbé à « faire le sermon » qu'en certains jours déterminés, seize fois l'an. Bernard, contrairement aux usages de l'ordre, prêchait indifféremment en toutes les saisons de l'année, et durant la semaine aussi bien que les dimanches et les fêtes. Il faut chercher l'explication de cette anomalie dans l'état de sa santé qui ne lui permettait pas de s'adonner au travail manuel comme le faisaient le reste de ses frères. En raison de ses infirmités, les abbés, ses supérieurs et ses pairs, l'engagèrent à remplacer les labeurs physiques par un autre exercice utile, celui de la prédication dans l'intérieur du cloître. C'est ce qui explique le grand nombre de ses discours qui nous ont été conservés. Son œuvre oratoire peut se diviser en quatre séries : 1° *Sermones de tempore;* 2° *Sermones de sanctis;* 3° *Sermones de diversis;* 4° *Sermones in Cantica*. Les sermons de l'abbé de Clairvaux eurent de bonne heure une vogue immense. Non seulement ils furent transcrits en latin, comme ses autres ouvrages, mais nous en avons une traduction presque complète en langue romane, aux environs de l'an 1100.

Le théologien n'est pas moins célèbre. Nous avons analysé minutieusement ailleurs sa théologie *(Dictionnaire de théologie*, art. *Bernard)*. Nous nous bornerons à marquer les caractères de sa mariologie, par où il se distingue de ses contemporains. Il est remarquable que l'abbé de Clairvaux s'est élevé, dans une lettre aux chanoines de Lyon, contre le culte rendu

déjà en quelques églises à l'Immaculée Conception de Marie. Mais du reste nul n'a exalté plus que lui les prérogatives de la Vierge-Mère. Si Marie a été jugée digne de porter le « grand nom de Mère de Dieu », *magnum illud nomen Theotokos*, il ne faut pas s'étonner que Dieu ait déposé en elle « la plénitude de tout bien ». Cette gloire fait aussi notre richesse. « Pleine de grâce pour elle-même, elle est pour nous surpleine et surabondante, » *plena sibi, nobis superplena et supereffluens*. A cette richesse est attachée une fonction. Marie, associée à Jésus pour l'œuvre de la rédemption du monde, est devenue, après lui et par lui, la dispensatrice de toutes les grâces. « La volonté de Dieu est que nous ayons tout par Marie » : *Sic est voluntas ejus, qui totum nos habere voluit per Mariam. Nihil nos Deus habere voluit quod per Mariæ manus non transiret.* « Recourez donc à Jésus le médiateur par excellence, s'écrie le saint abbé, à Jésus qui est toujours exaucé par son Père ; et si la Majesté divine vous effraie, recourez à Marie... Rendez grâce à Celui qui, dans sa pieuse commisération, vous a procuré une médiatrice en qui vous n'avez rien à redouter... Elle aussi, j'ose le dire, sera exaucée à cause de la dignité de sa personne ; le Fils exaucera sa Mère, et le Père exaucera son Fils ; mes petits enfants, voilà l'échelle des pécheurs ; c'est là ma suprême confiance, c'est la raison de toute mon espérance. » Et dans un débordement de foi, l'abbé de Clairvaux entonne cette touchante prière du *Memorare*, que les siècles suivants devaient achever et qui est devenue comme la respiration de l'Église universelle : « O Vierge bénie, que celui-là taise votre miséricorde, qui vous a jamais invoquée en ses nécessités, sans avoir été exaucé ! » *Sileat misericordiam tuam, virgo beata, si quis est qui invocatam te in necessitatibus suis sibi meminerit defuisse.*

Le dévot à Marie ne pouvait être qu'un mystique. C'est dans le traité sur l'amour de Dieu ou *de diligendo Deo*, et dans les sermons sur le Cantique des cantiques que l'abbé de Clairvaux développe son mysticisme. Le *Liber de diligendo Deo* parut vers 1126. Il a pour objet l'amour de Dieu, l'amour affectif. Bernard en décrit la mesure *(modus)*, les causes, l'origine, les degrés et l'obligation. Il emprunte à Sévère de Milève (croyant l'emprunter à saint Augustin) la belle formule : « La raison d'aimer Dieu, c'est Dieu lui-même ; et la mesure de l'aimer, c'est de l'aimer sans mesure ; » *Causa diligendi Deum, Deus est; modus, sine modo diligere.* L'amour de Dieu, comme toutes les sciences, a ses degrés ; on n'arrive pas à la perfection d'un seul coup. Avant d'être purement spirituel, l'amour mystique traverse une phase que Bernard appelle l'amour sensible et charnel. Le mot sonne mal à nos oreilles, mais l'auteur désignait simplement par là l'objet sensible du saint amour, la chair ou, si l'on veut, l'humanité de Jésus-Christ : *Nota amorem cordis quodammodo esse carnalem, quod magis erga carnem Christi.* « A ceux qui goûtaient la chair, le Verbe offrit sa chair à aimer, afin de les amener peu à peu à goûter l'esprit : *obtulit carnem sapientibus carnem, per quam discerent sapere et spiritum.* Bernard nous raconte qu'il a passé lui-même par cet apprentissage. Mais lorsque son âme eut reçu « la grande et suave blessure de l'amour, » *grande et suave vulnus amoris*, rien ne l'empêcha plus de contracter avec le Christ une mystique union ; son âme était nubile ; son affection la liait au Verbe ; par la conformité de sa volonté avec la sienne, elle devenait son épouse : *talis conformitas maritat animam Verbo... Si perfecte diligit, nupsit... Eo se nubilem quo similem cernens.* Nul n'a célébré plus hardiment et plus délicatement que l'abbé de Clairvaux dans son LXXXIII^e^ sermon sur le *Cantique des cantiques* les douceurs de cet hymen mystérieux. C'est peut-être le plus bel hymne à l'amour que les échos d'un cloître aient entendu : « L'âme qui aime, aime et ne sait pas autre chose... L'amour se suffit, il plaît par lui-même et pour lui-même ; il est à lui-même son mérite, il est à lui-même sa récompense. L'amour ne cherche pas en dehors de soi sa raison d'être et sa fin. Le fruit de l'amour, c'est l'amour ; j'aime parce que j'aime, j'aime pour aimer. C'est une grande chose que l'amour. Mais il y a dans l'amour des degrés. L'épouse est au plus élevé. Dans les autres affections, il se mêle toujours quelque élément étranger. L'unique affaire de l'épouse, c'est l'amour. » Il faut lire le sermon en entier et quelques autres. Bernard nous fait pénétrer dans la chambre de l'Époux. C'est un sanctuaire fermé à tous les regards ; dans ce lieu tranquille tout repose. La tranquillité de Dieu tranquillise tout : *Tranquillus Deus tranquillat omnia.* Rien qu'à regarder Dieu, l'âme s'endort paisiblement. Mais ce n'est là qu'un sommeil apparent ; l'âme vit et veille encore : *vigil vitalisque sopor.* Parfois alors elle est ravie à elle-même : c'est l'extase. Dans un éclair rapide, elle aperçoit la divinité : mais c'est à peine si elle a pu saisir l'objet immatériel qui lui est apparu ; elle retombe aussitôt dans les images qui lui dérobent l'essence même de la beauté éternelle. Bernard a connu par expérience ces envolées du mystique amour. Mais ce sont là, dit-il, des secrets qu'on ne révèle que par devoir.

VII. L'ŒUVRE DE SAINT BERNARD A TRAVERS LES AGES. — Les ouvrages de l'abbé de Clairvaux possèdent au plus haut degré ce qu'on appelle l'onction, ce je ne sais quoi qui trempe le style, le rend suave et le fait pénétrer jusqu'aux profondeurs de l'âme, à la manière de la grâce divine. De là le titre de *Doctor mellifluus* qu'on donnait couramment au XVI^e^ siècle à saint Bernard et qui est resté attaché à son nom, comme celui d'*Angelicus* au nom de saint Thomas d'Aquin et celui de *Seraphicus* à saint Bonaventure.

Bernard, pour parler comme Benoît XIV, est de ceux qui non seulement ont enseigné dans l'Église, mais encore ont enseigné l'Église. Il est devenu par ses écrits l'organe de la prière publique. Ses ouvrages sont une mine que les liturgistes ont largement exploitée. Les pages qu'il a consacrées à saint Joseph dans sa deuxième homélie *Super Missus est* se récitent aujourd'hui dans la solennité du 19 mars. Les leçons du second nocturne du bel office de Notre-Dame des Sept-Douleurs sont pareillement tirées de ses homélies *(Sermo in dominica infra octavam Assumptionis)*. La fête des Saints Anges, au 2 octobre, nous offre un extrait de l'un de ses sermons sur le psaume *Qui habitat*, etc. Bref, la plupart des fêtes modernes sont tributaires de ses œuvres.

Alexandre III et Innocent III, en préconisant la force et la pureté de la doctrine de l'abbé de Clairvaux, avaient donné le signal de l'admiration que la postérité devait lui témoigner. Il était réservé à saint Bernard de clore cette glorieuse liste des Pères de l'Église qui commence aux premiers jours du christianisme et qui porte des noms illustres, tels que ceux de saint Augustin, de saint Ambroise, etc. Aux yeux des meilleurs juges, il ne devait en rien céder à ceux qu'il s'était choisis pour maîtres et pour modèles. « Le dernier des Pères, il est aussi grand que les plus grands d'entre eux ; » *ultimus inter Patres, primis certe non impar.* Pie VIII a consacré cet éloge en conférant à saint Bernard le titre officiel de Docteur de l'Église (1830).

E. Vacandard, *Vie de saint Bernard*, Paris, 6^e^ édit., 1920 ; *Saint Bernard*, dans la coll. *La pensée chrétienne*, Paris, 1904 ; *Bernard (saint)*, dans le *Dict. de théol. cath.*, t. II, col. 746-785. Ces trois publications renferment riche documentation et multiples références.

E. VACANDARD.

2. BERNARD Claude, le Pauvre Prêtre. — Claude Bernard (1588-1641) naquit à Dijon, d'une famille particulièrement honorable et foncièrement religieuse. Dès l'âge de neuf ans, il fut envoyé au collège que les jésuites, chassés de Dijon par Henri IV, venaient de fonder à Dôle. L'institution était très prospère. Trois ans après sa fondation, c'est-à-dire en 1585, elle comptait plus de cinq cents élèves et de soixante maîtres. Les heureuses dispositions de Bernard pour les mathématiques, les lettres, la philosophie, la musique, la peinture, firent bientôt concevoir les plus hau es espérances. « Si à l'heureuse mémoire que le ciel lui avait donnée, dit Mgr Camus, il eût ajouté de l'assiduité et un peu plus d'attention, il fût sans doute devenu un grand homme de lettres, mais c'est le défaut ordinaire de tous les vifs entendements d'avoir plus de Mercure que de Saturne. »

Les études classiques achevées, Claude, qui se destinait à la magistrature, fit son droit à Toulouse, et après la mort de son père, survenue en 1609, revint à Dijon, où bientôt la vie mondaine l'absorba complètement. En 1615, il connut Jean-Pierre Camus, évêque de Belley et prédicateur éloquent, avec lequel il se lia assez intimement. Camus aurait voulu l'entraîner dans l'état ecclésiastique. « Les bénéfices, répond Claude Bernard, sont difficiles à attraper ces temps-ci : les chevaux les courent et les ânes l'emportent. Décidément j'aime mieux être pauvre gentilhomme que pauvre prêtre. »

Pauvre prêtre! Il ne se doutait guère que l'histoire ne le connaîtrait plus tard que sous ce nom modeste. En attendant, il s'empressait de mener à Paris une vie de dissipation. Les bénéfices ecclésiastiques n'étaient pourtant pas pour lui déplaire. Ayant revêtu, après de brèves études de théologie, l'habit clérical, il se fit attribuer, au diocèse de Belley, l'abbaye de Saint-Sulpice, qui, régie d'abord par la règle de saint Benoît, puis par celle de saint Bruno, appartenait alors à l'ordre de Cîteaux. Il rêva même d'obtenir en commende l'évêché de Mâcon. Cette ambition lui fit faire sur lui-même un retour qui l'amena à une réelle conversion. Il entra dans une telle intimité avec le P. de Condren que sa vocation au sacerdoce ne fit plus de doute pour personne. L'évêque de Belley lui conféra la prêtrise dans l'église du noviciat des jésuites à Paris (1622); et le lendemain Claude Bernard célébrait sa première messe à la chapelle de l'Hôtel-Dieu, assisté par le P. de Condren, et entouré des pauvres qu'il y avait invités.

Sa carrière ecclésiastique était dès lors toute tracée. Les exercices de piété, le service des pauvres, des malades et des prisonniers, la fondation d'un petit séminaire absorbèrent toute son activité.

Ce qui caractérise sa piété, c'est par-dessus tout la dévotion à la sainte Vierge et le culte du Saint-Sacrement. Entre toutes les prières qu'il aimait à réciter, on cite le *Memorare* ou « Souvenez-vous », faussement attribué à saint Bernard. Non content de le répéter lui-même, il le recommandait à tous les chrétiens. Il le fit imprimer en plusieurs langues et en distribua pendant sa vie plus de deux cent mille exemplaires. Il publiait ses effets merveilleux qui en font aujourd'hui l'invocation la plus populaire et l'habituelle compagne de l'*Ave Maria*. Cette propagande fit qu'on lui en attribua la paternité. Le P. Le Gouffre, son confident, affirme nettement que le *Memorare* est dû au « pauvre prêtre ». C'est là une erreur. Mgr Camus fait remarquer que saint François de Sales récitait chaque jour cette prière. Claude Bernard dit lui-même qu'il la tenait de son père, lequel l'avait apprise des lèvres de saint François de Sales.

Les relations de Bernard avec le P. de Condren et avec Vincent de Paul l'amenèrent à faire partie de la Société secrète du Saint-Sacrement que le duc de Ventadour fonda en 1630 (voir CABALE DES DÉVOTS). Le comte d'Andelot, son ami et l'un des membres les plus zélés de la Compagnie, l'invita à se rendre aux premières réunions, auxquelles il assista avec enthousiasme, à côté du P. de Condren, qui fut un des propagateurs les plus ardents de cette pieuse institution.

Telle était sa charité pour les indigents et les malades qu'il ne reculait devant aucun sacrifice pour les soulager. Il se mit au service des Frères de Saint-Jean de Dieu et des Pères de l'hôpital de la Charité. « Il n'y a de bonheur, pensait-il, que là où il y a des pauvres. » Toute sa fortune, toutes les quêtes qu'il fit au cours de son apostolat fondaient entre ses mains généreuses. A cet égard, s'il ne fut pas l'égal, il fut du moins l'émule de saint Vincent de Paul. Nous savons approximativement le nombre de millions que Vincent de Paul dépensa dans ses œuvres : suivant l'appréciation de François Hébert, évêque d'Agen, ancien missionnaire, les aumônes du « bon Monsieur Vincent » dépassèrent 1 200 000 louis d'or, plus de douze millions de livres. Si l'on pouvait évaluer les sommes que Bernard dépensa au soulagement de la misère, on ne serait pas surpris de constater que le total se rapproche de celui du « grand intendant de la Providence ».

Sa charité s'étendait particulièrement aux prisonniers et aux condamnés. On a une lettre du cardinal de Richelieu qui lui écrit : « J'ai reçu la lettre que vous m'avez écrite sur le sujet de la compassion que vous font les prisonniers. Je ne saurais assez louer votre zèle. » Il serait difficile de dire le nombre de condamnés à mort qu'il consola ou même convertit à leur dernière heure.

Il ne faut pas oublier le service qu'il rendit à l'Église par la fondation d'un petit séminaire. En 1639, Bernard, ému par la misère des pauvres écoliers qui se destinaient au sacerdoce, entreprit de réunir quelques jeunes gens chez qui il reconnaissait la vocation religieuse et de leur fournir les moyens d'achever en commun leurs études théologiques. D'abord réduit à cinq étudiants, puis porté à douze pour honorer les douze apôtres, le collège s'éleva à trente-trois élèves pour honorer les trente-trois années que Jésus-Christ a passées sur la terre. Bernard ne connut pas la prospérité de son œuvre. Il mourut en 1641. Le séminaire des XXXIII subsista environ un siècle et demi.

Dès le règne de Louis XIV, on recueillit un certain nombre de miracles du « pauvre prêtre » et on postula en cour de Rome sa béatification. La tentative échoua en raison d'un conflit entre le roi de France et le pape. De nos jours, sous le pontificat de Pie X, le biographe même de Claude Bernard s'est fait, à nouveau, le postulateur de la cause.

Commandeur de Broqua, *Claude Bernard, dit le Pauvre Prêtre*, Paris, 1914.

E. VACANDARD.

3. BERNARD Claude, physiologiste. — Claude Bernard est né en 1813 dans le Beaujolais; il est mort à Paris en 1878. Il a successivement enseigné à la Sorbonne, au Collège de France, au Muséum d'histoire naturelle. Ses découvertes physiologiques, aussi remarquables que nombreuses, lui ont valu une renommée mondiale et durable, entre autres celles sur la fonction glycogénique du foie, sur les nefs vasomoteurs, constricteurs et dilatateurs, ou encore sur les substances toxiques et médicamenteuses. Mais son plus grand mérite est d'avoir été vraiment, comme le disait Brunetière, « un maître des intelligences » : le premier, il a nettement formulé le principe du « déterminisme physiologique » et appliqué à la physiologie tous les procédés de la méthode expérimentale. Par là surtout son œuvre intéresse la philosophie et, conséquemment, la religion elle-même.

Claude Bernard n'était pas un philosophe de mérite. Mais, pour quiconque n'entend pas chicaner sur les mots, sa pensée n'est pas douteuse. Le P. Antonin Eymieu vient, après d'autres, de le montrer avec évidence dans son ouvrage : *La part des croyants dans les progrès de la science au XIX^e siècle*, 3^e édit., Paris, 1920, t. II, p. 240-258, qu'on peut se borner à résumer ici.

« Comme savant, Claude Bernard est déterministe, pour la bonne raison qu'un savant doit faire de la science et que « la science n'est que le déterminisme des conditions des phénomènes. » Elle n'existe en effet que dans la mesure où l'on « est arrivé à prévoir exactement les phénomènes de la nature et à les maîtriser; » mais on ne les prévoit et on ne les maîtrise que dans la mesure où ils sont rattachés à leurs conditions prochaines, et par là déterminables et déterminés. Seulement, ce déterminisme n'exclut pas la liberté » humaine, il ne fait que la « conditionner ». Je ne peux mouvoir mon bras qu'en me soumettant à ses conditions anatomiques et physico-chimiques, mais, normalement, je reste libre de le mouvoir ou, mieux peut-être, de vouloir le mouvoir.

Ce déterminisme physiologique, que Claude Bernard distingue expressément du déterminisme philosophique de Leibniz et du fatalisme, s'applique à la vie, « car, sans cela, il n'y aurait pas de science » de la vie. Et d'ailleurs, affirme notre savant, « les mécanismes vitaux, en tant que mécanismes, ne diffèrent pas des mécanismes non vitaux. » Mais, ajoute-t-il, « il est évident que les corps vivants ne se comportent pas comme les corps inanimés. » « Ce qui veut dire, comme l'écrit le P. Eymieu, que les mécanismes qu'on y remarque ne sont pas toute la vie, ou plutôt ne sont pas la vie; ils en constituent les manifestations, les phénomènes, ce qui tombe sous les sens de l'observateur, ce que la science peut y prendre. Tout cela se réduit à un transport de matière dans l'espace, et donc à la mécanique. Et donc encore chaque phénomène de la vie organique pris à part, l'entrée de l'air dans les poumons, la contraction de tel muscle, la réaction des substances mises en contact dans l'estomac, etc., tous ces phénomènes s'exécutent comme les autres, par les forces physico-chimiques de la matière, obéissent à des lois fixes et relèvent de conditions précises déterminables. Mais leur ensemble, leur cohésion, leur harmonie, leur convergence, leur finalité indéniable, l'*idée directrice* qu'ils traduisent, la *puissance d'organisation* qu'ils révèlent, tout cela n'est plus de la mécanique, ni de la physique, ni de la chimie, ni de la physiologie, ni du déterminisme; et c'est cela précisément qui est la vie, son essence, le *quid proprium* de l'être vivant, la cause et non plus seulement la condition de l'activité vitale. » « Dans les corps vivants, disait Claude Bernard, les *forces directrices* ou *évolutives* des phénomènes sont morphologiquement vitales, tandis que leurs *forces exécutives* sont les mêmes que dans les corps bruts. » « La force vitale, écrivait-il encore, dirige les phénomènes qu'elle ne produit pas; les agents physiques produisent des phénomènes qu'ils ne dirigent pas. »

Cette force vitale, « est-ce une âme ? » Comme savant, Claude Bernard n'en sait rien. « Pour l'expérimentateur physiologiste, il ne saurait y avoir ni spiritualisme ni matérialisme... Il n'y a que des phénomènes dont il faut déterminer les conditions. » Mais s'il laissait la philosophie à la porte de son laboratoire, il n'avait besoin que de la leçon des faits pour déclarer « qu'en physiologie le matérialisme ne conduit à rien et n'explique rien, » qu'il est « absurde et vide de sens, » que son « erreur grossière » est de « confondre les causes avec les conditions des phénomènes. »

Où est, finalement, la cause de la vie? Encore ici, distinguons en Claude Bernard le savant et le philosophe. Comme savant, il n'en sait rien. « La cause première de la vie, déclare-t-il, nous échappera toujours, comme la cause première de toute chose. » « Les causes premières nous échappent partout. » Leur recherche « nous pose des problèmes qui sont absolument impénétrables à l'aide de la méthode expérimentale. » « Le savant ne peut placer le déterminisme des phénomènes que dans leurs conditions. » « La cause première de la création, soit de la matière brute, soit de la matière vivante, nous échappe également. » Mais Claude Bernard n'entend pas « nier l'importance de ces grands problèmes qui tourmentent l'esprit humain, » il veut seulement « les séparer, les distinguer, parce que leur étude relève de méthodes absolument différentes. » A la philosophie de faire « remonter la science vers la cause ou vers la source des choses, » vers la cause première.

Le P. Eymieu note, à ce propos, que, les langues humaines étant faites de conventions et l'usage ayant « prévalu d'appeler *science* l'étude des conditions ou, tout au plus, des causes prochaines, et *philosophie* celle des causes premières, il n'y a pas grand mal à se conformer à cet usage, pourvu qu'on sache ce que parler veut dire, et qu'on ne confonde pas l'abstraction avec la négation. »

La cause première, comme homme ou comme philosophe et non plus comme savant, Claude Bernard l'a toujours reconnue. Moins fervent que Pasteur, il fut néanmoins un croyant. « Docteur, lui demandait à brûle-pourpoint le vicaire de son pays natal, êtes-vous toujours chrétien? » Et le savant de répondre sans hésiter : « Pas autant que je le voudrais, mon cher abbé; mais ne me blâmez pas trop; si vous voyiez le milieu dans lequel je vis, vous m'auriez vite excusé. » « Mon Père, disait-il au P. Didon peu avant sa mort, combien j'eusse été peiné si ma science avait pu en quoi que ce soit gêner ou combattre votre foi! Ce n'a jamais été mon intention de porter à la religion la moindre atteinte. — Votre science (répondit le Père) n'éloigne pas de Dieu, elle y mène... La Cause première, la science est obligée de la reconnaître à tout instant, sans pouvoir la saisir; et, à ce titre, la science est éminemment religieuse. — Oui, mon Père, vous le dites bien; le positivisme et le matérialisme qui le nient sont, à mes yeux, des doctrines insensées et insoutenables. »

Claude Bernard voulut mourir, selon ses propres paroles, dans la foi de sa vieille mère. Et c'est avec sa pleine connaissance qu'il reçut les secours suprêmes de la religion.

J. Bricout.

4. BERNARD DE MENTHON (lat. *Bernardus*). — Bernard, fils unique de Richard, seigneur de Menthon en Savoie, naquit l'an 923 (date qui peut être sujette à caution si l'on s'en tient à cette donnée de certains auteurs qui placent la mort en 1081 et non en 1008). Ses études à Paris sous la direction d'un vigilant précepteur lui révélèrent les dangers de vivre dans le monde; aussi, de retour dans sa famille qui voulait le marier, il s'affermit dans son dessein de n'en rien faire. La veille du mariage, il prit la fuite, laissant une lettre à son père, pour lui expliquer sa conduite. Il alla se préparer aux saints ordres sous la direction de Pierre, archidiacre d'Aoste, et, devenu prêtre, prêcha l'Évangile dans les villages les moins accessibles des Alpes. Ému des dangers que couraient les pèlerins en traversant ces hautes montagnes, il fonda deux hôpitaux pour recevoir et loger les voyageurs. Il en assura le service par des religieux sous le titre et la règle des chanoines réguliers de Saint-Augustin. Des frères accompagnés de chiens dressés pour ce service allaient recueillir les pèlerins égarés ou perdus au milieu des neiges. Bernard se dévoua lui-même à la formation de ses disciples et mourut à quatre-vingt-cinq ans dans

le monastère de Saint-Laurent à Novare, en Milanais. Longtemps, on a donné l'année 1008 comme date de sa mort, mais de récentes recherches, que les néo-bollandistes considèrent comme sérieuses, ont fait placer cette mort seulement après 1081, date où le saint se serait rencontré à Pavie avec l'empereur Henri IV.

Le corps de Bernard, qui fut honoré comme un saint aussitôt après sa mort, repose dans l'église de Novare. Son chef est vénéré à l'hospice de Mont-Joux qui a pris le nom de Grand-Saint-Bernard : cet hospice existait avant lui, mais il fut réorganisé par ses soins. Il établit sur le même plan un autre hospice qui est désigné sous le nom de Petit-Saint-Bernard. En 1681, Innocent XI fit insérer au 15 juin, au martyrologe romain, le nom de ce saint. En 1923, Pie XI l'a déclaré patron des alpinistes et des amis des montagnes.

J. Baudot.

1. BERNARDIN DE SAINT-PIERRE **Jacques-Henri** naquit au Havre en 1737. Sa vie fut des plus mouvementées et des plus malchanceuses : il tenta partout d'utiliser les connaissances qu'il avait acquises à l'École des ponts et chaussées, et partout fut déçu. Cela aigrit son caractère naturellement doux et affectueux, il devint misanthrope, un peu comme son contemporain J.-J. Rousseau, mais ne déversa pas comme lui sa bile dans ses livres. Ses livres, *Études de la nature*, *Harmonies de la nature*, *La chaumière indienne*, *Paul et Virginie* surtout, ne respirent que douceur, rêves ingénus, fraîcheur d'âme, optimisme et poésie. On ne lit plus guère aujourd'hui que *Paul et Virginie*, qui est un chef-d'œuvre de grâce, unique en son genre. Pour le reste, s'il s'y trouve de splendides descriptions et si le style est toujours d'une élégance et d'une harmonie parfaite, on s'y heurte trop souvent à des chimères ridicules et à des niaiseries philosophiques dans le goût de celle-ci, par exemple : Dieu a voulu que le melon eût des côtes pour qu'il se débitât facilement, à seule fin d'être mangé en famille !

Évidemment cela n'atteint ni la foi ni les mœurs, mais tout de même quand un lecteur moderne a rencontré deux ou trois propositions de cette force-là, il n'attend pas la suivante pour jeter le livre, et il fait bien.

Bernardin de Saint-Pierre mourut à Eragny-sur-Oise, en 1814.

Léon Jules.

2. BERNARDIN DE SIENNE (lat. *Bernardinus*). — Bernardin, de la famille des Albizeschi de Sienne, naquit à *Massa Carara*, le 8 septembre 1380, l'année même où mourait sainte Catherine de Sienne. Affilié à dix-sept ans à la confrérie de Notre-Dame, il se dévoua, en 1400, au service des pestiférés de Sienne, faisant l'admiration de la ville entière. Éclairé sur sa vocation, il reçut l'habit des Frères mineurs, le 8 septembre 1402, au couvent de Sienne, passa deux mois après dans celui de Columbaio, l'un des rares où se pratiquait la stricte observance. Il fut admis à la profession en 1403, et, déjà fort instruit dans les sciences sacrées, il put recevoir la prêtrise dès l'année suivante, célébra sa première messe et prêcha son premier sermon sur la Nativité de la Vierge le 8 septembre 1404. Annoncé et pressenti par saint Vincent Ferrier entre 1402 et 1408, Bernardin ne commença son apostolat en Italie qu'en 1417 : il trouvait alors la foi affaiblie, les mœurs corrompues, des factions politiques s'entre-déchirant mutuellement. Miraculeusement guéri par la très sainte Vierge d'un enrouement chronique, il obtint des succès prodigieux dans les diverses villes de Lombardie. Il refusa plusieurs évêchés, ceux de Sienne et de Ferrare en particulier; il opéra dans son ordre une réforme.

On lui doit la diffusion de la dévotion au Saint-Nom de Jésus : sans doute cette dévotion était déjà connue avant lui, mais Bernardin la propagea et la rendit populaire. Un des moyens qu'il employa fut l'inscription contenant les initiales I. H. S. des mots : *Jesus hominum Salvator*. Il fit peindre sur des tablettes ce *trigramme* : il le présentait à la vénération de ses auditeurs à la fin de ses sermons, il recommandait d'inscrire ces trois lettres sur les monuments, à la place des symboles employés par les guelfes et les gibelins, et de la sorte déposait dans les âmes une semence de pacification entre les partis. Cette pratique inquiéta certains esprits qui voulurent y voir une superstition et même une idolâtrie : pour eux, il y avait là une hérésie nouvelle. Le principal assaut vint d'un dominicain, Manfrède de Verceil, qui annonça la prochaine venue de l'Antéchrist; après lui l'augustin André de Cascia adressa au pape Martin V un mémoire dans lequel il donnait quatorze raisons de rejeter le culte du Saint-Nom de Jésus. Heureusement Martin V ne se laissa pas impressionner; il loua Bernardin, l'invita à prêcher ce culte. Une accusation analogue renouvelée en 1431 n'eut pas plus de succès : Étienne IV imposa silence aux ennemis de la dévotion.

Le 20 mai 1444, Bernardin mourut à Aquila au royaume de Naples : moins de six ans après sa mort, le 24 mai 1450, il fut canonisé par Nicolas V. Dans la seconde moitié du xv^e^ siècle, nul saint en Italie ne fut plus populaire et plus honoré.

Thureau-Dangin, *Saint Bernardin de Sienne*, Paris, 1896.

J. Baudot.

BERNON (lat. *Berno*). — Fils d'un seigneur de Bourgogne nommé Odon, Bernon naquit en 850. Il avait environ quinze ans quand les moines bénédictins de Glanfeuil, chassés par les Normands, reçurent l'hospitalité dans la maison de son père. Il apprit à connaître ces religieux, éprouva le désir de les imiter, et, à la mort de son père, il entra au monastère de Saint-Martin d'Autun. Appelé à ramener les moines de Baume-les-Messieurs à l'observance de la vraie vie bénédictine, il assura à cette abbaye un tel degré de prospérité spirituelle et matérielle qu'il en est considéré comme le second fondateur. En 909, il y donnait l'habit à saint Odon et, l'année suivante, emmenait ce jeune moine à Cluny pour y jeter les fondements de ce qu'on a appelé le *monastère des monastères*. Bernon joua pendant un certain temps le rôle de saint Benoît d'Aniane au siècle précédent : il eut sous sa direction jusqu'à sept abbayes : Moutier en Bresse, Déols ou Bourgdieu près de Châteauroux, Massay en Berry, Vezelay, Aurillac, Souvigny, Château-sur-Salins, et ce fut pour y établir la réforme. Il mourut le 13 janvier 927, et, sur son désir, fut inhumé à Saint-Pierre de Cluny, où l'on célébrait sa fête. Il est qualifié saint ou bienheureux dans les martyrologes.

J. Baudot.

BERNSTEIN **Henry** est né en 1875. C'est un des représentants les plus en vue du « théâtre juif ». Dans la quinzaine de pièces qu'il a fait représenter, — avec des succès divers, — on ne trouve pas un seul personnage dont on puisse dire qu'il a bien les caractères du Français ou même de l'Européen. C'est un ramassis de gens sans aveu, sans conscience, sans aucun sens moral, qu'entraînent aux pires ignominies deux passions maîtresses et toujours conjuguées : l'amour sensuel et l'amour de l'argent. Ajoutez que ces gens sont absolument insensibles au ridicule — ce qui est un signe ethnique, car le Français est d'une sensibilité folle sur ce chapitre-là; — qu'ils n'ont aucune notion de l'honneur tel qu'on le comprend dans nos sociétés chrétiennes; qu'ils sont incapables de raisonner leur conduite et d'aller tranquillement à leur but comme le font les neuf dixièmes des occidentaux, mais qu'au contraire ils se laissent séduire par la première idée

qui leur vient à l'esprit et tout de suite se lancent dans l'action avec une frénésie bien caractéristique.

Le monde qu'a peint M. Bernstein dans *Le Marché*, *Le Détour*, *Joujou*, *Le Bercail*, *Frère Jacques*, *La Rafale*, *La Griffe*, *Le Voleur*, *Samson*, *Israël*, *Après moi*, — dont l'ingominie révolta l'honneur des patriotes français et provoqua leur intervention victorieuse sous les auspices de l'*Action française* en 1911, — *L'Assaut*, *Le Secret*, *L'Élévation*, *Judith*, c'est, en vérité, le monde juif antique, tel que le dépeignirent les Prophètes et contre lequel ils lancèrent leurs anathèmes au nom de Iahveh. « Une odeur de pourriture en émane. »

Léon Jules.

BERTHE (lat. *Bertha*). —Berthe, fille de Rigobert, seigneur de Blangy, naquit en 644. A vingt ans, elle épousa Sigefroy, cousin de Clovis II, et en eut cinq filles. Devenue veuve, elle fonda vers 680 sur sa terre de Blangy en Artois un monastère où elle se retira avec deux de ses filles, Gertrude et Déotile. Elle fit construire trois églises, dédiées, l'une à saint Omer, l'autre à saint Vaast et la troisième à saint Martin de Tours. Elle se démit de sa charge d'abbesse en faveur de sa fille Déotile, passa ses derniers jours dans la retraite et la prière. Elle mourut, le 4 juillet 723, à soixante-dix-neuf ans, fut inhumée dans l'église abbatiale de Blangy. Au temps des invasions normandes, les reliques furent emportées à Erstein en Alsace, puis rapportées à Blangy au x^e^ siècle. Sauvées au moment de la Révolution, elles ont été placées dans l'église paroissiale en 1803.

J. Baudot.

BERTHELOT. — Marcellin Berthelot (1827-1907) est doublement célèbre, comme incroyant et comme savant.

« C'est, dit le P. Eymieu (*La part des croyants dans les progrès de la science au XIX^e^ siècle*, 3^e^ édit., Paris, 1920, t. I, p. 238-244), le savant matérialiste le plus authentique. Il a été parmi nous le porte-drapeau de la science mise au service de l'incroyance la plus déterminée et la plus combative. » C'est comme tel plus encore que comme savant qu'il est « monté, d'un élan continu, à tous les honneurs, qu'il a « occupé, dans l'administration et dans la politique, toutes les plus nobles charges; » qu'il a « cumulé tous les titres et toutes les pensions; » qu'il a « eu, aux frais du public, des funérailles triomphales.» Autant que son ami Ernest Renan, il a été l'idole des ennemis de l'Église, qui se sont bruyamment servis de lui et de sa renommée dans leur lutte contre la foi chrétienne.

Mais « quelle a été sa valeur scientifique?... Par malheur, il semble qu'on ne puisse parler de lui sans quelque passion. On le rabaisse ou on l'exalte en bloc et démesurément. » Le P. Eymieu paraît avoir dit sur lui le mot vrai et juste. Berthelot « n'est pas, écrit-il, hors de pair; mais il figure parmi les très grands chimistes et parmi les expérimentateurs de premier rang. Il n'a pas créé la thermochimie; mais il a fait, sur ce terrain, des expériences qui ont eu, pour toute la chimie et notamment pour la théorie des explosifs, une utilité incontestable. Il n'a pas créé la synthèse organique; mais il a trouvé une méthode systématique, rationnelle et féconde, qui a permis de pousser beaucoup plus loin les espoirs et les résultats... On doit convenir que, s'il n'a pas ouvert les grandes voies nouvelles, autant que le voudraient ses panégyristes, il les a considérablement élargies. » Un chrétien peut parler ainsi de Berthelot, sans se dissimuler en rien l'absurde vanité de sa philosophie matérialiste.

« Et si c'est un plaisir, conclurons-nous avec le P. Eymieu, de voir ramener un adversaire à sa juste mesure, c'en est un autre, plus délicat, de lui rendre hommage. » Aussi bien notre cause est-elle mieux servie par cette noble franchise que par une inique partialité.

J. Bricout.

BERTILLE (lat. *Bertilla*, *Bertilana*). — Bertille, d'une illustre famille du Soissonnais, fut dirigée vers la vie religieuse par saint Ouen qui, de chancelier de France, était devenu archevêque de Rouen. Ses parents eux-mêmes la conduisirent dans l'abbaye de Jouarre, où, sous la conduite de l'abbesse Theudechilde, Bertille se forma à la pratique des vertus monastiques. Successivement chargée de recevoir les hôtes, de soigner les malades, elle devint prieure et en exerça les fonctions jusqu'au moment où la reine Bathilde reconstruisit l'abbaye de Chelles. Bertille fut alors choisie comme abbesse et gouverna la maison de Chelles pendant quarante-six ans avec une prudence, une douceur, une piété merveilleuses, ayant à ses pieds deux grandes reines, Bathilde de France et Hereswide d'Angleterre. Elle mourut le 5 novembre 692 et fut vénérée comme une sainte.

J. Baudot.

BERTIN (lat. *Bertinus*). — Bertin naquit aux environs de Constance, sur les bords du Rhin. Suivant les traces de saint Omer, son parent, il se retira, vers 620, au monastère de Luxeuil où saint Eustaise le reçut. Après vingt ans de vie religieuse, il fut appelé pour évangéliser le pays de Thérouanne, dont son parent Omer venait d'être nommé évêque. Chargé de fonder une abbaye dans l'île de Sithiu, Bertin rendit ce lieu célèbre par le soin qu'il prit de faire observer dans toute sa rigueur la règle de saint Colomban. Dieu récompensa ses vertus par le don des miracles. Lorsqu'il fut avancé en âge, Bertin se démit de sa charge d'abbé, passa ses derniers jours dans une cellule d'ermite et s'endormit dans le Seigneur le 9 septembre 709. Il y eut plusieurs translations de son corps. Sa fête est marquée au 5 septembre dans le martyrologe romain. L'abbaye fondée par lui reçut son nom dans la suite et fut célèbre dans le cours des âges jusqu'à la Révolution.

J. Baudot.

1. BERTRAND (lat. *Bertrandus*). — Descendant de deux nobles familles, Bertrand naquit en 1040. Il se consacra au service des autels, devint chanoine et archidiacre de Toulouse, puis fut appelé à gouverner l'église de Comminges (*Lugdunum seu Convenæ*), ancienne cité formée de colons étrangers, et bien déchue de sa première splendeur depuis que Gondebaud l'avait endommagée en 583. Quand Bertrand y arriva en 1073, il releva les murs de la cité et s'occupa surtout de sanctifier ses habitants. On le considère comme l'un des grands pionniers de la conquête civilisatrice de l'Église au Moyen Age : il eut une part dans l'organisation de la première croisade. Il mourut le 16 octobre 1123, après un épiscopat de cinquante ans. Il a donné son nom à la ville aujourd'hui bien modeste. Le siège épiscopal de Comminges fut illustré plus tard par un évêque du même nom, Bertrand de Got, qui fut pape sous le nom de Clément V.

J. Baudot.

2. BERTRAND Louis est né en 1866. Ancien élève de l'École normale, il enseigna à Bourg, à Aix, puis à Alger. Entre temps, il voyagea beaucoup et rapporta de ses voyages des récits et des descriptions d'une haute tenue littéraire : *Le Jardin de la mort*, *La Grèce du soleil et des paysages*, *Le Mirage oriental*, *Le livre de la Méditerranée*. Il a publié également de fortes études de critique : *La fin du classicisme et le retour à l'antique*, *La Renaissance classique*, *Gustave Flaubert*. Mais son meilleur titre de gloire, ce sont encore ses romans et ses études historiques. Au début, il sembla que M. L. Bertrand allait continuer, en lui infusant un sang nouveau, plus riche, plus bouillonnant, plus

généreux, l'école réaliste. *Pépète le bien-aimé*, *La concession de Madame Petitgand*, *La Cina*, *Les bains de Phalère*, *Le rival de don Juan*, *L'invasion* se distinguent sans doute par bien des qualités et surtout par une sorte d'« ivresse lyrique », comme dit M. Baumann, des romans naturalistes alors en vogue, mais ils s'attachent comme eux à peindre en termes violents et crus les passions charnelles et prennent volontiers leurs héros dans le bas peuple, voire dans la pègre. *Le sang des races* témoigne de préoccupations plus sérieuses; on sent que l'auteur réfléchit, que les grands problèmes de la vie humaine se sont imposés à son esprit, qu'il en a saisi la noblesse et l'importance, qu'il est sur la voie lumineuse de la vérité. Il ne devait pas trop tarder à la découvrir et à proclamer sa découverte. *Saint Augustin* est un livre tout chrétien, tout catholique, livre d'histoire pure où le romancier s'efface et ne prête au croyant et au savant que son art prestigieux d'écrivain et de conteur. D'autres ont raconté la vie du saint évêque d'Hippone avec un appareil critique plus imposant — je ne dis pas avec plus de vérité; d'autres encore ont fouillé plus avant dans les doctrines géniales du docteur; d'autres enfin ont marqué avec plus de compétence et de précision les lignes maîtresses de sa spiritualité: mais aucun, que je sache, ne l'a rendu si vivant, ne l'a mieux fait aimer, n'a senti aussi profondément ni exprimé avec un égal bonheur le charme toujours opérant de sa merveilleuse personnalité. Aussi ce livre fait-il époque, non seulement dans la production littéraire de M. Bertrand, mais encore dans l'hagiographie et même dans les lettres tout court. Ce fut le premier livre qui, sans être un roman et étant même tout le contraire d'un roman, obtint auprès du grand public autant de succès qu'un roman célèbre et orienta la curiosité des gens du monde vers les sujets sérieux. Avec *Sanguis martyrum*, M. L. Bertrand revient au roman, mais l'inspiration demeure entièrement chrétienne. C'est une des plus belles fresques que nous ayons sur les chrétientés d'Afrique à l'époque de saint Cyprien. On l'a comparé quelquefois avec la *Fabiola* du cardinal Wiseman et *Les Martyrs* de Chateaubriand, mais il faut convenir que le roman de M. Bertrand l'emporte sur le premier par la richesse de son coloris et sur le second par la sincérité de son inspiration. De bons critiques estiment que ce livre est le chef-d'œuvre de l'auteur et un chef-d'œuvre indiscutable. Quelle belle chose encore que *Mademoiselle de Jessincourt*, ce portrait d'une pauvre vieille fille qui ne vit que d'abnégation sur terre et qu'illumine d'un rayon si doux l'espérance du bonheur céleste! *L'Infante* est un roman historique. Il dépeint les mœurs des habitants du Roussillon au moment où cette province fut rattachée à la France. C'est à la fois très étudié, très documentaire et d'un dramatique intense. Enfin M. L. Bertrand vient de publier une étude strictement historique, *Louis XIV* (*La vie amoureuse de Louis XIV* en développe avec assez de discrétion un chapitre spécialement délicat), où il débarrasse la noble figure du grand roi de tous les traits mensongers dont l'avaient enlaidie les sectaires haineux et les apologistes maladroits. Ce livre a, du premier coup, conquis l'estime des lettrés, à quelque parti politique qu'ils appartinssent, et la faveur du grand public. Cette faveur, nul n'en est plus digne que M. Louis Bertrand, car nul mieux que lui ne sait allier au sérieux de l'information, à la noblesse des sentiments, à la profondeur de la pensée les qualités exquises de composition et de style qui font les maîtres.

Léon Jules.

BÉRULLE (Pierre de). — I. Vie et ouvrages. II. Caractères généraux de sa spiritualité.

I. Vie et ouvrages. — Pierre de Bérulle est né à Sérilly en Champagne, le 4 février 1575. Son père, Claude de Bérulle, était conseiller au Parlement de Paris. Les protestants causaient alors de grands ravages dans le diocèse de Troyes. Pierre de Bérulle travailla tout jeune encore à leur conversion. Il étudia à l'Université de Paris, puis fut ordonné prêtre le 5 juin 1599. Il continua avec un zèle nouveau son apostolat auprès des hérétiques. Il était aussi un directeur de conscience apprécié. Mais l'œuvre de prédilection de sa jeunesse sacerdotale fut l'introduction, en France, des carmélites réformées de sainte Thérèse. En 1611, Bérulle fonda l'Oratoire de France, sur le modèle de celui de saint Philippe de Néri, mais avec les modifications exigées par le milieu français. La politique tint une place importante dans la vie de Pierre de Bérulle. En 1627, pour le récompenser des services rendus à l'Église et à la France, Bérulle fut créé cardinal. Il mourut le 2 octobre 1629, laissant une grande réputation de sainteté.

Le premier ouvrage que composa Bérulle est le *Brief discours de l'abnégation intérieure* (1597). Il le composa sur l'ordre de son directeur, le chartreux Dom Beaucousin. On y trouve des pensées sur la vertu de religion qui inspireront plus tard sa spiritualité. En 1599, Bérulle publia à Troyes le *Traité des énergumènes*, œuvre de polémique au sujet du cas, qui avait passionné Paris, de Marthe Brossier, que certains croyaient possédée du démon. Dans ses controverses avec les protestants, Bérulle fut amené à publier à Paris, en 1609, *Trois discours de controverse*, où il est traité de la mission des pasteurs, du sacrifice de la messe et de la présence réelle du corps de Jésus-Christ dans l'eucharistie. Mais le grand ouvrage de Bérulle est le *Discours de l'estat et des grandeurs de Jésus par l'union ineffable de la divinité avec l'humanité, et de la dépendance et servitude qui lui est due et à sa très-sainte Mère ensuite de cet estat admirable*, Paru en 1623, à Paris, cet ouvrage est une réponse aux attaques contre la dévotion au Verbe incarné que Bérulle recommandait aux carmélites et qu'il avait exprimée dans une formule d'*Élévations à Jésus et à Marie*. Œuvre de polémique sans doute, mais encore davantage œuvre de doctrine où se trouve synthétisée la spiritualité bérullienne. Comme suite de ce grand ouvrage, Bérulle commença une *Vie de Jésus* restée inachevée à sa mort. En 1625, il publia son *Mémorial de quelques points servant à la direction des supérieurs*, où se trouvent ses vues sur le gouvernement de l'Oratoire. Enfin, en 1627, parut son *Élévation à Jésus-Christ... sur sainte Magdelaine*. Toutes ces œuvres de Bérulle, et en plus des opuscules divers et ses *Lettres*, ont été publiées par Migne, en 1 vol. in-4°, Paris, 1856.

II. Caractères de la doctrine bérullienne. — Il n'est pas possible d'exposer ici, en détail, la spiritualité de Bérulle. On ne peut qu'en indiquer les caractères généraux : la dévotion au Verbe incarné, l'amour de la vertu de religion, la conception augustinienne de la grâce.

1. La parole du pape Urbain VIII : Bérulle est « l'apôtre du Verbe incarné, » caractérise fort bien le fondateur de l'Oratoire de France. Elle est aussi « le résumé substantiel » de ses écrits. A. Perraud, *L'Oratoire de France au XVII^e^ et au XIX^e^ siècle*, Paris, chap. v. « Sa voie de grâce et sa plus sainte disposition, qui a été l'origine, la base et le fondement de toutes celles qu'il a reçues de Dieu, et même du renouvellement qu'il a apporté en l'Église, c'est la liaison et l'appartenance singulière qu'il a eue à la personne de Jésus-Christ Notre-Seigneur en sa sainte humanité et à sa très sainte Mère. » Bourgoing, Préface des *Œuvres complètes de Bérulle*, Paris, 1856, p. 95. De même que Nicolas Copernic « a voulu maintenir que le soleil est au centre du monde, et non pas la terre; qu'il est immobile et que la terre, proportionnément à sa figure ronde, se

meut au regard du soleil, » ainsi « Jésus est le soleil immobile en sa grandeur et mouvant toutes choses. Jésus est semblable à son Père, et étant assis à sa dextre, il est immobile comme lui et donne mouvement à tout. Jésus est le vrai centre du monde, et le monde doit être en un mouvement continuel vers lui. Jésus est le soleil de nos âmes, duquel elles reçoivent toutes les grâces, les lumières, et les influences. » Bérulle, *Œuvres complètes*, p. 161.

Ce n'est pas à dire, cependant, que Bérulle soit un autre Copernic qui ait opéré une révolution dans la piété chrétienne en faisant converger toutes ses manifestations vers la personne du Christ. Peut-être trouverait-on, à ce sujet, des exagérations chez les historiens de l'Oratoire. Cf. Amelote, *La vie du P. Charles de Condren*, Paris, 1643, IIe partie, p. 88-89. La dévotion au Christ n'est -elle pas de l'essence même du christianisme? Le P. Bourgoing, qui a le mieux nuancé le rôle de Bérulle dans le renouvellement de cette dévotion, a écrit : « C'est l'ancienne et primitive dévotion (la dévotion au Christ) qui était en sa plus grande ferveur du temps des apôtres et des premiers chrétiens, lesquels ne pensaient qu'à Jésus et ne parlaient que de lui; et depuis encore plusieurs siècles, et pendant le cours des hérésies d'Arius, de Nestorius, d'Eutychès et des monothélites, élevées contre la personne divine et contre le mystère du Verbe incarné, qui, par une opposition, allumaient l'amour des fidèles vers lui, et le faisaient davantage connaître. » Préface, p. 98-99. Bourgoing aurait pu ajouter que les mystiques du Moyen Age ont aimé passionnément le Christ, et ont fortement orienté vers lui, à la suite de saint Bernard, la piété des fidèles. Sainte Gertrude la Grande, saint François d'Assise, saint Bonaventure, l'auteur des *Méditations sur la vie du Christ*, Ludolphe le Chartreux, pour ne citer que les plus célèbres, ont maintenu la pensée chrétienne dans la méditation des mystères du Sauveur.

Mais, avouons-le, les docteurs scolastiques du XVe et du XVIe siècles avaient mis un voile — un voile philosophique — sur la figure divine de Jésus, et l'avaient ainsi dérobé aux regards de beaucoup. Lorsque le jeune Bérulle étudiait la théologie à la Sorbonne, il pouvait constater que les spéculations philosophiques faisaient oublier le Christ. Dans les assemblées chrétiennes, les prédicateurs ne le prêchaient pas assez. Bérulle saura atteindre le Christ à travers les spéculations. Il déduira sa spiritualité de l'analyse dogmatique du mystère de l'incarnation. Sa dévotion aura ainsi sa note personnelle. Il entremêlera d'élévations et de prières les considérations métaphysiques. C'est la science théologique elle-même qu'il transformera en amour : « Il faut donc remarquer, écrit Bourgoing, *ibid.*, p. 97-98, que ce serviteur de Dieu et ami de l'Époux regardait et adorait principalement la personne divine de Jésus-Christ Notre-Seigneur, unie à notre nature, c'est-à-dire lui-même, considéré en son état personnel, en son être divinement humain; non seulement comme Dieu, ni en tant qu'homme, ou en son humanité prise séparément, mais en tant qu'Homme-Dieu, en son état substantiel, qui comprend ses grandeurs et ses abaissements, sa filiation divine et humaine en sa même personne, et les propriétés de l'une et l'autre nature en la seule hypostase du Verbe-Dieu. » On a ainsi l'explication du caractère dogmatique, métaphysique même, des écrits de Bérulle.

Notre dévotion au Verbe incarné se manifeste surtout par notre adhérence au Christ. Cette adhérence s'opère principalement par la participation aux mystères de Jésus : « Pour être parfait chrétien, dit M. Olier, *Catéchisme chrétien*, partie I, leçon XX, il faut participer à tous les mystères de Jésus-Christ, cet aimable Rédempteur les ayant opérés exprès en sa personne, pour qu'ils fussent des sources de grâces très abondantes et très particulières dans l'Église. »

Ces mystères sont les événements de la vie du Christ. Chacun d'eux « a quelque chose de particulier non seulement en son effet, mais aussi en son état. » Bérulle, *Œuvres complètes*, p. 360.

Remarquons ce mot *état*. Pour le bien comprendre, il faut distinguer l'extérieur du mystère et l'intérieur. Le premier est passager; il consiste dans les actions que le Christ a opérées, actions qui sont passées et qui ne se reproduisent pas effectivement. L'autre est permanent et ce sont les « dispositions et sentiments intérieurs, que Notre-Seigneur avait » dans chacun de ses mystères. Olier, *Introduction à la vie chrét.*, c. III. Dispositions et sentiments qui ne changent pas, qui sont permanents en Jésus parce qu'ils sont intimement liés à l'incarnation. Les dispositions intimes de Jésus ne changent donc pas. Voilà pourquoi l'école bérullienne appelle *états* du Verbe incarné les sentiments intérieurs qu'avait Jésus dans ses divers mystères. Elle exprime ainsi la permanence de ces sentiments qui rend les mystères du Christ toujours actuels et toujours opérant la grâce dans nos âmes.

Les msytères de Jésus-Christ, dit Bérulle, *Œuvres complètes*, p. 1052, 1053, sont passés en quelques circonstances et ils durent et sont présents et perpétuels en certaine autre manière. Ils sont passés quant à l'exécution, mais ils sont présents quant à leur vertu, et leur vertu ne passe jamais, ni l'amour ne passera jamais avec lequel ils ont été accomplis. L'esprit donc, l'état, la vertu, le mérite du mystère est toujours présent. L'esprit de Dieu, par lequel ce mystère a été opéré, l'état intérieur du mystère extérieur, l'efficace et la vertu qui rend ce mystère vif et opérant en nous, cet état et disposition vertueuse, le mérite par lequel il nous a acquis à son Père et a mérité le ciel, la vie et soi-même; même le goût actuel, la disposition vive par laquelle Jésus a opéré ce mystère, est toujours vif, actuel et présent à Jésus. Tellement que s'il nous était nécessaire ou s'il était agréable à Dieu son Père, il serait tout prêt et à partir et à accomplir de nouveau cet œuvre, cette action, ce mystère. Cela nous oblige à traiter les choses et mystères de Jésus, non comme choses passées et éteintes, mais comme choses vives et présentes et même éternelles, dont nous avons aussi à recueillir un fruit présent et éternel... L'enfance du Fils de Dieu est un état passager, les circonstances de cette enfance sont passées, et il n'est plus enfant; mais il y a quelque chose de divin dans ce mystère, qui persévère dans le ciel, et qui opère une manière de grâce semblabe dans les âmes qui sont en la terre, qu'il plaît à Jésus-Christ affecter et dédier à cet humble et premier état de sa personne.

Contempler les *états* de Jésus, les adorer et se les approprier, telle est la méthode bérullienne. « Cette école, écrit M. Letourneau, *Écoles de spiritualité. L'école française du XVIIe siècle*, 1913, p. 9, aime à contempler d'abord les merveilles de la *vie divine* dans l'âme de Jésus, dans son intelligence, dans sa volonté, c'est-à-dire dans son cœur; elle exalte, elle célèbre en toutes rencontres cette vie *intérieure* de l'âme de Jésus. Puis elle se complaît à considérer comment cette vie divine découle de la tête dans les membres du corps mystique de Jésus, comment les fidèles, depuis le saint baptême, reproduisent en eux la mort et la vie de Jésus-Christ. »

Nous devons reproduire en nous tous les mystères de Jésus, mais principalement l'incarnation, l'enfance, le crucifiement, la mort, la sépulture, la résurrection et l'ascension. M. Olier a exposé admirablement ces vues de l'école française dans son *Catéchisme chrétien pour la vie intérieure* (Ire partie, leçons XX-XXV).

Bérulle et son école considèrent tout dans la religion chrétienne par rapport à Jésus. Et donc aussi, et surtout, la dévotion à la sainte Vierge et aux saints. Elle fait contempler la vie de Jésus en Marie. Elle veut qu'on honore les saints comme les membres vivants

du Christ, qui reçoivent de lui tout influence sanctificatrice.

2. La spiritualité bérullienne — et c'est son second caractère — fait une grande place à la vertu de religion. Elle rappelle avant tout que l'adoration de Dieu est le premier et le principal devoir du chrétien. « Bérulle, dit M. Bremond, a fait dans le monde spirituel de son temps une sorte de révolution, qu'on peut appeler d'un nom barbare, mais quasi nécessaire, *théocentrisme*. » *L'École française*, p. 23.

Les historiens de l'Oratoire attribuent à Bérulle le mérite d'avoir « renouvelé » l'esprit de religion : « Ce que notre très honoré Père a renouvelé en l'Église, autant que Dieu lui en a donné le moyen, c'est l'esprit de religion, le culte suprême d'adoration et de révérence dû à Dieu, à Jésus-Christ Notre-Seigneur, à tous ses états et mystères, à sa vie, à ses actions et à ses souffrances. C'est cet esprit qu'il a désiré fortement d'établir parmi nous, celui duquel il était possédé et tout transporté, celui qui paraît en tous ses écrits, en toutes ses prières et élévations. Car il n'y parle que d'honorer, que d'adorer, et que de faire toutes choses en l'honneur du Fils de Dieu, de sa vie et de ses mystères. Devoirs indispensables de l'homme vers la majesté divine et du chrétien vers Jésus-Christ. » Bourgoing, *Préface*, p. 102, 103. « C'est lui (Bérulle), dit de son côté Amelote, qui a suscité en nos jours cette vertu ensevelie (le respect envers Dieu), et qui a excité notre siècle à se ressouvenir du plus ancien de tous nos devoirs... Comme il est impossible de lire les traités de saint Augustin, d'un esprit tranquille, sans devenir humble, ni ceux de sainte Thérèse, sans aimer l'oraison, aussi ne saurait-on voir ceux de M. le cardinal de Bérulle sans se rendre respectueux envers Dieu, envers les mystères de son Fils. » *Vie du P. Ch. de Condren*, p. 78, 85.

En disant ces choses, les historiens de Bérulle s'élèvent contre l'humanisme dévot. Ils blâment, en termes parfois sévères, ceux qui ont « plus de familiarité avec Dieu que de révérence. » « Plusieurs, continue Bourgoing, p. 103, se portent à Dieu par le motif de sa bonté, peu par l'adoration profonde de sa grandeur et de sa sainteté. On élève plus les âmes tendres par les douceurs de la dévotion, et dans une certaine liberté et familiarité avec Dieu, que dans un abaissement et dans une sainte terreur devant lui. L'on regarde assez souvent Notre-Seigneur comme Père, comme Sauveur et comme Époux, rarement comme notre Dieu, notre souverain et notre juge. » Amelote est tout aussi sévère. On sent dans l'école oratorienne une opposition assez nette contre l'humanisme, opposition qu'exagérera encore le jansénisme.

Mais il y a loin de Bérulle au jansénisme. La vertu de religion que recommande l'école française est du plus pur christianisme. Elle consiste surtout dans l'adoration : « Il n'y a rien en lui (Jésus) qui ne mérite hommage, honneur, révérence profonde et la soumission de toutes les créatures qui sont au ciel, sur la terre et aux enfers : *Ut in nomine Jesu omne genu flectatur cœlestium, terrestrium et infernorum.* Philipp., II, 10. C'est l'acte et l'exercice le plus essentiel de la religion, la première obligation de la créature envers son Dieu, le principal devoir du chrétien envers Jésus-Christ Notre-Seigneur. » Bourgoing, *Préface*, p. 86. Dans les *Avis* sur la manière de faire oraison qui précèdent les célèbres *Méditations* de Bourgoing, V^e^ avis, édition de Paris, 1636, il est recommandé de se proposer « pour but et fin de l'oraison de révérer, de reconnaître et d'adorer la souveraine majesté de Dieu, par ce qu'il est en soi, plutôt que par ce qu'il est au regard de nous, et d'aimer plutôt sa bonté pour l'amour d'elle-même, que par un retour sur nous, ou par ce qu'elle est envers nous. »

M. Olier, qui a si bien compris et si bien exposé la spiritualité bérullienne, fait de l'adoration — on le sait — le premier point de l'oraison : « Le christianisme dit-il, consiste en ces trois points, et toute cette méthode d'oraison y est comprise : à savoir, de regarder Jésus, de s'unir à Jésus et d'opérer en Jésus. Le premier porte au respect et à la religion; le second à l'union ou à l'unité avec lui; le troisième à l'opération, non pas solitaire, mais jointe à la vertu de Jésus-Christ, que nous avons attirée sur nous par la prière. Le premier s'appelle adoration; le second, communion; le troisième, coopération. » *Introd. à la vie chrét.*, c. IV.

3. L'augustinisme est un autre caractère de l'école bérullienne. Bérulle appelle saint Augustin « l'aigle des docteurs et le grand maître du prince de l'école, saint Thomas. » *Œuvres*, p. 346. Il le considère comme le plus humble, le plus savant, le plus saint, le plus prudent, le plus modeste et le plus religieux docteur « que la terre ait porté » et que Dieu ait encore donné à son Église. *Ibid.*, p. 154.

Il admirait en lui le don merveilleux d'unir aux spéculations les plus hautes les élans affectifs les plus touchants : « Considérez ce grand saint, disait-il un jour à ses disciples; il a, par un pouvoir singulier de Jésus-Christ et de sa grâce, des bénéfices qui, humainement, sont incompatibles : il est très savant et très humble, ce qui se voit rarement; il est très spéculatif et très affectif, ce qui est non moins rare; et, au lieu qu'en la plupart des docteurs on ne rencontre que la science, on trouve en celui-ci un certain sel de sapience qui fait goûter ce qu'il dit, et qui, par un privilège qui n'est pas commun, fait passer la vérité de l'esprit au cœur. » Houssaye, *Le cardinal de Bérulle*, t. III, p. 399-400. A ce point de vue, Bérulle ressemble beaucoup à saint Augustin.

Mais ce n'était pas seulement le tempérament intellectuel d'Augustin qui charmait Bérulle. Sa doctrine sur la grâce l'avait séduit. La méditation de l'Évangile de saint Jean et des Épîtres de saint Paul, fécondée par la lecture des écrits augustiniens, porta Bérulle à donner à l'étude de la grâce une direction nouvelle :« Laissant de côté les question débattues dans l'École, cherchant dans la parole du Fils de Dieu, avec saint Augustin pour guide, une lumière trop négligée, il (Bérulle) voit surtout dans la grâce un état divin dont le caractère propre est de lier étroitement les hommes à la sainte humanité du Sauveur. Cette liaison n'est pas seulement originelle, en ce sens que l'on doit le bienfait de la grâce aux mérites du Verbe incarné; elle est actuelle, parce que les âmes chrétiennes vivent de sa vie divinement humaine et humainement divine, laquelle leur est communiquée par l'Esprit-Saint, et en fait d'autres Jésus-Christ. » Houssaye, t. II, p. 250. Cette conception de la grâce, lien vivant qui unit au Christ, épanchement de vie divine en nous, est fondamentale dans le système bérullien.

Vie divine, en nous, la grâce exerce par là-même sa souveraineté sur nous. Tout en maintenant, bien entendu, la liberté humaine, Bérulle, comme saint Augustin, met en relief l'efficacité de la grâce. Dans l'accomplissement des bonnes œuvres, c'est surtout l'action de Dieu qu'il voit. Sa conception de l'action divine en nous est nettement angustinienne et thomiste. Il se montrait « inquiet de voir surgir de nouveaux systèmes qui semblaient, pour protéger la liberté humaine, restreindre le domaine de Dieu. Il engagea ses confrères à soutenir la doctrine de saint Augustin et de saint Thomas. » Houssaye, t. III, p. 401. Plusieurs oratoriens exagéreront ces tendances et donneront dans le jansénisme.

La spiritualité bérullienne, conformément aux principes de saint Augustin, compte plus sur la grâce que sur l'effort personnel pour adhérer au Christ. Le P. Bour-

going, *Préface*, p. 86, 87, explique cela avec sa précision habituelle :

Quant à l'appartenance et à la liaison à Jésus et à Marie et à leurs mystères, qui sont si souvent répétées en ces œuvres (de Bérulle), ces termes marquent une puissance, une autorité et une souveraineté de la grâce et de l'esprit de Jésus sur nous, qui nous rend siens et nous approprie à lui par le droit qu'il a sur nous, et par notre soumission et abandonnement à son divin pouvoir.

Pour entendre ceci, il faut savoir qu'il y a deux sortes d'opérations employées en la sanctification de l'âme : l'opération de Dieu en l'âme, et l'opération de l'âme vers Dieu. La première est celle qu'on appelle *grâce* et la seconde *vertu*... Nous appelons grâce l'opération de Dieu en nous, spécialement lorsqu'elle est assez puissante pour détruire les empêchements qui s'opposent à elle, et pour arracher de l'âme les racines de cet arbre que Dieu n'a point planté en sa créature, c'est-à-dire les secrets engagements de l'amour-propre et du vieil Adam. Nous appelons vertu l'opération de l'âme ainsi prévenue, assistée, soutenue de la grâce et par elle appliquée à Dieu. Or celle de ces deux opérations qui nous convertit et nous lie à Dieu, à Jésus et à la sainte Vierge, c'est l'opération de Dieu et de sa grâce; et la créature n'y a point d'autre part que celle que la même grâce lui donne, qui est une adhérence volontaire à cette opération, suivie des désirs, des affections et des pratiques conformes, comme aussi de l'éloignement de toutes les choses contraires. De même, il y a deux sortes d'appartenances et de liaisons à Jésus et à ses mystères : l'une, qui consiste toute en l'opération de Dieu, et qui prévient nos pensées, nos désirs et nos soins, bien qu'elle demande d'en être suivie, et ne puisse subsister utilement sans cette correspondance; l'autre, qui consiste en nos pensées, en nos désirs et en nos dévotions dans l'usage de la grâce. C'est principalement de la première dont parle l'auteur [Bérulle].

Bossuet s'exprime de même, à propos de l'oraison de simplicité : « L'âme, quittant donc le raisonnement, se sert d'une douce contemplation qui la tient paisible, attentive et susceptible des opérations et impressions divines que le Saint-Esprit lui communique; elle fait peu et reçoit beaucoup; son travail est doux et néanmoins plus fructueux. » *Méthode courte et facile pour faire oraison*, III.

Dira-t-on que c'est là du quiétisme? Non. C'est simplement une spiritualité qui, comme celle de saint Augustin, met en relief l'action de Dieu et du Christ dans notre sanctification. Elle s'oppose par là à celle de saint Ignace qui se plaît à faire ressortir le rôle de la volonté dans l'acte vertueux. Mais ni Bérulle ni ses disciples ne méconnaissent la nécessité de la coopération de la volonté à l'action divine.

Enfin nul n'ignore que l'école bérullienne, lorsqu'elle parle de la nature humaine déchue, s'inspire du pessimisme augustinien. Sur ce point, plus encore que sur d'autres, elle a réagi contre l'optimisme parfois exagéré des humanistes dévots.

Sur l'histoire du cardinal de Bérulle, voir Germain Habert, abbé de Cérisy, *La vie du cardinal de Bérulle*, Paris, 1646; Tabaraud, prêtre de l'Oratoire, *Histoire de Pierre de Bérulle*, Paris, 1817; M. Houssaye, *M. de Bérulle et les carmélites de France*, Paris, 1872; *Le P. de Bérulle et l'oratoire de Jésus*, Paris, 1874; *Le cardinal de Bérulle et le cardinal de Richelieu*, Paris, 1875; A. Perraud, *L'oratoire de France au XVII^e^ et au XIX^e^ siècle*, 2^e^ édit., Paris, 1866. — Sur l'exposé de la doctrine de Bérulle, on a le magistral livre de H. Bremond, *Histoire littéraire du sentiment religieux en France*, t. III, *L'École française*, Paris, 1921.

P. POURRAT.

BESANT (Mme). — Annie Wood, née, en 1847, d'une famille irlandaise protestante, épouse à vingt et un ans le Rév. Frank Besant, ministre anglican. Elle en avait un fils et une fille quand elle reprend son indépendance. Se liant avec le libre penseur Charles Bradlaugh, elle se lance dans l'athéisme combatif et le malthusianisme. Les tribunaux condamnent ses brochures.

En 1889, elle entre en relation avec Mme Blavatsky qui en fait sa secrétaire. Elle lui succède à la tête de la *Société théosophique*, après d'âpres contestations. Elle développait elle-même ses doctrines au *Parlement des religions*, réuni en 1893 à Chicago. Mais la grande mission à laquelle elle se dit appelée était de présenter à la terre un Messie. Elle s'associe à cette fin un ancien ministre anglican Charles W. Leadbeater. Un premier essai tourne mal. Non découragée, elle exhibe en divers lieux, et même en pleine Sorbonne à Paris, l'année 1911, un jeune hindou Krishnamurti, réincarnation ou véhicule du Christ. La cour de Madras condamne M. Leadbeater pour « opinions immorales » et l'oblige à rendre le jeune garçon à son père.

Le scandale de ce procès et les déclarations extravagantes qu'il amena de la part des prévenus déterminèrent des résistances et des dissentiments dans la Société. En 1913, Rudolf Steiner entraînait dans un schisme la plupart des groupes d'Allemagne, de Suisse, d'Italie : la *Société anthroposophique* se formait. Mme Annie Besant cherchait une revanche dans la politique. Elle soutenait d'abord contre les Anglais la cause de « l'Inde aux Indiens ». Mais bientôt, elle se laissait gagner par l'Angleterre. Cette volte-face intéressée a fortement compromis son crédit aux Indes.

René Guénon, *Le théosophisme. Histoire d'une pseudo-religion*, Paris, 1921, p. 153-225; Léonce de Grandmaison, *La nouvelle théosophie;* Lucien Roure, *Études*, 20 mars 1924, p. 657-661.

Lucien ROURE.

BESNARD Albert, directeur de l'École nationale des Beaux-Arts, naquit à Paris, en 1849. En 1866, il entrait à l'atelier de Cabanel; en 1874, il obtenait le prix de Rome avec la *Mort de Timophane*. Son talent aux multiples aspects nous montre tour à tour les élégances, les raffinements, les délicatesses du peintre de la grâce, et la simplicité expressive qui garde aux scènes familières toute leur vérité, ou bien le jaillissement et la lumière, la frémissante allégresse du chantre de la vigueur et de la beauté antique. On connaît la décoration de l'École de pharmacie; les quatre compositions puissantes qui symbolisent, à la coupole du Petit-Palais, *la Pensée*, *la Matière*, *la Plastique* et *la Mystique;* le plafond du Théâtre-Français où s'affirment la qualité de l'invention et la prodigieuse richesse de l'exécution du maître. Les salons annuels de la Société nationale des Beaux-Arts ont mis en valeur la précision de son dessin et la joie qui semble émaner de son art. En 1910, une exposition de ses œuvres organisée au pavillon de Marsan offrait une vue d'ensemble précieuse aux amateurs. Une décoration de salle à manger y mettait sa note spirituelle et charmante; des fleurs ou des fruits, leur coloris lumineux; on y pouvait aussi, à côté de quelques cartons des grandes décorations déjà citées, étudier ceux d'une œuvre qui semble tout d'abord étrangère au talent de l'artiste : la décoration de la chapelle de l'hôpital Cazin-Perrochaud, à Berck. Mais c'est l'exécution elle-même qu'il faut voir.

Aux murs d'un simple oratoire percé de larges baies et orné d'ogives de sapin clair, de grandes toiles surprennent autant par la minceur de leur pâte que par leur terne coloris : rencontre exceptionnelle chez l'artiste séduisant qu'est Albert Besnard. Les compositions en sont étranges; mais, exactement conçues pour le lieu auquel elles sont destinées, elles ne prendraient nulle part ailleurs l'intégralité du sens qu'elles en retirent; entre elles et la facture voulue par le peintre s'établit une harmonie secrète d'où se dégage une beauté. Au fond du chœur, le Christ surgit dans la clarté, montrant du doigt la plaie de sa poitrine. A gauche, en quatre compositions, le mystère du *Mal*, dominé par le Crucifix, dans la Naissance, le Mal, la Mort, la Résignation; à droite, le mystère des *Vertus*, animé par le Christ glorieux : la Foi, l'Espérance, la

Charité, le Salut. Quatre figures isolées glorifient ceux qui secoururent les pauvres et les enfants : saint Louis, sainte Élisabeth, saint Roch, saint Vincent de Paul. Au-dessus des grands panneaux, de splendides figures d'anges ; au-dessus de la baie du chœur et de la tribune, deux brillantes et fortes compositions représentent l'*Adoration du Livre Sacré* et le sacrifice de l'*Agneau*.

Si nous examinons l'une quelconque des pages principales de l'ensemble, qu'y voyons-nous? La pitié fraternelle pour la douleur humaine. Dans *le Mal*, une composition originale et poignante nous émeut devant l'homme, misérable héritier des tares de ses pères. Le panneau précédent offrait aux yeux le charme austère de *la Naissance* où, dans une chambre pauvre et nue, la mère est couchée, l'humble berceau près d'elle. Le père tend de ses deux mains, dans un geste d'offrande, le petit enfant nu vers Jésus crucifié : la victime innocente est promise à la douleur..., mais le Christ, doucement, incline sa tête vers elle ; et la mère, autant par l'abandon de ses mains écartées que par l'expression de sa physionomie, montre sa confiance en Celui qui nous sauve.

Ce n'est pas la Divinité, sans doute, qu'a vue ici l'artiste : c'est la souffrance avec les sentiments et les vertus qu'elle fait naître : ce sont les détresses, les espérances, les dévouements.

Carletta DUBAC.

BESSON. — Louis-François-Nicolas Besson naquit à Baume-les-Dames, sous-préfecture du Doubs, le 5 octobre 1821. Il mourut à Nîmes le 18 novembre 1888. Supérieur, pendant de longues années, du collège Saint-François Xavier, à Besançon, il fut évêque de Nîmes en 1875.

Il a laissé des œuvres très nombreuses et d'ordres divers : biographies, sermons, panégyriques, oraisons funèbres, éloges académiques, brochures de circonstance, lettres pastorales, etc. On en trouvera le détail dans L. Bascoul, *Vie de Mgr Besson*, 2 in-8°, Arras, 1902.

C'est surtout comme prédicateur que Mgr Besson continue de nous intéresser. Or voici ce que, — dans un volume, resté inédit, dont la *Revue du clergé français* a jadis publié d'assez larges extraits, — le P. Lecanuet écrivait, à ce propos, de l'évêque de Nîmes :

> Il avait un véritable tempérament d'orateur. Avec sa grosse tête taillée à coups de hache, ses traits accentués, ses yeux vifs et pétillants d'esprit, son geste ample et naturel, il faisait penser à un Mirabeau d'Église. Sa vie entière a été une longue et fructueuse prédication. Avant son épiscopat, il avait exposé la doctrine catholique en une série de conférences qui ont bien vieilli depuis lors. Évêque, il prononça des panégyriques, des oraisons et éloges funèbres qui ne remplissent pas moins de sept volumes. Mgr Plantier, son prédécesseur, a dit de lui qu'il avait renouvelé l'oraison funèbre un peu éteinte depuis Bossuet. On peut lui reprocher d'avoir, dans ses panégyriques comme dans ses biographies, souvent exagéré l'éloge et dissimulé les défauts. Chacun de ses héros, suivant le mot du chanoine Suchet, forme un idéal qu'il enveloppe de lumière. Cependant, a écrit M. de Pontmartin, « ses oraisons funèbres du poète Reboul, du R. P. d'Alzon, de Mgr Dupanloup, etc., prouvent toute la souplesse d'un talent qui brillait surtout par la force, mais qui savait trouver à l'occasion des accents pleins de douceur, d'onction pénétrante et de grâce. » Ajoutons que l'évêque de Nîmes savait aussi joindre la leçon à l'exemple et donner à son clergé, dans ses lettres pastorales, de hautes et pratiques instructions sur la prédication.

L'abbé Bascoul, *op. cit.*, t. II, p.309-356, insiste sur les conseils que Mgr Besson donnait à ses prêtres catéchistes et prédicateurs. Il pensait, comme Mgr Dupanloup, que le catéchisme est « l'œuvre par excellence ». « Ne vous y méprenez pas, dit-il à ses prêtres, nos congrégations et nos confréries, nos associations pieuses, nos processions et cérémonies ne sont que des œuvres utiles, le catéchisme est une œuvre indispensable. La prédication sans le catéchisme, c'est un airain qui sonne dans le vide et une cymbale qui retentit à l'oreille. Un homme d'esprit disait avec une fine ironie : « Ce sont les mauvais livres et les longs sermons « qui font perdre la foi. — Non, répondit quelqu'un, « les mauvais livres la font perdre, mais les longs ser- « mons ne la rendent pas. » Que faut-il donc pour la donner ou pour la rendre? Un catéchisme et un catéchiste. » L'évêque recommandait donc à son clergé non seulement de catéchiser les enfants, mais de prêcher le catéchisme, ou plutôt de faire le catéchisme du haut de la chaire et pour tous les paroissiens : « Un catéchisme, écrivait-il, exclut les grands mouvements et les grands gestes, mais il est plus qu'un sermon susceptible de variété, d'intérêt et d'agrément... Quel agrément dans ce dialogue entre le prêtre et l'auditoire! Si le dialogue est bien conduit, une plaisanterie courte et de bon goût, une réflexion spirituelle, une allusion fine et discrète achèvent la victoire de la vérité et laissent dans l'esprit un long et heureux souvenir. » Des catéchismes paroissiaux, des homélies très simples, des sermons substantiels, des instructions doctrinales et claires, peu de conférences, surtout de conférences « modernes », pas d'éloges funèbres ampoulés : on aime entendre Mgr Besson, qui s'y entendait, s'exprimer sur tout cela avec franchise.

Lecanuet nous disait de lui que, « avant son épiscopat, il avait exposé la doctrine catholique en une série de conférences qui ont bien vieilli depuis lors. » C'est des conférences prêchées dans l'église métropolitaine de Besançon pendant les années 1864-1874 que Lecanuet parle ainsi. J'ai lu récemment ces 7 volumes, Paris, plusieurs éditions : *L'Homme-Dieu*, 1 vol. ; *L'Église, œuvre de l'Homme-Dieu*, 1 vol. ; *Le Décalogue ou la loi de l'Homme-Dieu*, 2 vol. ; *Les sacrements ou la grâce de l'Homme-Dieu*, 2 vol. ; *Les Mystères de la vie future ou la gloire de l'Homme-Dieu*, 1 vol. J'y ai même ajouté : *Le Sacré-Cœur de l'Homme-Dieu*, sermons prêchés à Besançon et à Paray-le-Monial en juin 1873, 1 vol. Mon sentiment est que le P. Lecanuet est bien sévère : ces conférences ou sermons n'ont pas tant « vieilli » qu'il l'affirme. Notamment, les deux volumes sur le Décalogue m'ont vivement intéressé ; en particulier ce qu'on y lit sur le théâtre, la danse, le luxe et les toilettes indécentes, les mauvais livres, etc., reste d'une actualité brûlante. J'accorde que la critique biblique ou historique de l'orateur a, dans d'autres discours, besoin d'être rajeunie ; mais de quel autre prédicateur du passé n'en peut-on pas dire autant? N'est-ce pas, du reste, ce qu'on pensera également de nous dans quelques années?... Avec un peu de savoir et d'application, on remédie aisément à pareil mal.

Mgr Besson est toujours à lire, et les prédicateurs peuvent encore profiter à son école.

J. BRICOUT.

BETHLÉEM. — Le mot de « Bethléem » se rencontre souvent dans nos livres de religion ou sur les lèvres des catéchistes et des prédicateurs : Bethléem, l'humble village de Judée, tout proche de Jérusalem, où se déroula la jolie histoire de Booz et de Ruth (v. RUTH), où grandit celui qui devait être le roi David (v. DAVID), où est né Jésus, le Sauveur du monde. « Tu es petite, disait de Bethléem le prophète Michée, v, 2, entre les milliers de Juda : » Bethléem était, en effet, une toute petite bourgade.

I. LA VILLE. — « C'est peut-être aujourd'hui, lisons-nous dans un ouvrage récent et bien informé, *La Palestine*, par des professeurs de Notre-Dame de France à Jérusalem, Paris, 1922, p. 279-282, que Bethléem, avec ses ressources industrielles et foncières, ses œuvres catholiques nombreuses, est au plus haut point de la prospérité. On peut déjà l'appeler une *ville*. » « Bâtie

sur les sommets de deux collines, » elle n'offre que des rues « étroites, sombres, montantes et très sales. » Elle « est cependant une ville aisée. L'industrie de la nacre, » qui y est florissante, « est lucrative. Les oliviers, que l'on cultive avec beaucoup de succès dans les alentours, sont aussi une source de richesse. » Elle compte 7 000 habitants.

Les musulmans n'y sont guère qu'une cinquantaine. Bethléem est donc une ville chrétienne. Malheureusement, les chrétiens s'y partagent en diverses Églises ou confessions : environ 4 000 catholiques, 3 000 grecs orthodoxes ou schismatiques, 200 arméniens non unis, 150 protestants. Ajoutons que les œuvres catholiques, dans lesquelles la plus large place est tenue par la France, sont prospères. La piété m'y a paru très vive : un jour de fête où je m'y trouvais, j'ai pu, dans l'église paroissiale de Sainte-Catherine, desservie par les franciscains, non seulement admirer le pittoresque costume des femmes de Bethléem, mais en plus m'édifier de leur recueillement dans la prière.

II. La basilique de la nativité et la grotte. — Jésus est né dans une grotte qui servait d'étable, et c'est dans la mangeoire des animaux, dans une crèche, qu'il fut déposé. Nous pouvons, aujourd'hui encore, vénérer la grotte qui fut témoin de cette naissance rédemptrice. En effet, p. 285, « l'authenticité de ce lieu n'est pas contestable. Peu de sanctuaires de Palestine ont en leur faveur une vraie tradition, *ancienne et ininterrompue*, comme celui de Bethléem. Dès le second siècle, en effet, saint Justin de Naplouse nous parle de cette *caverne* où Joseph chercha asile; on la montrait comme un lieu très saint à l'époque d'Origène († 254), et, un peu plus tard, Eusèbe écrivait : « Aujourd'hui, « ceux qui habitent cette localité confirment la tradition « qu'ils ont reçue de leurs pères, en montrant la grotte « où la Vierge a mis au jour et déposé son Enfant. » La grotte de la Nativité de Notre-Seigneur forme actuellement une petite crypte sous le chœur d'une grande basilique à cinq nefs. Cette basilique est une des premières construites en Palestine. Elle doit son origine à sainte Hélène, » mère de Constantin. Et, en dépit des restaurations et même des dégradations qu'elle subit au cours de siècles, elle est restée ce qu'elle était primitivement. J'ai dit : dégradations. Une des plus regrettables consistait dans un mur très élevé, affreux, que les grecs avaient construit entre la grande nef et le transept. Dieu merci, les Anglais l'ont fait démolir en 1918.

L'hostilité séculaire des grecs et des arméniens à l'égard des latins catholiques s'est aussi bien manifestée à Bethléem qu'à Jérusalem. Au xvii^e^ siècle, les grecs se sont emparés de la basilique de la Nativité que les franciscains possédaient pacifiquement depuis plus de trois cents ans. Vainement la basilique fut-elle restituée aux latins par la France : bientôt les grecs la reprenaient de force. « Pour rétablir la paix, il a fallu arriver à rendre l'édifice à peu près terrain neutre jusqu'au transept. Les grecs ont la jouissance exclusive du chœur proprement dit et du bras droit du transept. Les arméniens possèdent un autel dans le bras gauche. »

Et l'ouvrage déjà cité continue, p. 290, 291 : « Les latins ne peuvent faire de cérémonie nulle part dans la basilique; ils n'ont que la jouissance de la grotte, et à leurs heures seulement, comme les grecs et les arméniens. Ils ne peuvent officier que dans un renfoncement du rocher de la grotte, du côté Sud. Là se trouvent, à gauche, l'autel des Mages, à droite, le lieu de la Crèche. L'autel principal, lieu traditionnel de la Nativité, sert aux arméniens et aux grecs. Une étoile en argent, qui marquerait le point précis où s'est accompli le mystère, appartient aux latins et témoigne de leurs anciens droits. » A plusieurs reprises, les prétentions et la haine des grecs ont provoqué des rixes, dans lesquelles la sainte grotte a été teinte du sang des franciscains. Notre gouvernement et nos consuls ont, en somme, assez peu réussi à sauvegarder nos droits. La Société des Nations sera-t-elle plus heureuse?

III. La crèche. — La place de la crèche est, croit-on, toujours visible dans la grotte, puisque le rocher a nettement conservé la petite cavité dans laquelle la mangeoire aurait été ajustée. Qu'est devenue la crèche elle-même? Origène racontait que, de son temps, on montrait, dans la grotte, « la crèche où Jésus fut emmaillotté. » Mais saint Jérôme s'écrie tristement : « Ah! s'il m'était seulement donné de voir cette crèche où reposa le Seigneur! Hélas! par un sentiment de vénération pour le Christ, nous avons enlevé la crèche d'argile pour lui en substituer une d'argent. Mais, pour moi, combien plus précieuse est celle qu'on a enlevée! L'argent et l'or sont bons pour les gentils; cette crèche d'argile, *luteum illud præsepium*, valait mieux pour la foi chrétienne. » M. Molien, *La prière de l'Église*, Paris, 1924, t. II, p. 154, 155, qui cite cet intéressant passage d'Origène, ajoute : « D'après ce texte, la vraie crèche aurait été de terre, matière plus facile à façonner que le bois pour des mangeoires d'animaux; ce que l'on conserve à Sainte-Marie-Majeure (Rome), regardé comme authentique, ne serait pas alors la crèche elle-même, mais le support sur lequel on la mettait; la description correspond assez bien à cet usage. Voir *Dictionnaire d'archéologie chrétienne et de liturgie*, art. *Crèche*, t. III, col. 3023-3026. »

La « crèche » ne fut, semble-t-il, apportée à Sainte-Marie-Majeure que sous le pontificat de Théodore I^er^ (milieu du viii^e^ siècle). Mais, depuis plus de deux cents ans, dans la crypte de cette basilique, on en vénérait une imitation. Auparavant, au iv^e^ siècle, le mystère de la Nativité était représenté sans elle : l'Enfant Jésus reposait à terre. Par contre, déjà, à cette époque reculée, le bœuf et l'âne figurent avec les bergers. « La présence du bœuf et de l'âne, écrit encore M. Molien, *op. cit.*, p. 155, est un élément introduit par les évangiles apocryphes qui ont appliqué à Notre-Seigneur ce verset d'Isaïe, I, 3 : « Le bœuf a connu son possesseur, et l'âne, la crèche de son maître, » et cet autre d'Habacuc, III, 2 (d'après la version des Septante) : « On le reconnaîtra au milieu de deux animaux. » Quoi qu'il en soit de ces curieux détails, à partir du viii^e^ siècle, les crèches allèrent se multipliant. Nul, du reste, n'ignore que, quelques siècles après, saint François d'Assise contribua dans une large mesure au développement de cet usage qui, aujourd'hui, est partout répandu.

On ne peut que s'en réjouir. Car le spectacle de la crèche est pour tous une éloquente leçon.

Le converti italien Giovanni Papini donne à la première méditation de son *Histoire du Christ*, traduction française de P.-H. Michel, Paris 1922, le titre « l'Étable » et dit :

« Jésus est né dans une étable.

« Une étable, ce n'est pas le portique avenant et léger que les peintres chrétiens, honteux du gîte sale et misérable où reposa leur Dieu, élevèrent au Fils de David; ce n'est pas la crèche de plâtre qu'imagine aujourd'hui la fantaisie des marchands de statuettes, la crèche propre, bien en ordre, avec l'âne et le bœuf en pieuse extase, les anges déroulant sur le toit leur banderole et les deux groupes symétriquement agenouillés des rois en manteau et des bergers en capuchon. La Crèche peut être le rêve des novices, le luxe des curés, le jouet des enfants, le *vaticinato ostello* de Manzoni, mais elle n'est pas l'étable où naquit Jésus.

« L'étable est la maison des bêtes, la prison des bêtes qui travaillent pour l'homme. La vieille et pauvre étable du pays de Jésus n'a ni piliers ni chapiteaux; elle ne sait rien du luxe de nos écuries; elle n'est pas la gracieuse chaumière des veilles de Noël. Elle n'a que

ses quatre murs, son pavé sale, un toit de poutres et de tuiles; elle est obscure; on y respire l'odeur du bétail; rien n'y est propre que la mangeoire où le maître prépare le fourrage. »

Sans doute. Et l'excès que signale Papini est à éviter. Il ne faudrait pas, cependant, tomber dans l'excès contraire et, par un réalisme hors de propos, faire étalage d'excréments dans nos crèches de Noël.

Pourquoi, aussi, Papini va-t-il chercher bien loin l'enseignement que nous donne la crèche de Bethléem? « Le lieu le plus souillé, écrit-il, fut le premier séjour du seul être pur né d'une femme. Le Fils de l'Homme, qui devait être dévoré par des bêtes portant le nom d'hommes, eut pour premier berceau la crèche où les bêtes broient sous leurs dents les merveilleuses fleurs printanières. Et ce ne fut pas un hasard : la terre n'est-elle pas une immense étable où l'homme engloutit et digère? Les choses les plus belles, les plus pures, les plus divines, une infernale alchimie ne les transmue-t-elle pas en fumier?... En un tel monde, taudis précaire dont les ornements ne peuvent cacher la souillure, Jésus parut, une nuit, né d'une vierge sans tache, armé seulement d'innocence. »

Est-il nécessaire de se tourmenter ainsi l'esprit pour adorer l'Enfant Jésus et profiter de la leçon d'humilité qu'il nous donna jadis à Bethléem?...

J. Bricout.

BIBIANE (lat. *Bibiana, Viviana*). — Bibiane, romaine de naissance, fut fille et sœur de martyrs. Flavien, son père, avait été préfet de Rome; elle eut pour mère Dafrose et pour sœur Démétria : tous quatre endurèrent la mort pour la foi sous Julien l'Apostat. Après la fin glorieuse de leur père et de leur mère, les deux jeunes filles furent dépouillées de leurs biens et réduites à une extrême pauvreté. Cinq mois plus tard, le préfet Apronien les fit arrêter. Bibiane expira sous les coups de la flagellation (363); son corps fut inhumé près du palais de Licinius. En 465, on bâtit sur son tombeau une église appelée basilique de Sainte-Bibiane; cette basilique fut consacrée par le pape Simplice, restaurée au XIIIe siècle par Honorius III, reconstruite sous Urbain VIII en 1628. Ce dernier pontife fit placer sous le maître-autel les reliques des saintes Bibiane, Démétrie et Dafrose. La basilique est l'une des églises stationnales de Rome.

J. Baudot.

BIBLE.— I. Ce qu'elle est. II. L'Église et la critique biblique. III. Lecture et étude de la Bible.

I. Ce qu'elle est. — La Bible est la collection officielle (*canon*) des livres que l'Église a reconnus comme *inspirés*. Avant d'étudier l'inspiration qui est la caractéristique essentielle des Livres saints, et de déterminer en quoi consiste le canon, expliquons quelques-uns des termes qui servent à désigner la Bible.

I. Les noms de la Bible. — 1° Le mot *Bible* dérive du grec βίβλος ou βιβλίον qui signifient tous deux livre; le premier est employé, par exemple, dans S. Matthieu, I, 1, le second dans S. Luc, IV, 17. Ce terme de βίβλος ou de βύβλος désigna primitivement le papyrus, puis ce qui est écrit sur le papyrus, comme, en latin, le mot *liber* se rapportait d'abord à la membrane qui se trouve entre l'écorce et l'arbre, puis en est venu à signifier l'écrit lui-même. Les Pères grecs nommèrent le recueil des Livres saints βιβλία, « les livres » par excellence. L'Église latine emprunta ce vocable à l'Église grecque et en fit un neutre *Biblia, Bibliorum*. Mais, au Moyen Age, *Biblia* fut considéré comme un féminin et décliné *Biblia, Bibliæ*. C'est de ce féminin singulier qu'a été formé notre mot français de *Bible* : on le trouve déjà dans Joinville.

2° Dans l'Ancien Testament, les noms employés pour désigner les écrits divins sont les suivants: les *Livres*, les *Saints Livres*, le *Livre de la Loi*, le *Livre du Testament*. Dans le Nouveau Testament, nous rencontrons les expressions qui sont restées courantes d'*Écriture* (au singulier et au pluriel), de *Saintes Écritures*, de *Saintes Lettres*. Saint Thomas d'Aquin indique les trois raisons pour lesquelles les Écritures ont reçu ce qualificatif de saintes : 1° parce qu'elles sont inspirées par le Saint-Esprit; 2° parce qu'elles contiennent des choses saintes; 3° parce qu'elles sanctifient. *In Ep. ad Rom.*, I, 2, lect. 2.

3° Nous venons de faire allusion à la division la plus générale de la Bible en *Ancien* et en *Nouveau Testament*. Ces deux locutions sont fréquemment usitées pour désigner la Bible. *Testament* traduit le mot grec διαθήκη, qui traduit lui-même le mot hébraïque *Berîth* (féminin en hébreu). La *Berîth* est un contrat entre deux personnes; quand ce contrat est bilatéral et qu'il y a égalité de personnes, le grec emploie plutôt le terme de συνθήκη. A chaque période de l'histoire israélite, on trouve de ces contrats entre Dieu et son peuple : la Bible a conservé le souvenir de l'alliance de Dieu avec Noé, Gen., VI, 18; IX, 9; avec les patriarches, Gen., XV, 18; avec le peuple en Égypte, Ex., XVI, 59; au Sinaï, Ex., XXIV, 7; en Moab, Deut., XXVIII, 69; avec David, II Sam., XXIII, 5; avec les Lévites, Jér., XXXIII, 21; et il nous est parlé souvent de la *Berîth* qui sera conclue dans les temps messianiques. Cf. Jér., XXXI, 31; XXXII, 40; Ez., XVI, 60; XXXIV, 25; XXXVII, 26; Is., LV, 3; LXI, 8.

Cette alliance a été réalisée à la lettre lorsque, au jour de la Cène, Jésus, en instituant la sainte eucharistie, prononce ces paroles : « Ceci est mon sang, *de l'alliance*, qui est répandu pour beaucoup. » Marc., XIV, 14; cf. Matth., XXVI, 28; Luc., XXII, 20; I Cor., XI, 25; II Cor., III, 6.

Déjà, dans la pensée du Christ, cette *alliance* (διαθήκη) représentait un *testament*. L'épître aux Hébreux, IX, 15, accentue ce deuxième sens : « Car, quand il s'agit de testament, il est nécessaire que la mort du testateur soit constatée, etc.,» et le lien avec l'Ancien Testament se trouve encore plus étroitement marqué grâce à la citation d'Exod., XXIV, 8 : « Ceci est le sang du Testament que Dieu a fait pour vous. » L'alliance nouvelle qu'annonçaient les prophètes « est à proprement parler le testament de Jésus qui va mourir et qui dispose de son sang. » Lagrange, *Évangile selon S. Marc*, Paris, 1911, p. 355. Deux idées, d'une haute valeur religieuse, sont donc impliquées dans le mot de Testament : celle d'une alliance de Dieu avec le peuple israélite et avec le peuple chrétien, celle d'un véritable testament légué par Jésus et qui réalise, par le don de son sang, l'alliance *nouvelle* figurée par l'*ancienne*. Les Livres Saints qui relatent cette alliance ancienne constituent l'*Ancien Testament;* les Livres Saints qui contiennent l'histoire de l'alliance nouvelle forment le *Nouveau Testament*.

Les encycliques *Providentissimus* de Léon XIII (1893), *Pascendi* de Pie X (1907), *Spiritus Paraclitus* de Benoît XV (1920), éditions de la Bonne Presse; J. Didiot, *Traité de la Sainte Écriture d'après Léon XIII*, Paris, 1894; Brucker, *Questions actuelles d'Écriture Sainte*, Paris, 1895; Calmes, *Qu'est-ce que l'Écriture Sainte?* Coll. *Science et Religion*, Paris, 1904; Bainvel, *De Scriptura Sacra*, Paris, 1910.

II. L'inspiration de la Bible. — Les rationalistes, les protestants libéraux et les modernistes ont nié l'inspiration de la Bible. Pour nous, catholiques, la Bible a été *inspirée* par Dieu; nous croyons que Dieu en est l'auteur, de sorte que les livres qui la composent sont sacrés et divins et, par conséquent, vrais et infaillibles de la vérité et de l'infaillibilité mêmes de Dieu. Nous examinerons successivement : 1° le fait de l'inspiration biblique; 2° sa nature; 3° son étendue.

1° *Le fait de l'inspiration de la Bible.* — A quels indices peut-on reconnaître que la Bible est inspirée?

1. L'inspiration est un fait d'ordre surnaturel; il est impossible de saisir directement en elle-même l'action divine qui aboutit à cet effet transcendant, et qui, comme toutes les œuvres surnaturelles, dépasse les limites de notre entendement.

La Bible elle-même offre-t-elle quelque qualité éminente qui permette de conclure avec certitude à son inspiration? Comparés aux écrits profanes, les Livres Saints s'imposent, en règle générale, par la doctrine qu'ils contiennent, les faits (miracles ou prophéties) qu'ils rapportent, les pensées qu'ils suggèrent. Mais un ouvrage religieux produit parfois par l'élévation de ses idées une impression supérieure à celle de tel ou tel livre sacré, de l'Ecclésiaste par exemple, sans avoir été pour autant inspiré de Dieu.

On dira peut-être que, dans ce cas, une illumination intérieure, don du Saint-Esprit, suffit à avertir le lecteur que le livre est inspiré ou non. Certains protestants ont admis ce critère de l'inspiration. Mais c'est là une faveur divine qui demeure extraordinaire et de nature privée, qui ne saurait constituer un moyen universel et infaillible de reconnaître à coup sûr les Saintes Écritures.

Puisque l'action divine de l'inspiration échappe à nos prises, que la Bible elle-même ne manifeste pas son inspiration, et qu'une grâce intime ne vient pas certifier sûrement au fidèle l'inspiration des Livres Saints, force nous est, pour reconnaître cette inspiration, de recourir soit aux affirmations des auteurs inspirés, soit aux enseignements de ceux qui sont chargés d'éclairer notre foi.

Or certains écrivains, comme les prophètes de l'Ancien Testament ou l'auteur de l'Apocalypse, I, 3; XIX, 9; XXII, 18, ont eu conscience d'être sous l'action divine et attestent dans leurs écrits cette inspiration. Comme, par ailleurs, nous avons des preuves du caractère surnaturel de leur mission, il n'est pas douteux que, dans ces cas, leurs ouvrages ne soient inspirés. La foi que nous accordons à leurs attestations d'auteurs inspirés a pour garantie la croyance que nous avons en leur mission globale. Mais, malheureusement, tous les livres de la Bible ne contiennent pas de semblables affirmations d'inspiration. Si nous ne nous en tenons qu'au témoignage des auteurs sacrés sur leurs propres écrits, le critère n'a qu'une valeur limitée à leurs déclarations particulières.

2. Cependant, en ce qui concerne l'*Ancien Testament*, le Christ met le témoignage des Écritures au même rang que le témoignage que lui rend son Père. Joa., V, 34-39. Ces Écritures, ce sont la Loi de Moïse, les Prophètes, les Psaumes. Luc., XXIV, 44. Les paroles de l'Écriture sont donc paroles autorisées, paroles de Dieu. Au Christ font écho saint Pierre, Actes, I, 16, et saint Paul, Actes, XXVIII, 25, quand ils attribuent au Saint-Esprit les prédictions faites aux prophètes et à David. Et c'est saint Paul encore qui a écrit le texte le plus suggestif sur l'inspiration de l'Ancien Testament : « *Toute Écriture est inspirée de Dieu* et utile pour enseigner, pour convaincre, pour corriger, pour instruire dans la justice, afin que l'homme de Dieu soit accompli et propre à toute bonne œuvre. » II Tim., III, 16. Admettant la divinité de Jésus et la mission des apôtres, nous ne pouvons récuser leurs affirmations : l'Ancien Testament est divinement inspiré. « Ce n'est pas par une volonté d'homme, dit saint Pierre, IIe Epître, I, 21, qu'une prophétie a jamais été apportée, mais c'est *poussés par l'Esprit Saint* que les saints hommes de Dieu ont parlé. » Du reste, le Christ et les apôtres ne font qu'affirmer d'une manière expresse le sentiment traditionnel des Juifs sur le caractère divin de leur Loi et de tous les écrits qui, par des voies diverses, se rapportent à la *Tôrâh*.

Au sujet du *Nouveau Testament*, nous n'avons aucune déclaration d'ensemble dans la Sainte Écriture elle-même, qui constitue une preuve adéquate de l'inspiration de tous ses livres. Il est néanmoins facile d'étendre à la totalité du Nouveau Testament ce qui est dit de certains de ses écrits. Saint Paul, I Tim., V, 18, cite en effet comme une parole de la *Sainte Écriture* un texte qui se trouve dans l'Évangile de saint Luc, X, 7. D'autre part, la seconde Épître de saint Pierre, III, 15-16, attribue pratiquement aux Épîtres de saint Paul la même inspiration qu'aux *autres Écritures*. Et nous avons déjà vu le témoignage que saint Jean se donne dans son Apocalypse, XIX, 9. Nous pouvons conclure que tous les ouvrages du Nouveau Testament, qui contiennent l'histoire et les enseignements de Jésus ou des apôtres, bénéficient de la même autorité divine : ils sont inspirés.

3. La pratique et la doctrine de l'Église catholique, au cours des siècles, ne laissent aucun doute sur le fait de l'inspiration de toute la Bible. Cette inspiration est un dogme qui s'impose à notre foi. Le concile de Trente, renouvelant dans sa quatrième session (8 avril 1546) l'affirmation solennelle du concile de Florence (1441), déclare « recevoir tous les livres, tant de l'Ancien que du Nouveau Testament, puisqu'un même Dieu est l'auteur de l'un et de l'autre » Le concile du Vatican (1870) est plus explicite encore : « L'Église tient ces livres pour sacrés et canoniques, non parce que, composés par le seul génie de l'homme, ils auraient ensuite obtenu l'approbation de ladite Église, ni même seulement parce qu'ils contiennent la révélation pure de toute erreur, mais pour ce motif formel que, ayant été écrits sous l'inspiration de l'Esprit-Saint, ils ont Dieu pour auteur et ont été en cette qualité remis à l'Église elle-même. » Session IIIe, c. II, *De revelatione*. Dans son encyclique *Providentissimus* (1893), le pape Léon XIII a repris de nouveau, pour l'affirmer avec force, cet enseignement traditionnel de l'Église. Le décret *Lamentabili* du Saint-Office (1907) l'a défendu énergiquement contre les modernistes. Et tout récemment (1920), dans son encyclique *Spiritus Paraclitus*, le pape Benoît XV rappelait, en se servant des formules mêmes de Léon XIII, le dogme de l'inspiration des Saintes Écritures

2. *La nature de l'inspiration de la Bible.* — 1. *Notions fausses.* — Dans le texte que nous venons de citer, le concile du Vatican réprouve deux notions de l'inspiration que certains théologiens ou exégètes avaient proposées depuis le concile de Trente; d'après l'un, l'inspiration ne serait que l'approbation accordée par l'Église ou par le Saint-Esprit aux Livres Saints; d'après l'autre, l'inspiration consisterait dans une assistance divine garantissant l'écrivain sacré de toute erreur. La première conception ne sauvegarde pas le titre qu'a Dieu d'être déclaré l'auteur de l'Écriture : approuver un livre, ce n'est pas en être l'auteur. La seconde donne de l'inspiration une notion purement négative, également insuffisante : préserver un ouvrage de l'erreur, ce n'est pas non plus en être le véritable auteur.

2. *Notion orthodoxe.* — Léon XIII décrit en ces termes la vraie notion de l'inspiration : « L'Esprit-Saint, par sa vertu surnaturelle, a excité et poussé les écrivains sacrés à écrire, et les a assistés pendant leur travail, de telle sorte qu'ils conçussent exactement dans leur esprit, et voulussent mettre fidèlement par écrit, et rendissent, dans une expression juste, avec une vérité infaillible, tout ce que Dieu commandait et rien que ce que Dieu commandait. » Encyclique *Providentissimus*.

Dans cette description se retrouve l'élément *général* qui convient à n'importe quel charisme social (*gratia gratis data*), à n'importe quelle grâce destinée à l'utilité de l'Église ou du corps social (prophéties,

inspirations prophétiques, grâce des langues, don des discours, grâce des miracles) : tout l'être humain est sous l'emprise divine et, dès l'instant où il est choisi, ne peut, en aucun moment, échapper aux desseins de Dieu sur lui; « l'homme ne veut que ce que Dieu veut et il veut tout ce que Dieu veut. »

L'élément *propre*, spécifique, de l'inspiration scripturaire, c'est d'être une motion à écrire (*ad scribendum*) ce que Dieu commande. Cette motion, qui a son origine en Dieu et qui est une action divine *ad extra*, c'est-à-dire qui a son terme dans une créature, pénètre tout le travail de l'écrivain : la conception de ses idées, l'intention de les rendre par écrit, leur expression. Travail complexe, on le voit, et qui nous force à distinguer dans la motion qui le dirige plusieurs aspects bien divers : en effet, pour que la conception intellectuelle de l'écrivain sacré soit exacte, la motion devra être d'ordre intellectuel; pour que son intention de les rendre par écrit ne subisse aucun fléchissement, la motion devra être d'ordre volontaire ou moral; pour que l'expression des idées soit juste et adaptée, la motion devra être d'ordre exécutif. L'inspiration scripturaire est lumière, impulsion, factrice de réalisation : grâces passagères qui aident l'auteur biblique dans ses différentes tâches jusqu'à l'accomplissement plénier de son œuvre.

a) L'inspiration scripturaire implique une lumière intellectuelle. — Envisagée de ce point de vue, on peut et on doit, semble-t-il, lui appliquer ce que saint Thomas d'Aquin a écrit de la lumière (*lumen*) dans l'inspiration prophétique : le rôle de cette lumière est de permettre au prophète de porter un jugement, avec une infaillible vérité, sur toutes les réalités prophétiques; un prophète n'est digne de ce nom que s'il est capable, grâce à cette lumière intérieure, de porter des jugements infaillibles. *Non est talis censendus propheta, nisi illuminetur ejus mens ad judicandum. De prophetia*, IIª IIæ, q. CLXXIII, a. 2. Ces jugements peuvent s'exercer tout d'abord sur des idées ou sur des images que le prophète a reçues par révélation personnelle; puis sur des vérités dont la communication a été faite à d'autres; ensuite sur des réalités que l'homme perçoit par le cours ordinaire des choses; enfin sur une conduite à tenir. Dans tous ces jugements d'objets si divers, ce qu'il importe de remarquer, c'est l'autorité divine qui s'y attache de par l'octroi de cette lumière intellectuelle. *Ibid.*

Or n'est-il pas à retenir que pour chaque cas de jugement les exemples apportés par saint Thomas sont des exemples tirés de la Sainte Écriture ? Non seulement la transposition des principes de l'Ange de l'École est facile; mais elle est nécessaire : ce qui est affirmé de l'inspiration prophétique est à conclure de l'inspiration scripturaire.

Faut-il même parler de transposition? Il paraît plus juste de soutenir que l'inspiration scripturaire, à ce stade de conception des idées, est de même nature que l'inspiration prophétique. Les deux processus psychologiques sont absolument les mêmes. Saint Thomas requiert même, pour « les hagiographes dont plusieurs ont parlé le plus souvent de ce qui peut être connu par la raison humaine, » cette aide, « ce secours de la lumière divine. » Cf. IIª IIæ, q. CLXXIV, a. 2, ad 3um.

Le rôle de la lumière intellectuelle requise dans l'inspiration scripturaire est donc identique à celui que joue la lumière intellectuelle dans l'inspiration prophétique : grâce à elle, l'écrivain exprime un jugement infaillible sur des vérités surnaturelles révélées à lui ou à d'autres, sur des vérités humaines, sur des choses à faire. C'est Jérémie qui, voyant une chaudière d'huile bouillante, en donne la signification certaine, et ce sont les apôtres qui nous communiquent leur sagesse infuse; ce sont les apôtres encore qui comprennent les Saintes Écritures; ce sont les hagiographes qui rapportent les événements historiques; ce sont les prophètes qui dictent la conduite à suivre dans l'avenir. La parité entre l'inspiration prophétique et l'inspiration scripturaire est évidente quand les bénéficiaires de la lumière prophétique relatent eux-mêmes leurs propres jugements; quand un écrivain sacré rapporte les jugements prophétiques d'autres personnages sacrés, il participe à la même autorité divine, et reçoit à son tour la lumière intellectuelle qui confère l'absolue certitude à tout ce qu'il écrit.

La question se pose ici de savoir si l'inspiration scripturaire est distincte de la *révélation* proprement dite. Il est clair que l'inspiration prophétique ne requiert pas cette révélation divine (*erit autem propheta si solummodo intellectus ejus illuminetur ad dijudicandum etiam ea quæ ab aliis imaginarie visa sunt : ut patet de Joseph, qui exposuit somnium Pharaonis.* IIª IIæ, q. CLXXIII, a. 2). La révélation consiste, en effet, dans la communication d'idées ou d'images nouvelles, surnaturellement données par Dieu, tandis que l'inspiration prophétique ne comporte qu'un jugement sur des connaissances dues à une révélation divine ou acquises naturellement. Absolument parlant, l'inspiration scripturaire se distingue donc de la révélation. Mais, de même que l'inspiration prophétique s'accompagne souvent de révélation, entendue au sens rigoureux du terme, de même aussi l'inspiration scripturaire peut aussi aller de pair avec une révélation pure-purement gratuite. Nous n'avons aucune répugnance à admettre dans le *ut recte mente conciperent* de Léon XIII, qui constitue le premier aspect de l'inspiration scripturaire (« *afin qu'ils conçussent exactement dans leur esprit* »), le don d'idées et d'images nouvelles que l'écrivain sacré était incapable de découvrir par lui-même ou que Dieu a jugé bon de lui communiquer. Logiquement, cette révélation sera antérieure au jugement intellectuel; mais réellement, on ne pourra l'en dissocier. Et nous appliquerons, en cette occurrence, à l'écrivain sacré la parole que saint Thomas emprunte à saint Augustin, *XII super Gen. ad litt. cap.* IX : « Il est davantage prophète, celui qui excelle dans ces deux actions, à savoir qu'il voie en esprit des images qui sont le signe de choses corporelles et qu'il les comprenne avec une vive intelligence. » Cf. IIª IIæ, q. CLXXIII, a. 2. L'écrivain sacré qui a la révélation de ce qu'il aura à écrire est davantage inspiré, en ce sens, mais en ce sens seulement, qu'il bénéficie de connaissances révélées.

L'inspiration scripturaire, comme l'inspiration prophétique, a donc un cas *maximum*, celui où Dieu lui adjoint la révélation de certaines vérités. De même encore que l'inspiration prophétique, elle comporte un cas *minimum*, celui où l'écrivain, comme le prophète, n'aurait pas conscience de l'inspiration qui le dirige. Saint Thomas donne alors à l'inspiration prophétique inconsciente un nom spécial : *instinctus propheticus*, IIª IIæ, q. CLXXI, a. 5, réservant le terme d'inspiration à l'inspiration consciente. On a voulu parfois réduire l'inspiration scripturaire à cet « instinct prophétique » : il y a là un véritable abus de langage théologique. L'inspiration scripturaire a une amplitude beaucoup plus vaste que ces cas *minima*, dont la détermination est, du reste, difficile à établir. Cf. II Macch., II, 27; XV, 38-39.

Mais, quoi qu'il en soit, en tous les cas possibles de l'inspiration scripturaire (*maxima*, ordinaires, *minima*) l'intelligence de l'écrivain sacré se trouve renforcée par une lumière intellectuelle, dont le rôle est de lui permettre de porter des jugements ou des séries de jugements infaillibles sur les vérités surnaturelles ou naturelles, sur les événements passés, présents ou futurs, sur les attitudes à prendre et les desseins à réaliser. Par cette lumière surnaturelle, l'intelligence

est *surélevée* au-dessus de ses forces natives, et non pas seulement dirigée dans ses opérations ou rendue plus attentive dans ses actes. Car au terme de ces opérations, de ces actes, se trouve une qualité qui dépasse toute force humaine : la qualité de la certitude et de l'infaillibilité divines. Les jugements formés par l'écrivain sacré sont vrais de la vérité même de Dieu. Et c'est la lumière intellectuelle de l'inspiration scripturaire qui rend raison de cette vérité transcendante. Le jeu des facultés spirituelles ou sensibles de l'écrivain n'est pas faussé ni transformé : le déroulement psychologique, propre à chaque auteur, est la part humaine de chacun. Mais il est assuré dans sa marche, ferme dans ses conclusions de par l'action de cette lumière supérieure qui baigne l'intelligence et l'éclaire dans toutes ses démarches, de sorte que, au terme dernier, apparaisse la parole même de Dieu.

b) L'inspiration scripturaire implique une motion sur la volonté. — Une fois la vérité conçue, l'écrivain sacré doit vouloir la rendre fidèlement (*ut fideliter conscribere vellent*). Il faut évidemment que dans cette tâche nouvelle l'auteur biblique soit aidé d'une grâce surnaturelle qui le meuve à cette intention ferme et qui continue à le soutenir dans son dessein bien arrêté. Cette motion ou grâce est du même ordre que la volonté sur laquelle elle agit; elle est d'ordre volontaire.

Remarquons que cette motion existe également dans le prophète qui est député à la parole (*ad loquendum*). Il est indispensable qu'il veuille traduire exactement les idées qu'il a jugées dans la vérité divine. Cependant saint Thomas n'a pas insisté sur cet aspect du phénomène prophétique. Son analyse si précise se limite à étudier la prophétie comme phénomène intellectuel. A dire vrai, ce point de vue volontaire et moral ne lui a point échappé et il dénie le titre de vrais prophètes à ceux qui cherchent à nuire aux autres (*qui intendunt aliis nocere*); car la prophétie a comme fin : l'utilité d'autrui (*quia prophetia ordinatur ad utilitatem aliorum*). Cf. IIª IIæ, q. CLXXII, a. 4, ad 3um.

Léon XIII attire l'attention à juste titre sur cette intention morale « de vouloir écrire fidèlement » les idées conçues dans la lumière divine. Il va de soi que cette intention morale requiert de la part de Dieu une motion particulière que l'on n'est pas en droit de refuser à l'inspiration scripturaire; cette motion d'ordre volontaire ou moral fait partie des grâces diverses qui constituent l'inspiration scripturaire complète.

c) L'inspiration scripturaire implique une motion sur les puissances exécutives. — L'inspiration scripturaire étant une grâce destinée à écrire (*ad scribendum*), toutes les puissances qui concourent à donner une expression écrite aux pensées conçues et aux jugements formés dans l'esprit de l'écrivain devront recevoir une motion divine « afin de rendre dans une expression juste, avec une infaillible vérité, tout ce que Dieu commande et rien autre chose » (*ut apte infallibili veritate exprimerent*).

Ces puissances, ce sont l'intelligence, l'imagination, la mémoire, les sens et même les membres qui coopèrent physiquement à l'écriture d'un livre. Il ne s'agit évidemment pas ici d'une dictée matérielle des mots, faite par Dieu, ni même, en règle générale, d'une révélation d'expressions pour traduire les idées ou les jugements, pas plus qu'il n'était nécessaire, absolument parlant, que Dieu révélât les idées ou les images qui entrent dans la composition des jugements. C'est le prophète lui-même qui exerce ses facultés exécutives, cherche ses expressions, use de ses images familières, emploie les mots de sa vie quotidienne, comme le remarque saint Thomas à propos des comparaisons du prophète Amos. IIª IIæ, q. CLXXII, a. 3, obj. 1ª. La raison profonde en est donnée encore par saint Thomas : il est indifférent à la prophétie que la réalité prophétique soit exprimée par tel ou tel symbole (*indifferens est ad prophetiam quibuscumque similitudinibus res prophetica exprimatur*). *Ibid.*, ad 1um. La transposition de ce principe à l'inspiration scripturaire est aisée, car il n'y a, de nouveau ici, qu'une légère différence : l'écrivain exprime par écrit ce que le prophète exprime par sa parole.

Mais il serait erroné de croire, sous prétexte que les comparaisons sont indifférentes, que la motion divine ne fait qu'exercer un rôle négatif dans le choix des expressions ou des symboles. Ce rôle existe; ce qui s'oppose à l'inspiration scripturaire à sa dernière étape, Dieu l'écarte par sa vertu. Cependant l'influence *positive* de l'action divine se manifeste parfois en agissant sur les facultés exécutives par une action réformatrice, *De veritate*, q. XII, a. 4, ad 2um; elle se manifeste *toujours* en influant sur la composition elle-même du livre sacré. Comment en pourrait-il être autrement? Ce qui sera inspiré, ce n'est pas seulement la vérité conçue, le jugement formé, c'est aussi son expression : cette expression doit être juste et vraie d'une vérité infaillible (*ut apte infallibili veritate exprimerent*). Il faut donc que l'influence de la motion se fasse sentir jusque-là.

Au terme de ces trois étapes de l'inspiration scripturaire, le livre de l'hagiographe est un livre divin, qui contient la parole même de Dieu. Dieu est vraiment l'auteur de toute la Sainte Écriture (*auctor Sacræ Scripturæ universæ*).

Cependant ne perdons pas de vue que l'écrivain sacré a collaboré à l'œuvre divine; lui aussi est l'auteur du livre inspiré. Comment cela? Par le fait que nous disons que le livre est inspiré, nous ne pouvons pas subrepticement entendre qu'il est révélé. Nous l'avons vu plus haut; si parfois l'inspiration s'accompagne de révélation, ce n'est pas le cas ordinaire. La plupart du temps, le livre sacré rapporte des pensées humaines, acquises naturellement, mais l'inspiration leur a conféré une garantie divine, une certitude absolue, l'infaillibilité. Sauf quand il s'agit de révélation proprement dite, l'inspiration ne change pas radicalement les idées et les jugements émis : ce sont des idées et des jugements formés par des hommes, mais par des hommes inspirés, c'est-à-dire par des écrivains que des grâces spéciales ont élevés à l'éminente dignité d'être les instruments de Dieu pour que leurs pensées devinssent mystérieusement la pensée même de Dieu.

Dieu est donc bien la cause *principale* des Livres Saints, mais chacun des *instruments* dont Dieu s'est servi a apporté à la conception et à la rédaction de son ouvrage sa mentalité, son tempérament, son langage. Et c'est là ce qui explique la diversité des Livres Sacrés.

La tâche de la critique biblique est d'étudier ces modalités des différents instruments humains que Dieu a utilisés pour son œuvre.

Néanmoins, parce que parole divine, la Sainte Écriture aura ce privilège, unique parmi toutes les écritures que l'humanité nous a léguées, d'être infaillible et vraie de l'infaillibilité et de la vérité même de Dieu. L'erreur ne pourra s'y glisser d'aucune manière. Il le faudra examiner dans une section ultérieure. Voyons auparavant jusqu'où s'étend cette inspiration scripturaire.

3° *L'étendue de l'inspiration de la Bible.* — On peut distinguer dans la Bible, comme dans tout livre, deux éléments : un élément *formel*, les *pensées;* un élément *matériel*, les *mots*. La question de l'étendue de l'inspiration est donc double :

1. Toutes les *pensées* contenues dans la Bible sont-elles inspirées?

2. Les *mots* par lesquels s'expriment ces pensées sont-ils eux-mêmes inspirés?

1. *L'inspiration totale du contenu de la Bible.* — L'enseignement de l'Église est formel : l'inspiration scripturaire s'étend à tout le contenu de la Bible, sans en excepter aucune partie. Saint Paul, II Tim., III, 16, l'affirmait déjà en termes catégoriques : « Toute Écriture est divinement inspirée. » Les conciles de Trente et du Vatican ont décrété que les livres de la Bible sont inspirés *tout entiers* et *dans toutes leurs parties*.

Cependant, en présence de certaines difficultés, quelques catholiques avaient cru pouvoir restreindre l'inspiration à tous les textes qui concernent la foi et les mœurs; leurs ouvrages furent mis à l'Index. En 1884, le cardinal Newman, « soumettant sans réserve » ce qu'il avançait au jugement du Saint-Office, proposait de limiter l'inspiration aux enseignements dogmatiques et moraux et aux faits historiques et d'en exclure les *choses dites en passant* (*obiter dicta*). « Par *choses dites en passant* (*obiter dicta*), écrivait Newman, j'entends des assertions comme celles que nous trouvons dans le livre de Judith, que Nabuchodonosor était roi de Ninive. En ce qui concerne l'existence d'*obiter dicta* (auxquels ne s'étend pas la garantie de l'inspiration), on peut dire qu'à l'encontre de ce qui existe dans les déclarations dogmatiques des papes et des conciles, il n'y a pas dans l'Écriture d'*obiter dicta* doctrinaux, mais que ce nom ne pouvait être donné qu'à des assertions de faits sans importance... Avec cette restriction, il ne paraît y avoir aucune difficulté à admettre l'existence d'*obiter dicta* relatifs à des faits, dans l'Écriture. » *L'inspiration de l'Écriture Sainte*, traduction d'un article écrit en anglais, parue dans le *Correspondant* du 25 mai 1884, p. 677-694, voir surtout p. 692-693.

Cette suggestion n'a pas été admise. Car Léon XIII, dans son encyclique *Providentissimus*, après avoir cité les déclarations des conciles de Trente et du Vatican, écrit : « Il n'est pas du tout permis de restreindre l'inspiration à certaines parties seulement de la Sainte Écriture... On ne peut pas non plus tolérer l'opinion de ceux qui se tirent de ces difficultés en n'hésitant pas à supposer que l'inspiration divine s'étend uniquement à ce qui touche la foi et les mœurs, parce que, pensent-ils faussement, la vérité du sens doit être cherchée bien moins dans ce que Dieu a dit que dans le motif pour lequel il l'a dit. » Le pape ne fait aucune restriction; car il ajoute : « Tous ces livres, en effet, et ces livres *tout entiers* que l'Église regarde comme sacrés et canoniques, ont été écrits *avec toutes leurs parties* sous l'inspiration du Saint-Esprit. »

2. *L'inspiration verbale de la Bible.* — Les mots qui servent à exprimer les pensées, les doctrines de l'Écriture, ont-ils été inspirés? Il ne saurait être question, quand on parle d'inspiration verbale, de dictée matérielle des mots : nous excluons, cela va sans dire, une inspiration entendue en ce sens : non pas que Dieu n'ait pas pu révéler un mot déterminé ou une expression adéquate pour traduire une pensée, mais rien ne nous prouve que la providence ordinaire de Dieu agisse de cette manière; l'écrivain sacré besogne souvent pour trouver les mots et ordonner l'expression de sa pensée; son style est très particulier; il suffit pour s'en rendre compte de lire une lettre de saint Paul ou une épître de saint Jean. Or les mots employés sont-ils inspirés? Ou bien l'inspiration se limite-t-elle au sens des assertions bibliques?

Les deux opinions ont été soutenues. Mais l'opinion qui admet l'inspiration verbale paraît beaucoup plus conforme à l'encyclique *Providentissimus*. Nous avons déjà cité et interprété les paroles de Léon XIII : *ut apte infallibili veritate exprimerent*. Comment les pensées seraient-elles exprimées en des termes justes avec une vérité infaillible, si le Saint-Esprit n'avait pas dirigé positivement l'écrivain dans cette tâche, et pris à son compte, comme moyens d'expression adaptés, les mots dont se sont servis les auteurs sacrés? L'inspiration biblique est une motion à écrire (*ad scribendum*); comment concevoir que le résultat final, la parole *écrite*, ne soit pas inspirée elle-même? Il y a une relation naturelle entre l'idée et le mot : comment dissocier ces deux éléments et réserver à la pensée l'inspiration que l'on refuserait à son expression? Les différences de langage, que l'on remarque dans le style des écrivains sacrés, s'expliquent par l'activité des instruments qui sont au service de Dieu, et que Dieu meut, tels qu'ils sont.

L'inspiration verbale n'a donc rien de surprenant. Elle achève normalement l'action divine qui a commencé de se faire sentir sur les pensées et qui se termine au moment où, formulées, ces pensées sont consignées par écrit.

Les articles *Inspiration* dans le *Dict. de la Bible*, le *Dict. de théol. cath.*, et le *Dict. apologétique;* Chauvin, *L'inspiration des divines Écritures*, Paris, 1894; Billot, *De inspiratione Sacræ Scripturæ*, Rome, 2e édit., 1906; Chr. Pesch, *De inspiratione Sacræ Scripturæ*, Fribourg-en-Brisgau, 1906.

III. Le canon de la Bible. — Quels sont les livres inspirés par Dieu? Où sont-ils rassemblés? L'Église catholique répond en présentant une liste ou un recueil auquel on a donné le nom de *Canon* des Saintes Écritures.

1° *Notion du mot canon.* — Le mot canon dérive du grec, κανών, qui désigne d'abord une tige de roseau, d'où en général toute barre de bois longue et droite, puis une règle pour mesurer, enfin la chose mesurée elle-même. Au figuré, κανών a aussi deux significations : celle de règle, celle de chose réglée Ces deux sens actif et passif se retrouvent dans la notion biblique. Le canon des Écritures, c'est, au point de vue actif, la règle de la foi, la règle de la vérité divine; au point de vue passif, c'est la liste ou recueil déterminé, fixé, réglé. Le second sens est plus ancien : avant de devenir règle de foi, le canon a dû être déterminé par l'Église Dans le premier sens, les Écritures sont *canoniques* (sens actif); dans le second, elles sont *canonisées* (sens passif). C'est Origène (185-255) qui parle le premier d'Écritures canoniques. A partir du IVe siècle, les Pères font un usage courant de cette expression dans les deux acceptions de principe régulateur renfermé dans les Livres Saints et de collection scripturaire déterminée par la tradition de l'Église. Un livre canonique est un livre dont l'Église a déterminé la valeur de foi. Le canon des Écritures, c'est l'ensemble des Livres que l'Église a reconnus comme règle de foi, c'est le recueil officiel des ouvrages dont l'Église a déclaré l'inspiration divine.

Un certain nombre d'ouvrages, comme le IIIe et le IVe livres d'Esdras, le IIIe et le IVe livres des Macchabées, le Protévangile de Jacques, les Actes de Paul, se sont parfois présentés comme inspirés. A ces ouvrages, que l'autorité ecclésiastique a rejetés de son canon des Écritures, on donne le nom d'*apocryphes*, d'un mot grec ἀπόκρυφος qui signifie caché, mystérieux.

2° *Définition solennelle des conciles de Trente et du Vatican.* — Dans sa quatrième session (8 avril 1546), le concile de Trente a promulgué solennellement un décret sur les Écritures canoniques : « Pour que personne ne puisse douter quels sont les Livres Saints que le concile lui-même reçoit, il a pensé qu'il fallait joindre à ce décret le catalogue de ces livres. Or ce sont les suivants : *Ancien Testament* : les cinq livres de Moïse, c'est-à-dire la Genèse, l'Exode, le Lévitique, les Nombres, le Deutéronome; Josué, les Juges, Ruth; les quatre livres des Rois; les deux livres des Paralipomènes; le premier livre d'Esdras, le second qui est appelé Néhémie; Tobie, Judith, Esther, Job, le Psau-

tier davidique de cent cinquante psaumes, les Paraboles, l'Ecclésiaste, le Cantique des cantiques, la Sagesse, l'Ecclésiastique; Isaïe, Jérémie avec Baruch, Ézéchiel, Daniel; les douze petits Prophètes, à savoir Osée, Joël, Amos, Abdias, Jonas, Michée, Nahum, Habacuc, Sophonie, Aggée, Zacharie, Malachie; les deux livres des Macchabées, le premier et le second.— *Nouveau Testament :* les quatre Évangiles, selon Matthieu, Marc, Luc et Jean; les Actes des Apôtres écrits par l'évangéliste Luc; les quatorze épîtres de l'apôtre Paul : aux Romains, deux aux Corinthiens, aux Galates, aux Ephésiens, aux Philippiens, aux Colossiens, deux aux Thessaloniciens, deux à Timothée, à Tite, à Philémon, aux Hébreux; les deux Epîtres de l'apôtre Pierre; les trois Épîtres de l'apôtre Jean; une Épître de l'apôtre Jacques; une Épître de l'apôtre Jude et l'Apocalypse de l'Apôtre Jean. — Si quelqu'un ne reçoit pas *pour sacrés et canoniques ces mêmes livres en entier, avec toutes leurs parties,* comme on a coutume de les lire dans l'Église catholique et comme ils se trouvent dans l'ancienne édition vulgate latine.., qu'il soit anathème. »

Le concile du Vatican, en sa troisième session (24 avril 1870), a renouvelé la définition du concile de Trente et a porté le canon suivant, ch. II : « Si quelqu'un ne reçoit pas pour *sacrés et canoniques* les livres de la Sainte Écriture en entier, avec toutes leurs parties, comme le saint concile de Trente les a énumérés, ou si quelqu'un nie qu'ils soient divinement inspirés, qu'il soit anathème. »

Ces deux définitions solennelles, qui engagent la foi de tout fidèle, ne portent aucune trace de distinction entre les divers livres de la Bible. Tous sont sacrés et canoniques; tous sont inspirés; tous sont également règles de foi pour l'Église. On n'a donc pas le droit d'établir une différence doctrinale entre les livres protocanoniques et les livres deutérocanoniques.

3° *Protocanoniques et Deutérocanoniques.* — Ces deux termes, assez mal choisis d'ailleurs (le premier vient de deux mots grecs qui signifient premier canon; le second de deux mots grecs qui signifient second canon) remontent à Sixte de Sienne et sont postérieurs au concile de Trente.

Le terme de *protocanoniques* désigne les livres qui ont toujours été reconnus par l'Église comme inspirés. Le terme de *deutérocanoniques* désigne les livres ou les parties de livres (fragments) dont la canonicité a été d'abord contestée et qui n'ont été admis que plus tard dans le canon des Saintes Écritures.

L'*Ancien Testament* contient sept *livres deutérocanoniques :* Tobie, Judith, la Sagesse, l'Ecclésiastique, Baruch, les deux livres des Macchabées; quatre *fragments deutérocanoniques :* les sept derniers chapitres d'Esther, X, 4-XVI; la prière d'Azarias et le cantique des trois enfants dans la fournaise, Dan., III, 24-90; l'histoire de Suzanne, Dan., XIII; l'histoire de Bel et du Dragon, Dan., XIV.

Le *Nouveau Testament* contient également sept *livres deutérocanoniques :* l'Épître aux Hébreux, l'Épître de saint Jacques, la seconde Épître de saint Pierre, la deuxième et la troisième Épîtres de saint Jean, l'Épître de saint Jude et l'Apocalypse; quatre *fragments deutérocanoniques :* la finale de saint Marc, XVI, 9-20, la sueur de sang dans saint Luc, XXII, 43-44; l'épisode de la femme adultère dans saint Jean, VIII, 2-12; le verset des trois témoins, I Joa., V, 7.

4° *Le canon palestinien et le canon alexandrin de l'Ancien Testament.* — Les juifs de Jérusalem (palestiniens) n'avaient pas dans leur canon de l'Ancien Testament les livres et fragments deutérocanoniques. Ils divisaient généralement leur Bible en vingt-deux livres qu'ils répartissaient en trois groupes : la Loi, les Prophètes, les Hagiographes. Pendant assez longtemps, ils hésitèrent sur la canonicité de l'Ecclésiaset et du Cantique des cantiques, mais, vers 90 après Jésus-Christ, ils décidèrent de les admettre dans le canon hébraïque.

Les juifs d'Alexandrie admettaient les deutérocanoniques dans leur canon. La version grecque des Septante, antérieure à l'ère chrétienne (voir VERSIONS), contenait les livres et fragments deutérocanoniques sans les distinguer des livres protocanoniques.

C'est la Bible des alexandrins, plus étendue que la Bible des palestiniens, que l'Église chrétienne a adoptée. Jusqu'au IV^e^ siècle, il n'y eut que peu d'hésitations. Mais à partir du IV^e^ siècle, et surtout après la traduction faite par saint Jérôme sur les livres hébraïques (voir VERSIONS), quelques écrivains ecclésiastiques en vinrent à discuter sur la canonicité des livres deutérocanoniques. On peut suivre l'histoire de ces résistances jusqu'au concile de Trente, qui a admis comme Écriture sacrée tous les livres et fragments deutérocanoniques au même titre que les livres protocanoniques.

5° *Le canon du Nouveau Testament.* — Saint Pierre. I^re^ Épître, III, 15, 16, reconnaît aux Lettres de saint Paul la même autorité qu'aux autres Écritures. L'inspiration s'étendait aussi sans conteste aux Évangiles. Mais des doutes furent élevés au sujet de l'autorité de quelques Épîtres d'apôtres et de l'Apocalypse : ces hésitations n'étaient pas le fait de toute l'Église ou des autorités doctrinales, comme le pape ou les conciles; mais de certaines Églises ou de certains écrivains ecclésiastiques, en un temps que l'on peut à peu près circonscrire du III^e^ siècle à la fin du IV^e^ siècle *en Occident* : dès 382, le pape saint Damase, en un décret qui sera repris par le pape saint Gélase (492-496), détermine le canon du Nouveau Testament, tel que nous l'avons ; saint Innocent I^er^, en 405, l'envoie à saint Exupère de Toulouse; les conciles d'Hippone (393) et de Carthage (397, 419), tenus au temps de saint Augustin, admettent aussi le canon de l'Église transmarine (= Rome). — *En Orient,* la discussion dura jusqu'à la fin du V^e^ siècle, surtout au sujet de l'Apocalypse. — Il faut ajouter cependant que beaucoup d'écrivains utilisent les deutérocanoniques dans leurs ouvrages, même quand ils émettent quelques doutes sur la canonicité de tel ou tel livre saint. D'après eux, les deutérocanoniques gardent valeur de piété; on les lit dans les Églises, comme on lisait les passions des martyrs.

Les articles *Canon* dans le *Dict. de la Bible,* dans le *Dict. de théol. cath.,* et dans le *Dict. apolog.;* A. Loisy, *Histoire du canon de l'Ancien Testament,* Paris, 1890; *Histoire du canon du Nouveau Testament,* Paris, 1891; Th. Mainage, *Les origines du canon chrétien de l'Ancien Testament,* dans *Revue des sciences philos. et théol.,* 1909, p. 262-293; Jacquier, *Le Nouveau Testament dans l'Église chrétienne,* t. I, Paris, 1911.

II. L'Église et la critique biblique. — Nous savons que les Livres Saints contenus dans le canon de la Bible sont inspirés. Reste à en connaître et à en fixer le sens. C'est le rôle de la critique biblique sous l'autorité de l'Église.

I. NÉCESSITÉ DE LA CRITIQUE BIBLIQUE. — La critique est une méthode pour se garder de l'erreur et arriver au vrai et par suite au réel. La critique historique est l'ensemble des moyens et des règles employés pour lire et interpréter correctement les documents que les faits passés nous ont laissés et pour connaître exactement les événements auxquels ces documents se réfèrent. La critique historique offre, comme toute critique, des difficultés : elles ne sont pas insurmontables, pourvu que la méthode dont on se sert soit rigoureusement scientifique. L'emploi de la critique historique est absolument nécessaire si l'on veut reconstituer le

passé qui ne se laisse plus toucher directement par des moyens directs d'observation.

Peut-on appliquer à la Bible les lois de la critique historique? « Les textes bibliques, écrit le P. Durand, S. J., encore qu'ils soient inspirés de Dieu et, à ce titre, divins, n'en restent pas moins des documents historiques, écrits en des lieux et en des temps déterminés, rédigés en une langue humaine, s'adressant immédiatement à des hommes, qui, en beaucoup de choses, différaient de nous, composés d'après un plan et avec un but définis, etc. En outre, ces textes ne datent pas d'hier; avant que de nous arriver, ils ont franchi bien des siècles; comme leur composition, leur conservation a pareillement son histoire. » *Critique biblique*, dans le *Dictionnaire apologétique*, Paris, 1913, col. 781.

Il est donc permis de parler de critique biblique et de désigner par là l'examen méthodique des textes sacrés pour en découvrir le sens exact et la valeur de réalité.

Le pape Léon XIII a montré la nécessité de cette critique dans son encyclique *Providentissimus* : « Parce que l'autorité divine et infaillible de l'Église repose elle-même sur l'Écriture Sainte, il faut avant tout établir la valeur historique de celle-ci. Par ces livres, témoins très sûrs de l'antiquité, on pourra ainsi mettre hors de doute la divinité du Christ, sa mission, l'institution de la hiérarchie dans l'Église, et la primauté conférée à Pierre et à ses successeurs. Il sera très utile, pour y réussir, qu'un nombre assez grand d'ouvriers appartenant à la hiérarchie sacrée abordent ensemble cette tâche avec une préparation spéciale; on les verra alors repousser sur ce point particulier les attaques de l'ennemi... Quels sont les moyens de défense? Nous allons maintenant les indiquer. Le premier consiste dans l'étude des anciennes langues orientales et aussi dans ce qu'on appelle la *critique*. » Dans sa lettre apostolique *Vigilantiæ* (30 octobre 1902), Léon XIII insistait de nouveau sur la critique biblique : « Que les nôtres (les savants catholiques) cultivent la *science de la critique*, qui est très utile pour comprendre parfaitement le sens des Saints Livres : Nous l'approuvons de toutes nos forces. »

II. Divisions de la critique. — Le premier travail qui s'impose à la critique des Livres Saints est de rechercher leur texte, et, au cours des siècles, des altérations s'étant produites, de restituer autant que faire se peut le document original : c'est l'objet de la critique *textuelle*.

Ces livres divers, par qui ont-ils été écrits, en quel lieu, à quelle époque? L'auteur s'est-il servi de sources? A toutes ces questions, la critique *de provenance* (critique *littéraire externe*) essaie de répondre. Nous parlerons d'ordinaire de critique littéraire tout court, sans préciser que cette critique n'envisage le document que de l'extérieur, tandis que la critique littéraire interne s'efforce de pénétrer le document lui-même.

Cette critique *littéraire interne* porte le nom de critique *d'interprétation*. Son rôle est de retrouver le sens ou les sens des Livres Saints. On lui donne aussi le nom d'*herméneutique* (d'un mot grec qui veut dire interpréter).

La critique biblique, comme toute critique historique, doit s'achever par la critique *de sincérité et d'exactitude*. L'auteur n'a-t-il pas voulu me tromper? Ne s'est-il pas trompé? C'est ici que se pose la question de l'inspiration. A ce stade de la critique biblique, nous rencontrons de nouveau avec toutes ses exigences la coïncidence de la parole de Dieu et de la parole humaine. L'erreur peut-elle se glisser dans les affirmations des auteurs sacrés? *A priori*, cela est impossible, puisque ces affirmations ont la garantie même de Dieu. Mais des difficultés existent, qui soulèvent le problème de l'inerrance biblique. Ce problème, il faudra l'examiner en regard de ces difficultés d'ordres divers.

III. L'autorité de l'Église en critique biblique. — L'Église ne peut pas se désintéresser de la critique biblique. Léon XIII, dans son encyclique *Providentissimus*, écrivait : « Dieu a voulu surtout nous faire comprendre qu'il a remis les Écritures aux mains de l'Église et que nous recevrions d'elle, pour la lecture et l'interprétation de la parole divine, une direction et un enseignement infaillibles. »

De cette revendication de l'Église, le P. Lagrange indiquait la raison en des formules d'une grande netteté doctrinale : « Le premier devoir de la critique biblique est d'être soumise à l'autorité de l'Église catholique. Et cela résulte nécessairement du principe même de la Révélation... La Révélation une fois complète, arrivée à cette forme absolue dont nous avons parlé, sera déposée dans l'humanité sous la forme sociale de l'Église. Pour que ce précieux dépôt nous soit utile, il faut qu'il soit bien conservé. C'est l'assistance de l'Esprit Saint à l'Église, et cette assistance se portera sur la Révélation, qu'elle soit transmise de vive voix ou contenue dans les livres. » *La méthode historique*, Paris, 1903, p. 12, 13.

A l'appui de ces principes, mis en belle lumière, le P. Lagrange donnait ces exemples : « En matière de critique textuelle, on ne peut, sans atteindre la foi, préférer le texte du manuscrit syriaque du Sinaï, si du moins on l'entend dans ce sens que Jésus est vrai fils de Joseph. En matière de critique littéraire, il y aurait de graves inconvénients à prétendre que le quatrième Évangile s'est inspiré uniquement de Philon, en raccordant son Logos à Jésus de Nazareth par un pur artifice littéraire. Et quel chrétien pourrait soutenir au nom de l'histoire que Jésus n'est pas mort sur la Croix? » *Ibid.*, p. 17.

Sur cette question de l'autorité de l'Église, dont il proclamait impérieusement les droits, le P. Lagrange est revenu dans la première des conférences qu'il a consacrées à l'étude du *Sens du christianisme d'après l'exégèse allemande* devant le public de l'Institut catholique de Paris, à la fin de 1917 et au commencement de 1918. On y montre que « l'Église est placée dans de bonnes conditions pour exposer correctement le sens du christianisme primitif. » Ce sont là peut-être les pages les plus fortes et les plus précises qui aient été écrites en faveur de la doctrine de l'Église sur l'interprétation des Écritures. Il faudrait en citer les principales, si la place ne nous était mesurée. Voici, du moins, comment le P. Lagrange rappelle au début de sa deuxième conférence les grandes lignes de sa démonstration : « Nous disions... que l'exégèse de l'Église catholique a l'intelligence sympathique du surnaturel, qu'elle est traditionnelle, non seulement parce que ses interprétations sont toujours les mêmes, mais parce qu'elles s'appuient sur une tradition vivante. Elle est aussi, disions-nous, synthétique, ne rejetant aucun des livres attribués par l'antiquité aux apôtres ou aux disciples, et les expliquant comme reflétant une même doctrine de foi. C'est une exégèse de bon sens et de clarté, qui ne fonde pas sur des expressions obscures ou d'allure paradoxale des dogmes contraires à l'enseignement des auteurs. Enfin elle représente une sagesse collective et accumulée au cours des siècles. » *Le sens du christianisme d'après l'exégèse allemande*, Paris, 1918, p. 31.

Ces mots et les considérations qu'ils résument sont un lumineux commentaire de ce passage de l'encyclique *Providentissimus* : « Si l'on veut une exposition sûre des Écritures, il faut la demander à ceux en qui se perpétue la succession apostolique; telle était déjà la doctrine de saint Irénée, telle est celle de tous les autres Pères. Le concile du Vatican l'a sanctionnée, quand,

renouvelant le décret du concile de Trente sur l'interprétation de la parole divine écrite, il déclara que « sa volonté était que, *dans les choses de la foi et des mœurs, se rapportant à l'édification de la doctrine chrétienne*, on tînt pour le vrai sens de la Sainte Écriture celui qu'a tenu et que tient notre sainte mère l'Église, à qui il appartient de juger du vrai sens et de l'interprétation des Écritures; et que par conséquent il n'est permis à personne d'interpréter l'Écriture Sainte contrairement à ce sens ou au sentiment unanime des Pères. »

L'exégète catholique qui prend comme guides soit les définitions données par l'Église du sens des textes de l'Écriture, soit les interprétations unanimes des Pères, peut donc se croire en excellente voie : il possède et exerce ce sens du christianisme indispensable à une saine explication des Livres Saints. D'une part, au sujet des textes de l'Écriture définis par l'Église soit directement, soit indirectement, il aura à cœur d'établir, par des procédés rigoureusement scientifiques, leur sens exact. D'autre part, il lui faudra rechercher ce consentement unanime des Pères dans les choses de la foi et des mœurs et, par une méthode strictement critique, montrer le bien-fondé des interprétations patristiques.

Certes tout le travail d'exégèse n'est point fait, quand ces deux tâches sont remplies : une immense besogne reste à accomplir, car les définitions scripturaires de l'Église et les explications unanimes des Pères n'épuisent pas tout le contenu de la Bible. Et c'est sur ce contenu tout entier, avec les divers problèmes qu'il soulève, que l'exégète catholique doit faire porter ses efforts. Ici, l'exégète se laissera diriger par les lois rationnelles de la critique, même s'il rencontre telle ou telle opinion particulière, émise au cours des siècles. Léon XIII en fait expressément la remarque : « Si l'on doit défendre énergiquement l'Écriture Sainte, il ne s'ensuit pas qu'il faille soutenir toutes les opinions professées par chacun des Pères et des exégètes postérieurs. Ces hommes ont subi l'influence des opinions qui avaient cours de leur temps : en expliquant les passages des Saintes Écritures qui font allusion aux choses naturelles, ils ont pu mêler à la vérité des jugements qu'on n'accepterait pas aujourd'hui. Aussi faut-il soigneusement mettre à part dans leurs interprétations les points qu'ils donnent réellement comme touchant à la foi ou comme étroitement unis à elle, ainsi que les vérités qu'ils présentent d'un consentement unanime; car, « surtout en ce qui n'appartient pas au domaine de la foi, les saints ont eu le droit, comme nous l'avons, d'émettre différents avis. » C'est la pensée de saint Thomas. II Sent., dist. II, q. I, a. 3. » Encycl. *Providentissimus*.

Nous verrons plus loin les règles spéciales posées par le magistère ecclésiastique au sujet de certaines théories bibliques.

IV. Les préjugés rationalistes. — Ce que nous venons de dire prouve suffisamment que nous ne saurions accepter le parti pris des rationalistes de nier tout surnaturel : au point de vue de la Bible, le rationaliste n'admet point que les Livres Saints aient été composés sous l'inspiration du Saint-Esprit, ni qu'ils puissent contenir quelque miracle : « Ces deux négations-là, avoue Renan, ne sont pas, chez nous, le résultat de l'exégèse; elles sont antérieures à l'exégèse. » *Vie de Jésus*, 13e édition, préf., p. v.

Il est vrai que Renan est ici d'accord avec les principes de méthode historique mis en avant par certains professionnels de la critique. MM. Langlois et Seignobos écrivent, par exemple, dans leur *Introduction aux études historiques*, 5e édition, p. 176, 178 : « Que doit-on faire d'un fait invraisemblable ou miraculeux? Faut-il l'admettre après examen des documents ou le rejeter comme impossible par la question préalable? » C'est vers cette dernière opinion que penchent les deux théoriciens : « Pour l'historien, la solution du conflit est évidente. Les observations contenues dans les documents historiques ne valent jamais celles des savants contemporains... La méthode historique indirecte ne vaut jamais les méthodes directes des sciences d'observation. Si ses résultats sont en désaccord avec les leurs, c'est elle qui doit céder. »

Mais précisément la question est de savoir si le miracle est définitivement rejeté par les savants contemporains. Les mêmes auteurs que nous venons de citer écrivent en note : « La notion même de miracle est métaphysique; elle suppose une conception du monde qui dépasse les limites de l'observation. » *Ibid.*, p. 178.

Nous ne pouvons accepter la philosophie erronée qui est à la base même de ces conceptions sur le surnaturel et le miracle. Dès lors, l'on n'a pas le droit de nier en vertu de ces idées préconçues, que nous rejetons comme fausses, les manifestations surnaturelles que les documents bibliques nous rapportent.

V. Les abus de la critique. — Il nous faut signaler aussi deux abus de la critique proprement dite.

Le premier vient d'une confiance trop grande accordée aux critères internes. On appelle critères *internes* les raisons que l'on tire du document lui-même (langue, rédaction, idées) pour déterminer son auteur, son âge, le lieu de sa composition, ses sources, sa signification réelle, par opposition aux critères *externes*, qui désignent les témoignages extérieurs que l'on peut rassembler sur un texte ou sur un événement. Chaque groupe de ces critères possède sa valeur propre. C'est un véritable excès que de ne vouloir considérer que les indices fournis par le document lui-même (critères internes) en passant sous silence les témoignages historiques (critères externes) qu'un contrôle sérieux devrait faire retenir. L'encyclique *Providentissimus* signale cet abus en des termes d'une juste sévérité : « C'est au détriment de la vérité et de la religion que l'on a inventé une méthode qu'on décore du nom de *haute critique*. D'après cette méthode, pour juger de l'origine, de l'intégrité et de l'autorité de n'importe quel livre, on doit avoir recours *uniquement aux preuves internes*, comme on les appelle. Au contraire, il est clair que dans les questions historiques, telles que l'origine et la conservation des livres, les preuves fournies par l'histoire ont plus de force que toutes les autres : aussi doit-on les rechercher et les examiner avec le plus grand soin. Les preuves internes, *le plus souvent*, n'ont pas assez de poids pour qu'on puisse les invoquer, si ce n'est comme une confirmation de la thèse. En agissant autrement, on rencontrerait de graves inconvénients. Ce serait encourager les ennemis de la religion à attaquer et à détruire l'authenticité de nos Saints Livres. Car ce genre tant prôné de haute critique aboutit à ceci : que chacun, dans ses interprétations, en viendrait à suivre son propre goût et ses opinions faites d'avance. De cette manière, la lumière désirée ne se fera pas sur les Écritures, la vraie science ne gagnera rien; mais l'erreur se traduira par cet effet qui la caractérise : la diversité des opinions et les contradictions incessantes dont les chefs de cette méthode nouvelle nous offrent déjà le spectacle. »

Un autre abus non moins grave vient d'une méfiance injustifiée à l'endroit des documents dont on ne peut contrôler l'autorité par d'autres témoignages. Par exemple, devait-on mettre en doute l'existence d'un Lysanias tétrarque de l'Abilène, Luc., III, 1, sous prétexte qu'aucune attestation extérieure ne venait la certifier? C'eût été de la mauvaise critique : car, depuis la découverte d'une inscription relative à ce Lysanias, inscription trouvée en 1912, l'existence de ce Lysanias

a été confirmée d'une manière certaine. Le texte de saint Luc méritait donc d'être accepté sans hésitation. Un historien, qui n'est pourtant pas favorable en général aux Livres Saints, Bouché-Leclercq, écrivait avec raison : « Sous peine de tomber dans l'*agnosticisme* — qui est pour elle le suicide — ou dans la *fantaisie* individuelle, la critique historique doit accorder une certaine foi aux témoignages qu'elle ne peut pas contrôler, lorsqu'ils ne sont pas nettement contredits par d'autres de valeur égale. » Cité par Langlois et Seignobos, *op. cit.*, p. 133, note.

A ces deux abus, qui marquent un excès de critique, on a justement donné le nom d'*hypercriticisme*, ou d'*hypercritique*.

VI. Critique textuelle de la Bible. — Les Livres Saints ne se sont pas conservés, surtout ceux de l'Ancien Testament, dans leur teneur génuine. Chercher à retrouver le texte original des Écritures, telle est la première tâche du critique.

Pour le détail, voir Textes et Versions.

VII. Critique littéraire de la Bible. — Par qui ont été composés les Livres Saints? De quels genres littéraires les auteurs se sont-ils servis? Quelles sources ont-ils employées? Tels sont les trois principaux problèmes que soulève la critique littéraire de la Bible.

1° *L'authenticité.* — La plupart des livres de l'Ancien et du Nouveau Testament se présentent sous le nom d'un auteur. Cette attribution est-elle authentique? Les Livres Saints sont, sur ce point, l'objet du même travail que les ouvrages profanes. Car ces livres ont été livrés par leurs auteurs au peuple juif ou chrétien; une tradition s'est formée sur la paternité littéraire de tel ou tel écrivain. En outre, un certain nombre de raisons tirées de l'ouvrage même (langue, style, rédaction) peut nous renseigner sur l'époque et le lieu de sa composition.

On voit donc que, généralement parlant, l'authenticité et l'inspiration sont deux questions distinctes. L'une se résout par une méthode scientifique : c'est la question d'authenticité; l'autre ne peut se conclure que par une intervention officielle de l'Église : c'est la question d'inspiration. La première aboutit à nous dire quel est l'auteur humain des livres de la Bible; la seconde demande à notre foi d'admettre que le Saint-Esprit est l'auteur principal de ces livres, à cause du charisme surnaturel qui a été donné à ces auteurs humains.

Il peut donc se faire que la critique biblique arrive à prouver l'inauthenticité d'un Livre Saint, à savoir que tel ouvrage qui se réclamait de tel grand personnage n'a pas ce personnage pour auteur; le caractère surnaturel de cet ouvrage n'en sera pas atteint: l'ouvrage demeure inspiré au même titre que s'il était authentique; c'est toujours le Saint-Esprit qui en est l'auteur principal. Si, par exemple, le Cantique des cantiques et l'Ecclésiaste n'ont pas Salomon pour auteur, comme beaucoup d'exégètes le pensent, il n'en est pas moins vrai que ces deux livres ont été inspirés par Dieu et ont une valeur surnaturelle.

Cependant l'Église ne saurait rester indifférente aux questions d'authenticité. Elle les suit très attentivement. La raison en est qu'il peut être important pour l'histoire du peuple juif ou du christianisme que tel ouvrage soit authentique ou non. Si, en effet, le Pentateuque n'est pas de Moïse, mais, comme certains critiques le prétendent, d'une époque notablement postérieure, l'argumentation qui prend le Pentateuque comme point de départ en sera sensiblement changée; si tel livre prophétique ou telle portion de livre prophétique (mettons, par exemple, les chapitres XL-LV et LVI-LXVI, d'Isaïe) ne sont pas du prophète sous le nom duquel ils se donnent, la preuve de la prophétie comportera certaines modifications plus ou moins graves; si le quatrième Évangile n'est pas de l'apôtre saint Jean, qui ne voit les répercussions qu'une semblable opinion pourrait avoir sur l'histoire de la vie et de l'enseignement de Jésus?

Voilà pourquoi l'Église intervient dans les questions d'authenticité. Par l'organe de la Commission biblique (voir Commission biblique), elle a maintenu, en face de certaines exigences critiques, que Moïse était l'auteur du Pentateuque (1906); l'apôtre saint Jean, l'auteur du quatrième Évangile (1907); Isaïe, l'auteur de tout le livre qui porte son nom (1908); David, l'auteur d'un certain nombre de psaumes (1910); saint Matthieu, saint Marc et saint Luc, les auteurs de leurs évangiles respectifs (1911-1912); saint Luc, l'auteur du livre des Actes des Apôtres (1913); saint Paul, l'auteur de l'Épître aux Hébreux (1914). L'impression d'ensemble qui se dégage de chacune de ces décisions est que l'opinion traditionnelle sur l'authenticité de ces Livres Saints conserve sa valeur en regard des affirmations outrancières de quelques savants. En ces problèmes d'authenticité, l'Église apporte donc son sens de critique. Il serait irraisonnable, même en demeurant sur le terrain strictement scientifique, de ne pas tenir compte de ces affirmations ou de ces suggestions traditionnelles de l'Église et de ne pas les prendre comme normes directives du travail proprement critique. Que si l'on envisage ces décisions en fidèle croyant, une seule attitude reste possible : l'adhésion entière de l'esprit et du cœur.

Ces principes et ces distinctions que nous venons d'établir valent également en ce qui concerne l'*intégrité* des Livres Saints. C'est à la critique textuelle de nous dire si telle altération (addition de mots, substitution de formules, changement de sens) s'est produite dans le texte hébreu, grec ou latin. Mais la critique littéraire doit également s'occuper de ce problème : peut-il se rencontrer quelque section qui n'ait pas fait partie primitivement du livre où elle est insérée? Un des *dubia* proposés et résolus par la Commission biblique dans son décret du 26 juin 1912 sur les Évangiles de saint Marc et de saint Luc va nous permettre de préciser la différence des points de vue où se place l'Église pour juger de l'intégrité des Livres Saints. « Est-il permis de douter de l'inspiration et de la canonicité des récits de saint Luc sur l'enfance du Christ, Luc., I-II, ou sur l'apparition de l'ange qui vient réconforter Jésus et sur la sueur de sang, Luc., XXII, 43-44; ou bien peut-on au moins démontrer par des raisons solides — ce qui a plu à des hérétiques anciens et ce qui sourit aussi à certains critiques modernes — que ces récits n'appartiennent pas à l'Évangile authentique de saint Luc? » Le décret répond *négativement* à chacune des deux parties de la question. Or on remarquera que, quand il s'agit de l'inspiration et de la canonicité de ces récits, il n'est pas permis d'émettre quelque doute; mais quand il s'agit d'authenticité ou d'intégrité, la Commission affirme que les raisons invoquées ne sont pas solides. De soi, il pourrait donc se faire que telle ou telle section d'un livre sacré ne fasse pas partie de l'intégrité de ce livre. Mais, en aucun cas, cette section ne devra être considérée comme dépourvue d'inspiration. Les deux problèmes sont nettement distincts : l'un est du domaine critique, l'autre du domaine religieux et surnaturel. Cependant l'Église revendique justement son autorité sur ces deux problèmes, à des titres divers. Elle-même en marque la différence, en leur apportant sa solution.

2° *Les genres littéraires.* — Avant d'entreprendre l'interprétation d'un texte (critique d'interprétation ou herméneutique), il est d'une souveraine importance d'établir quel genre littéraire l'auteur a voulu employer. On n'interprète pas et on ne commente pas

un livre poétique, comme on fait l'exégèse d'un livre historique.

Des genres littéraires très distincts se rencontrent dans la Bible : histoire, poésie, épîtres, prophéties, apocalypses. A l'intérieur même de ces genres littéraires, on remarque des réalisations assez divergentes pour ne pas les confondre toutes sous une seule dénomination générale. Par exemple, le second livre des Macchabées insiste davantage sur le merveilleux; les Actes des Apôtres contiennent toute une partie qui a la saveur d'un journal de voyage; le Cantique des cantiques, livre poétique, n'a nullement l'allure de la poésie gnomique des Proverbes, ni celle de la poésie parabolique et allégorique de certains morceaux d'Isaïe, de Jérémie ou d'Ézéchiel; les lettres de saint Paul présentent une variété qui n'a échappé à personne, depuis l'épître doctrinale jusqu'au simple billet; les prophéties d'un Isaïe diffèrent incontestablement de celles d'un Jérémie et surtout d'un Ézéchiel; si le livre de Daniel est à placer parmi les apocalypses, — question qui demeure débattue parmi les exégètes, — on ne peut le confondre avec l'Apocalypse de saint Jean.

Seule une étude détaillée peut nous renseigner sur les intentions de l'auteur. Encore faut-il parfois avouer son impuissance à délimiter strictement le genre littéraire ou l'espèce de genre littéraire employés par les auteurs.

Cependant une question a été fort agitée au sujet des genres littéraires, notamment au sujet du genre historique?

On reconnaît généralement que l'on ne peut demander aux auteurs sacrés, pas plus qu'à tous les auteurs anciens, la rigueur des procédés que l'on exige des écrivains contemporains. (Nous réservons évidemment le problème de l'inerrance.)

On admet également que les auteurs sacrés composent ou recomposent l'histoire avec des buts déterminés : par exemple, l'auteur des livres des Paralipomènes s'attache à montrer la piété des rois de Juda envers le Temple, saint Matthieu recherche dans la vie du Christ l'accomplissement des prophéties, etc.

Mais un récit peut-il revêtir les apparences de l'histoire et n'être en réalité qu'une fiction? Le 23 juin 1905, la Commission biblique formulait ce doute : « Peut-on admettre comme un principe de saine exégèse l'opinion d'après laquelle les livres de la Sainte Écriture, que l'on tient pour historiques, ne racontent pas toujours, soit dans leur totalité, soit dans certaines de leurs parties, de l'histoire proprement dite et objectivement vraie, mais ne présentent que l'apparence de l'histoire, offrant une autre signification que la signification proprement littérale ou historique des termes? » — La réponse était négative, « *excepté cependant le cas*, qui n'est point à admettre facilement ni légèrement, où, le sentiment de l'Église n'étant point opposé et son jugement étant réservé, on prouve par de solides arguments que l'hagiographe n'a pas voulu livrer une histoire véritable et proprement dite, mais proposer, sous l'apparence et la forme de l'histoire, une parabole, une allégorie ou quelque sens différent de la signification proprement littérale ou historique des termes. »

Il est donc possible qu'un récit revête les apparences de l'histoire et ne soit en réalité qu'une fiction. Mais ces cas sont extrêmement rares. La Commission biblique ne les détermine pas. C'est donc à la critique de chercher à préciser ces cas : tâche difficile, si l'on se rappelle que les critères envisagés ici sont surtout d'ordre interne et d'une interprétation plus subjective que les critères d'ordre externe. Cependant des exégètes, même catholiques, croient pouvoir conclure au caractère non strictement historique des livres de Tobie et de Judith; certains vont jusqu'à dénier le caractère historique aux livres de Ruth, d'Esther et de Jonas. Ces livres contiendraient une sorte de roman historique, c'est-à-dire l'utilisation de données historiques dans un but religieux (*midrasch*).

On a essayé d'appliquer aux premiers chapitres de la Genèse, surtout aux trois premiers, l'interprétation allégorique ou parabolique; on a même parfois prononcé à propos de ces récits les mots de *mythes* et de *légendes*. Le 30 juin 1909, la Commission biblique, tout en reconnaissant (4e réponse) que certains détails des récits primitifs de la Genèse peuvent n'avoir pas de signification littérale historique, a maintenu le caractère historique de ces trois premiers chapitres de la Genèse et a spécifié quels détails surtout devaient être pris dans le sens strictement littéral et historique.

Quoi qu'il en soit de ces recherches particulières, il faut insister sur ce fait que, même si l'on arrive à conclure au caractère non historique de certains livres, de certains récits ou de certains détails, on n'a aucunement le droit de mettre en doute l'inspiration de ces textes : leur valeur religieuse reste entière, le but des auteurs ayant employé un genre littéraire didactique apparaissant avec autant de netteté, sinon plus, que dans le cas des compositions historiques proprement dites.

3° *Les sources*. — Pour composer son ouvrage, un auteur sacré a-t-il pu employer des documents préexistants, des sources écrites? La réponse n'est pas douteuse. On discerne souvent l'emploi de documents dans la rédaction des Livres Saints. Car parfois les écrivains sacrés nous indiquent eux-mêmes leurs sources, comme l'auteur du second livre des Macchabées; d'autres fois, on les reconnaît assez facilement, comme dans le livre des Actes; en d'autres circonstances, on peut réussir à en conclure l'existence. Ici encore, c'est à la critique de découvrir la trace de ces documents antérieurs.

Il n'y a là rien de surprenant; l'inspiration ne supplée pas à l'activité de l'écrivain, mais elle pénètre l'activité de l'auteur sacré, qui se déploie selon ses ressources naturelles, de sorte que le résultat de cette activité puisse être donné en toute vérité comme l'expression de la parole divine.

Au reste, une réponse de la Commission biblique nous autorise à reconnaître l'existence de documents utilisés par Moïse dans la composition du Pentateuque. « Peut-on, sans préjudice de l'authenticité mosaïque du Pentateuque, concéder que Moïse, pour la rédaction de son ouvrage, a employé des sources, c'est-à-dire des documents écrits ou des traditions orales, où il a puisé, suivant le but particulier qu'il se proposait et sous le souffle de l'inspiration divine, plusieurs choses qu'il a insérées dans son œuvre même, soit textuellement, soit seulement quant au sens, en résumant ou en amplifiant? » La Commission biblique a répondu affirmativement (27 juin 1906).

Il semble que l'on puisse aussi admettre des *doublets* dans certains livres de la Bible, par exemple dans le Pentateuque. On appelle doublets la répétition du récit de certains faits sous une forme différente. Chaque cas est évidemment à examiner de près. Car un fait a pu se produire deux fois; mais, comme le remarque le P. Hildebrand Hoepfl, art. *Pentateuque et Hexateuque*, dans le *Dictionnaire apologétique*, col. 1913, « les anciens écrivains orientaux n'évitaient pas les répétitions: il s'en trouve aussi dans la narration babylonienne du déluge. Il faut accorder que l'auteur du Pentateuque a utilisé pour la rédaction de la Genèse divers documents; ainsi les deux récits de la création sont sûrement puisés à deux sources diverses. »

VIII. Critique d'interprétation de la Bible (Herméneutique). — Quand le texte d'un livre est reconstitué et son genre littéraire déterminé, il faut

procéder à son interprétation, c'est-à-dire fixer le sens véritable de l'ouvrage. Les Livres Saints n'échappent point à ce travail critique; car si la Bible est à la fois humaine et divine, cela signifie que le Saint-Esprit est l'auteur principal des pensées exprimées par les écrivains qui sont comme des instruments au service de Dieu. Dès lors, déterminer le sens des expressions de tel ou tel auteur sacré sera en même temps déterminer le sens des paroles de Dieu. Mais, étant donné ce caractère humano-divin de la Bible, il sera impossible de déterminer adéquatement la signification des textes bibliques, sans recourir en même temps aux explications ou aux précisions apportées par le Saint-Esprit lui-même ou par son organe officiel : l'Église. L'exégète ne peut donc pas se contenter, pour découvrir le sens des Écritures, de se servir des règles communes à l'interprétation de toute œuvre profane; il lui faut encore tenir compte de règles spéciales, particulières à ce livre divin qu'est la Bible.

1° *Le sens littéral.* — On appelle sens littéral le sens qui résulte de la lettre même du texte, le sens qui ressort des termes mêmes employés par l'écrivain, le sens exprimé par les mots. Au sens littéral on donne encore parfois le nom de sens historique, quoique ce sens se trouve aussi dans des ouvrages qui n'ont point le caractère historique.

Le sens littéral peut être propre ou métaphorique. Le sens *propre* est celui qui est énoncé directement par les mots ; par exemple quand Jésus dit au paralytique : « Marche », il faut entendre ce commandement de la marche physique. — Le sens *métaphorique* ou *figuré* est celui dans lequel les mots n'ont pas leur valeur ordinaire, mais représentent une image; par exemple quand saint Jean-Baptiste dit de Jésus : « Voici l'agneau de Dieu, » cette dénomination est métaphorique et désigne sous cette image une autre réalité : la mansuétude de Jésus qui sera immolé comme un agneau. Lorsqu'il s'agit d'exprimer les manières d'être ou les sentiments de Dieu, le sens métaphorique des expressions est fréquent; souvent les formules sont anthropomorphiques, c'est-à-dire désignent, sous des images humaines, les réalités divines. Au sens métaphorique appartiennent encore la parabole et l'allégorie.

2° *La pluralité du sens littéral.* — Un seul texte peut-il avoir plusieurs sens littéraux? Quelques auteurs l'ont prétendu. On a également soutenu que saint Augustin et saint Thomas d'Aquin étaient partisans de la pluralité des sens littéraux. Dans un article qui suit toutes les nuances de la pensée augustinienne, le P. Talon, S. J., se demande : *Saint Augustin a-t-il réellement enseigné la pluralité des sens littéraux dans l'Écriture?* Il répond, au terme de son analyse, qui comporte plus d'une distinction : « On doit dire, croyons-nous, qu'Augustin n'a jamais conçu autrement que toute la tradition patristique le sens littéral des Écritures... Serait-ce dès lors manquer de respect à tous ces grands esprits qui ont, pendant de longs siècles, pensé autrement du grand docteur d'Hippone, si, nous appuyant sur tant d'autres textes où saint Augustin professe tenir un sens unique, si, alléguant toute son exégèse et la persuasion universelle de son temps, si, constatant enfin que cette façon d'entendre les textes difficiles met de l'harmonie et de l'unité dans les ouvrages où ils se trouvent, nous tenions que ce génie n'a point dit ce qu'on lui a fait dire?» *Recherches de science religieuse*, janvier 1921, p. 1-28.

Il faut en dire autant de saint Thomas d'Aquin. Lui non plus, quoi qu'on en ait pensé, n'a pas admis la pluralité des sens littéraux. Nous ne pouvons en faire ici la démonstration par l'examen détaillé de ses textes. Qu'il nous suffise de citer cette seule affirmation catégorique : « Il ne peut y avoir aucune confusion dans la Sainte Écriture, car tous les sens (qu'on en tire) reposent sur *un seul sens, le sens littéral*, et ce n'est que du seul sens littéral que l'on peut faire argument. » I^{a}, q. I, a. 10, ad 1^{um}.

Saint Thomas signale lui-même l'inconvénient qui résulterait de l'existence de plusieurs sens littéraux dans un même texte : il s'ensuivrait la confusion et l'équivoque.

Il n'y a donc, pour nous, qu'un seul sens littéral pour chacun des passages de l'Écriture, et, comme les Livres Saints ont été écrits pour signifier quelque chose, nous ajouterons que chaque passage contient un sens littéral propre ou figuré.

3° *L'interprétation du sens littéral.* — Pour retrouver le sens littéral, l'exégète doit appliquer les règles communes à toute interprétation d'ouvrage humain et les règles spéciales à l'interprétation d'un livre inspiré.

Les règles communes de l'interprétation des Livres Saints ont été formulées par Léon XIII, dans son encyclique *Providentissimus :* « Quand on a mis tous ses soins, là où il est nécessaire, à éclaircir le texte, il faut alors rechercher et expliquer la pensée qui s'y cache. Un premier conseil à suivre, c'est d'observer avec un soin d'autant plus vigilant les règles d'interprétation communément approuvées, que l'attaque des adversaires est plus pressante et plus exigeante. C'est pourquoi il faut peser avec soin ce que signifient les mots eux-mêmes, considérer la suite des idées, comparer les endroits parallèles et autres choses semblables : l'érudition apportera le secours de sa lumière dans cette tâche. » — Le texte sacré doit donc d'abord être interprété d'après les lois ordinaires du langage. En vue de cette explication *philologique*, l'étude des anciennes langues orientales est nécessaire. Aussi Léon XIII la recommande-t-il : « Pour les professeurs d'Écriture Sainte, c'est une nécessité, et pour les théologiens une convenance, de posséder les langues dans lesquelles les hagiographes ont primitivement écrit les livres canoniques. Il serait aussi à désirer qu'elles fussent cultivées par les élèves ecclésiastiques, en particulier par ceux qui dans les académies aspirent aux grades théologiques. » — L'exégète doit encore considérer la suite des idées, c'est-à-dire interpréter *logiquement* un passage d'après son contexte. Le sens de toute proposition est en dépendance de celles qui la précèdent et la suivent. Le sens d'un groupe de propositions est déterminé par le genre littéraire employé par l'auteur et le but qu'il poursuit. Genre littéraire et but ne sont pas des abstractions, mais des réalisations concrètes qui dépendent de la personnalité de l'auteur, du milieu où il a vécu, des auditeurs qu'il a eus en vue. Un certain nombre de connaissances *historiques* et *géographiques* sont donc indispensables à l'exégète pour mener à bon terme son interprétation. — Les auteurs sacrés sont en relation souvent les uns avec les autres. Les pensées qu'ils ont exprimées sont parfois répétées dans des endroits parallèles. La science *comparative* de toute la Bible est donc de la plus grande utilité à l'exégète, s'il veut pénétrer la signification d'une foule de passages scripturaires.

Les règles spéciales de l'interprétation de la Sainte Écriture sont imposées par le caractère surnaturel de la Bible. Nous les avons déjà exposées quand nous avons traité plus haut de l'*autorité de l'Église en critique biblique*. L'exégète ne peut, en effet, se trouver en désaccord avec le sens que l'Église adopte pour certains textes de la Sainte Écriture, qui est son patrimoine à elle. Il faut donc que l'exégète ait sans cesse les yeux fixés sur cet enseignement de l'Église catholique, afin de contrôler et de diriger ses explications scripturaires au moyen des interprétations officielles de l'Église. Dès lors, 1° les définitions solennelles du

magistère ecclésiastique, 2° le consentement unanime des Pères, 3° la doctrine catholique, telle qu'elle est imposée par l'autorité actuelle de l'Église (analogie de la foi), 4° les décisions de la Commission biblique sont autant de normes qui doivent être prises en considération et appliquées par l'interprète catholique dans la recherche du sens littéral.

4° *Le sens spirituel.* — Le sens spirituel ou mystique est celui qui résulte non pas des mots, mais des réalités désignées par les mots de la Sainte Écriture. Le sens spirituel repose donc sur le sens littéral. Et c'est à partir du sens littéral seulement que l'on peut s'élever jusqu'aux différents sens spirituels.

Le sens spirituel n'existe que dans les Livres Saints. C'est parce que le Saint-Esprit est l'auteur de l'Écriture que les réalités littérales peuvent y signifier des réalités spirituelles. Dieu, en effet, ayant devant lui tout le cours naturel des choses, peut se servir de certaines réalités pour les rapporter à d'autres. L'Ancien Testament pourra signifier le Nouveau, et nous aurons le sens *allégorique;* ce qui a été fait par le Christ ou dans le Christ pourra désigner ce que nous avons à faire ou à réaliser en nous, et nous obtiendrons le sens *moral* ou *tropologique;* ce qui se passe ici-bas pourra être l'emblème de ce qui se passera dans le ciel, et nous nous trouverons en présence d'un sens *anagogique.* L'Ancien Testament n'est-il pas la figure du Nouveau? Le Christ n'est-il point notre modèle? Les biens du monde qui passe ne se retrouveront-ils pas transposés dans le monde qui ne passe point?

Saint Thomas nous avertit que ces trois sens allégorique, tropologique, anagogique ne se rencontrent pas dans chaque passage de la Sainte Écriture. Quodl. VII, a. 15, ad 5um.

5° *Interprétation du sens spirituel.* — Pour découvrir les sens spirituels des Livres Saints, nous avons : 1° les correspondances établies dans le Nouveau Testament même, par saint Paul en particulier; 2° la tradition patristique; 3° la convenance interne entre telle réalité de l'Ancien Testament et telle autre du Nouveau (la manne et l'Eucharistie, Melchisédech et Jésus).

Saint Thomas a précisé que de ces sens spirituels l'on ne pouvait tirer d'argument efficace et il ajoutait que c'était sans perte aucune, puisque rien de ce qui est nécessaire à la foi ne se trouve sous un sens spirituel, sans être manifesté ailleurs sous un sens littéral. Ia, q. I, a. 10, ad 1um.

On se gardera de confondre avec le sens spirituel le sens *accommodatice.* On appelle sens accommodatice l'adaptation des paroles de l'Écriture; l'adaptation peut être plus ou moins rigoureuse et aller du raisonnement par analogie de situation jusqu'à la simple allusion. Mais il est clair que ce sens n'est pas un sens de l'Écriture.

IX. Critique d'exactitude. — Lorsque l'on a réussi à atteindre le sens véritable des textes de l'Écriture, avec toutes ses modalités, une dernière étape reste à franchir. Quelle est la valeur réelle de ces textes? Faut-il admettre la vérité de ce que l'auteur avance? Cette critique est la plus difficile à établir pour les livres profanes. Car les écrivains ont pu avoir des raisons pour ne pas livrer la vérité, pour ne pas la communiquer tout entière, pour la transformer, pour induire en erreur le lecteur. Même prouvé sa bonne foi, a-t-il été dans les conditions voulues pour parler avec autorité?

Quant aux Livres Saints, ils bénéficient du privilège de l'*inerrance,* c'est-à-dire que l'erreur ne peut s'y glisser.

1° *L'inerrance biblique et l'inspiration.* — L'inerrance biblique est une conséquence de l'inspiration. Si la Bible est inspirée, si le Saint-Esprit en est vraiment l'auteur, de sorte que toute affirmation des écrivains sacrés est affirmation de Dieu, il s'ensuit nécessairement que l'erreur ne peut se glisser dans les Livres Saints. Dieu, qui est la vérité même, ne saurait, en effet, nous enseigner l'erreur, sous quelque forme que ce soit. Toujours, dans l'Église, on a revendiqué pour l'Écriture ce privilège de l'inerrance qui dérive immédiatement du dogme de l'inspiration.

Léon XIII, dans son encyclique *Providentissimus,* proclame avec force cette vérité : « Ceux qui pensent que dans les endroits authentiques des Livres Saints se trouve quelque chose de faux, ceux-là ou bien altèrent la notion catholique de l'inspiration divine, ou font Dieu lui-même auteur de l'erreur. Aussi tous les Saints Pères et les docteurs ont-ils été tellement persuadés que les Saintes Lettres, telles qu'elles sont présentées par les auteurs sacrés, sont absolument exemptes de toute erreur, qu'en présence des nombreux passages (les mêmes ou à peu près qu'on nous objecte aujourd'hui au nom de la science moderne), où semble se rencontrer quelque contradiction ou quelque divergence, ils ont multiplié leurs efforts avec autant de sagacité que de piété pour les mettre d'accord et les concilier entre eux. Ils professaient ainsi avec unanimité que les Saints Livres, dans leur ensemble et dans chacune de leurs parties, sont également l'œuvre de l'inspiration divine, et que Dieu lui-même, parlant par la bouche des auteurs inspirés, n'a pu absolument rien énoncer qui s'écartât de la vérité. »

Comme le constate Léon XIII dans le texte que nous citons, s'il faut s'étendre quelque peu sur le problème de l'inerrance, c'est parce que nous sommes « en présence de nombreux passages où semble se rencontrer quelque contradiction ou quelque divergence. »

2° *L'étendue de l'inerrance.* — La Commission biblique déclarait, le 18 juin 1915, que « tout ce que l'écrivain sacré affirme, énonce, insinue, doit être tenu pour affirmé, énoncé, insinué par l'Esprit Saint » et, par conséquent, est exempt d'erreur : *Omne id quod hagiographus asserit, enuntiat, insinuat, retineri debet assertum, enuntiatum, insinuatum a Spiritu Sancto.*

Toute la question revient donc à discerner pratiquement ce que l'écrivain sacré « affirme, énonce, insinue » en réalité. Dans ce discernement pratique, la critique d'interprétation est déjà d'un très grand secours : le résultat auquel elle aboutit n'est pas, en effet, de nous fournir le sens brut de toutes les propositions de l'Écriture, mais de nous livrer un sens qualifié; grâce aux procédés qui la dirigent, elle série les propositions, indique leur valeur respective, précise le but particulier auquel elles tendent, met en lumière les idées principales. Tout n'est pas sur le même plan dans un ouvrage sacré; et il serait de mauvaise critique de tout prendre d'une manière absolue.

Peut-on préciser davantage?

3° *L'inerrance restreinte aux questions de foi et de mœurs.* — Certains exégètes, même catholiques, ont voulu restreindre l'inerrance aux questions de foi et de mœurs. Voici comment Mgr d'Hulst présentait l'opinion de cette « école large » : « A l'aile gauche se rangent ceux qui ne craignent pas d'admettre des énoncés inexacts dans la Bible. Dieu alors n'en serait pas responsable, et il serait pourtant l'inspirateur de tout l'ouvrage. Comment cela?... L'inspiration est une action motrice qui détermine l'écrivain sacré à écrire, le guide, le pousse, le surveille. Cette motion, selon l'hypothèse que j'expose, garantirait l'écrit de toute erreur dans les matières de foi et de morale; mais on admettrait que la préservation ne va pas au delà; elle aurait alors les mêmes limites que l'infaillibilité de l'Église. La *promesse d'inerrance* n'a été faite à l'Église que pour nous proposer avec certitude l'objet de la croyance et la règle des mœurs. Sans doute la Bible n'est pas seulement *infaillible* comme l'Église, elle est

inspirée. Mais si l'inspiration s'étend à tout, peut-être ne confère-t-elle pas l'infaillibilité à tous les dires de l'auteur inspiré; peut-être réserve-t-elle ce privilège aux dires qui intéressent la foi et les mœurs; peut-être les autres énoncés que l'inspiration ne garantirait pas sont-ils là seulement pour servir de véhicules à un enseignement concernant la foi et les mœurs; peut-être le Dieu inspirateur, qui aurait pu redresser, même en pareil cas, les erreurs matérielles de l'écrivain sacré, a-t-il jugé inutile de le faire. » *La question biblique*, dans le *Correspondant* du 25 janvier 1893, p. 220, 221.

Léon XIII a coupé court à cette interprétation, dont Mgr d'Hulst s'était fait le rapporteur, en écrivant dans son encyclique *Providentissimus* (18 novembre 1893): « On ne peut tolérer l'opinion de ceux qui se tirent de ces difficultés en n'hésitant pas à supposer que l'inspiration divine s'étend uniquement à ce qui touche la foi et les mœurs, parce que, pensent-ils faussement, la vérité du sens doit être cherchée bien moins dans ce que Dieu a dit que dans le motif pour lequel il l'a dit. Car tous ces livres et ces livres tout entiers que l'Église regarde comme sacrés et canoniques ont été écrits avec toutes leurs parties sous l'inspiration du Saint-Esprit. Or, *loin d'admettre la coexistence de l'erreur, l'inspiration divine par elle-même exclut toute erreur;* et cela aussi nécessairement qu'il est nécessaire que Dieu, Vérité suprême, soit incapable d'enseigner l'erreur. »

4° *L'inerrance et les sciences de la nature.* — Mais le même pape, qui rappelait si fortement la pleine inerrance de l'Écriture, écrivait dans la même encyclique : « Les auteurs sacrés, ou plutôt l'Esprit Saint parlant par leur bouche, n'ont pas voulu nous révéler la nature du monde visible, dont la connaissance ne sert de rien pour le salut. » Et Léon XIII, après avoir cité ces paroles de saint Augustin, ajoutait : « C'est pourquoi ces écrivains ne se proposent pas d'étudier directement les phénomènes naturels; mais, lorsqu'ils en parlent, ils les décrivent d'une manière métaphorique ou en se servant du langage communément usité de leur temps, langage dont les plus grands savants se servent encore de nos jours dans la vie ordinaire. Or dans la conversation on désigne les choses comme elles apparaissent aux sens; de même les écrivains sacrés « s'en sont rapportés aux apparences »; c'est le Docteur Angélique qui nous en avertit. I^a, q. LXX, a. 1, ad 3^um. Dieu, parlant aux hommes, s'est conformé, pour se faire comprendre, à leur manière d'exprimer les choses. »

De ces paroles du pape il ne s'ensuit pas que l'exégète doive se désintéresser de la connaissance des sciences de la nature. Cette connaissance, dit Léon XIII, « sera pour le professeur d'Écriture Sainte d'un puissant secours. Par là il pourra plus facilement découvrir et combattre les attaques qui de ce côté aussi sont dirigées contre les Saints Livres. »

Il faut retenir, comme le remarque encore Léon XIII, « qu'il ne saurait assurément exister de désaccord entre théologiens et savants si les uns et les autres se renfermaient dans leurs limites respectives, si, suivant le conseil de saint Augustin, ils n'avançaient rien sans preuve et ne donnaient pas pour certain ce qui ne l'est pas. » On pourra résoudre par cette sage observation la question qui s'est posée au sujet de Galilée.

5° *L'inerrance et l'histoire.* — Certains exégètes catholiques (Cornély, S. J., Lagrange, O. P., de Hummelauer, S. J.) ont pensé pouvoir appliquer aux récits historiques ce que l'on avait finalement admis pour les sciences de la nature : la Bible parlait selon les apparences sensibles des phénomènes naturels; l'on pouvait donc aussi soutenir que la Bible rapportait les faits selon les apparences historiques. On a appelé ce mode d'interprétation de l'histoire biblique *le système des « apparences historiques »*.

Il serait injuste envers ces exégètes profondément attachés aux doctrines de l'Église de ne pas reconnaître aussitôt qu'un grand nombre de faits étaient considérés par eux comme objet d'enseignement formel et comme infailliblement vrais. Ces faits, sur lesquels s'exerçait l'inerrance divine, c'étaient tous ceux qui avaient trait à la foi et à l'économie générale du salut : par exemple, la naissance de Jésus, ses miracles, l'institution de la sainte Eucharistie, la Passion, la Résurrection; par exemple encore, les grandes interventions divines en faveur du peuple israélite.

En outre, aucun catholique ne se serait avisé de mettre sur le même plan les sciences de la nature et l'histoire. Tous les exégètes partisans des « apparences historiques » employaient des formules de réserve. Le P. Cornély avait spécifié que l'application du principe qui dirigeait l'interprétation des sciences naturelles aux sciences historiques devait se faire analogiquement, *mutatis mutandis*.

Sous le bénéfice de ces deux remarques importantes, ces exégètes faisaient « observer qu'il y a dans la Bible nombre de faits d'ordre profane dont la certitude n'est ni nécessaire, ni directement utile à son but religieux. Dans ces conditions, pourquoi n'aurait-il pas suffi aux historiens sacrés de les rapporter comme on faisait autour d'eux? Ils pouvaient bien s'en tenir au témoignage des documents qui étaient à leur disposition. Au reste, avaient-ils le moyen d'en agir autrement, à une époque où la critique historique était encore à naître? Or des sources non critiquées ne donnent que les apparences des faits, d'après l'adage *fontes sunt apparentiæ factorum*. Comme pour les phénomènes naturels, il peut arriver que les apparences soient conformes à la réalité des choses, mais il peut se faire aussi qu'elles ne le soient pas ou ne le soient qu'imparfaitement. Bien plus, il est des événements, par exemple ceux de l'histoire primitive, pour lesquels le témoignage échappe depuis longtemps au contrôle de la critique; l'historien doit se contenter ici de la forme concrète que le fait a prise dans la mémoire des hommes; c'est là, a-t-on dit élégamment, son *état civil*. » P. Durand, S. J., *Inerrance biblique*, dans *Dict. apol.*, t. II, col. 777.

A l'appui de ce raisonnement par analogie avec les sciences de la nature, les mêmes exégètes invoquaient quelques textes de saint Jérôme. Mais, surtout, l'encyclique *Providentissimus* elle-même leur avait paru fournir une confirmation à leur thèse. Ayant, en effet, précisé comment il fallait interpréter les passages de l'Écriture, où il est question des sciences physiques, au moyen de la théorie des apparences, Léon XIII ajoutait : « On pourra aussi appliquer ces principes aux sciences voisines, *surtout à l'histoire*. »

A la vérité, tout le monde n'était pas d'accord sur le sens de ces paroles du pape; car la phrase invoquée ne suivait pas immédiatement la théorie des apparences, mais la manière dont il fallait repousser les excès des savants, « qui franchissent les limites de leur science »; de plus, la phrase était suivie de considérations qui ne pouvaient être envisagées comme une transposition de la théorie des apparences, dans le domaine historique. Aussi le P. Durand, tout en manifestant ses sympathies pour le système des « apparences historiques », faisait cette prudente réserve : « La querelle qui s'est engagée sur le sens du document pontifical n'est pas une pure affaire de mots, il y a au fond de la question un problème d'intérêt général; mais on doit convenir qu'il est très complexe, encore imparfaitement élucidé. » *Loc. cit.*, col. 779.

A présent, le débat est tranché. Dans son encyclique *Spiritus Paraclitus*, en l'honneur du quinzième centenaire de la mort de saint Jérôme (15 septembre 1920), Benoît XV s'élève contre le commentaire que l'on avait

donné des paroles de Léon XIII. « Certains prétendent que les hagiographes, de même qu'ils se sont exprimés, dans les matières physiques, selon les apparences, de même ont, dans leur *ignorance* des événements, rapporté les faits tels qu'ils semblaient se présenter d'après l'opinion commune du vulgaire ou des attestations fausses, sans indiquer les sources où ils avaient puisé, et sans prendre à leur compte les récits des autres. Que servirait de réfuter longuement une opinion aussi injurieuse pour Notre Prédécesseur que remplie de fausseté? Quel rapport, en effet, entre la physique et l'histoire? La physique a pour domaine les apparences extérieures; elle doit donc être d'accord avec les phénomènes; la grande loi de l'histoire, au contraire, est que les écrits doivent être d'accord avec les faits, tels qu'ils se sont passés en réalité. Si on admettait cette fausse opinion, comment pourrait subsister intacte, et exempte de toute erreur, cette vérité des récits historiques dans l'Écriture, vérité que Notre Prédécesseur déclare, dans tout l'ensemble de son encyclique, devoir être sauvegardée? Et s'il affirme que l'on peut utilement transporter dans l'histoire et ses annexes les principes appliqués en physique, ce n'est pas une décision générale, mais un simple conseil d'*employer une méthode analogue* pour combattre les erreurs de nos adversaires et pour défendre contre leurs attaques la vérité historique de la Sainte Écriture. »

A propos de l'autorité de saint Jérôme, Benoît XV déclarait : « Voilà la vraie loi de l'histoire dans la pensée de saint Jérôme, c'est que l'écrivain, quand il s'agit d'appellations de ce genre (saint Joseph père de Jésus), doit garder, *tout danger d'erreur écarté, la manière habituelle de parler*, l'usage étant la règle et l'arbitre souverain du langage. Bien plus, les faits racontés dans la Bible doivent, selon notre grand Docteur, être crus d'une foi nécessaire au salut, tout comme les vérités dogmatiques. »

Ce dernier paragraphe précise bien la doctrine de l'Église : 1° les faits historiques sont objet d'inerrance; 2° certaines propositions historiques ne sont que manière habituelle de parler : 3° ces propositions mêmes ne peuvent induire en erreur celui qui les étudie dans leur contexte, car le lecteur s'aperçoit que ce sont là façons de parler dans l'entourage de l'écrivain, lequel n'est pas soumis à l'erreur.

6° *L'inerrance et les citations implicites.* — Pour expliquer certaines difficultés historiques des Livres Saints, une théorie a été mise en avant : celle des citations implicites. Quand un écrivain sacré mentionne sa source ou indique qu'il fait un emprunt, la citation est *explicite :* l'on dit justement que l'inerrance porte sur la vérité de la citation et non sur le contenu même de ce qui est affirmé dans la citation et qui peut rapporter des événements faux. Mais, lorsque l'écrivain utilise des documents et les rapporte sans avertir qu'il fait un emprunt et sans fournir de référence, on dit que la citation est *implicite* ou tacite. Or, chaque fois qu'une difficulté se rencontre, peut-on avoir recours à la théorie des citations implicites et soutenir que l'écrivain sacré n'a été que le rapporteur d'opinions qui ne sont pas nécessairement exemptes d'erreurs?

Une décision de la Commission biblique, en date du 13 février 1905, répond « *négativement, sauf le cas* où, le sens et le jugement de l'Église étant saufs, on prouve par de solides arguments : 1° que l'hagiographe cite réellement les paroles ou les documents d'un autre; et 2° qu'il ne les approuve ni les fait siens, de façon à ce que de droit il soit censé ne pas parler en son nom propre. »

Il n'est donc pas permis d'ériger en un principe général la théorie des citations implicites. Le cas de ces citations est rare et doit reposer sur de solides preuves. Mais, en tout état de cause, l'inerrance doit être sauvegardée.

7° *L'inerrance et les antilogies bibliques.* — On appelle *antilogies* les divergences qui existent parfois entre plusieurs passages d'un même ouvrage ou entre les passages d'ouvrages différents; par exemple, on remarque des différences entre le premier et le second récit de la création, des anomalies dans le récit du déluge, des divergences dans les faits relatifs à l'institution de la sainte eucharistie, dans la passion, dans la résurrection, dans les apparitions. Les différences entre les synoptiques, d'une part, et entre les synoptiques et saint Jean, d'autre part, font qu'on peut parler d'une question synoptique et d'une question johannine.

Souvent ces divergences ne sont qu'apparentes; un sérieux examen montre qu'il s'agit d'événements différents, ou bien encore que la différence n'est que verbale. Si, malgré une critique soigneuse, les divergences demeurent réellement, le but des auteurs et leurs procédés littéraires suffisent souvent à rendre compte de ces antilogies. Cependant il peut se faire que quelques détails demeurent irréductibles l'un à l'autre, dans des récits dont la trame générale concorde : c'est alors, sans doute, l'occasion de se souvenir de ces lignes de saint Thomas d'Aquin : « S'il y a divergence du témoignage dans quelques circonstances qui n'atteignent pas la *substance du fait*, par exemple si le temps était nuageux ou serein, ou si la maison était peinte ou non, etc., une telle divergence ne porte pas préjudice au témoignage : car les hommes n'ont pas coutume de se soucier beaucoup de tels détails, qui s'échappent ainsi facilement de la mémoire. Bien plus, une telle divergence dans les détails rend le témoignage plus croyable, comme le dit saint Chrysostome dans sa Ire homélie sur saint Matthieu : car si les témoins s'accordaient en tout, même dans les moindres détails, ils paraîtraient s'être entendus pour tenir le même discours. » IIa IIæ, q. LXX, a. 2, ad 2um. Ces détails n'ont pas valeur d'affirmation, et on ne peut pas les taxer d'erreur formelle. La seule affirmation qui demeure, c'est la substance du fait.

8° *L'inerrance et les questions religieuses.* — Du fait que la Bible est avant tout un livre religieux, de la constatation qui a été faite souvent que sa doctrine religieuse dépasse incontestablement celle de tous les autres livres, s'ensuit-il que les questions concernant la foi et la morale et les pratiques cultuelles qui y sont rapportées s'y présentent toujours dans leur plein achèvement? Pour le soutenir, il faudrait ne pas tenir compte du progrès que les idées religieuses ont marqué dans l'Ancien Testament et qui s'affirme quand on passe de l'Ancien Testament au Nouveau, il faudrait aussi oublier que la conscience morale n'eut pas toujours l'affinement dont le monde actuel est redevable à des siècles de christianisme et que certains rites qui nous étonnent sont apparentés à ceux des civilisations voisines et ont été adaptés à la religion israélite.

C'est ainsi, par exemple, que la notion de Dieu dans l'Ancien Testament apparaît plusieurs fois comme anthropomorphique; que les mystères de la foi (Trinité, Rédemption) ont été révélés progressivement; que la doctrine des fins dernières a reçu des développements successifs de plus en plus précis. C'est ainsi que les pratiques cultuelles de l'ancienne Loi se sont peu à peu évanouies devant le culte « en esprit et en vérité » rendu à la Sainte Trinité et à l'Homme-Dieu. C'est ainsi que la moralité, assez fruste, des temps primitifs a subi des redressements, a témoigné des exigences, s'est empreinte de délicatesses, qui étaient inconnues des périodes anciennes et qui sont l'honneur des temps présents du catholicisme.

Pour apprécier à leur juste valeur les notions religieuses de la Bible, ou les récits qui rapportent la conduite des Patriarches, des Juges, des Israélites, il importe d'avoir sans cesse devant les yeux l'imperfection relative de leurs conceptions, et la difficulté de traduire adéquatement, avec des langues assez rudimentaires et assez simples, des idées souvent nouvelles. L'étude du langage, l'examen du contexte, la science du milieu historique et géographique sont de précieux auxiliaires pour juger sûrement ces notions et ces faits.

Au surplus, chaque fois que la Bible nous relate quelque action morale, il ne faut pas perdre de vue qu'elle ne l'approuve pas toujours; comme l'écrit saint Thomas, IIª IIæ, q. CX, a. 3, ad 3um, « si certaines actions (qui nous paraissent déshonnêtes) sont recommandées dans l'Écriture, ce n'est pas qu'elles témoignent d'une vertu parfaite, mais c'est parce qu'elles présentent quelque trait de vertu, à savoir une affection louable qui portait à faire des choses répréhensibles; c'est de cette manière que Judith est louée non pour avoir menti à Holopherne, mais à cause de l'amour qu'elle a eu de son peuple et pour lequel elle s'est exposée aux dangers. »

En ce domaine religieux et moral, l'exégèse rationnelle doit nécessairement s'accompagner d'une exégèse théologique. Les principes critiques d'interprétation sont à soutenir et à compléter par les principes catholiques d'herméneutique : l'enseignement actuel de l'Église, la tradition des Pères, les solutions des théologiens.

Les *Dictionnaires de la Bible, de théologie catholique, d'apologétique* contiennent de nombreux articles sur la critique biblique. Nous signalons spécialement le groupe d'articles consacrés par le P. Durand, dans le *Dictionnaire apologétique*, à la *Critique biblique*, à l'*Exégèse*, à l'*Herméneutique*, à l'*Inerrance*, à l'*Inspiration;* l'article *Herméneutique* de E. Mangenot dans le *Dictionnaire de la Bible;* l'article *Mystique (sens)* de E. Mangenot, l'article *Mythique (Sens)* de l'abbé Lepin, dans le même Dictionnaire, et l'article *Inspiration* de E. Mangenot dans le *Dictionnaire de théologie catholique* sont également à consulter.

Outre les ouvrages cités plus haut, il faut aussi mentionner ici : de Broglie, *Questions bibliques*, Paris, 1897; Lagrange, *La méthode historique surtout à propos de l'Ancien Testament*, Paris, 1903; Mgr Mignot, *Critique et tradition*, dans le *Correspondant* du 10 janv. 1904; A. Delattre, *Autour de la question biblique*, Liége, 1904; Lagrange, *Éclaircissements sur la méthode historique*, Paris, 1905; l'analyse du livre du P. de Hummelauer, *Exegetisches zur Inspirationsfrage*, Fribourg-en-Brisgau, 1904, par l'abbé Cruveilhier, dans la *Revue du Clergé français*, sous le titre de *L'inerrance de la Bible d'après les principes du P. de Hummelauer*, 15 novembre, 15 décembre 1905, 1er avril 1906, t. XLIV, p. 579-599; t. XLV, p. 146-159; t. XLVI, p. 238-251; Prat, *La Bible et l'histoire*, Paris, 1905; Brucker, *L'Église et la critique biblique*, Paris, 1908; Lagrange, *Le sens du christianisme d'après l'exégèse allemande*, Paris, 1918.

Sur l'Herméneutique, on pourra consulter : S. Szekely, *Hermeneutica biblica generalis secundum principia catholica*, Fribourg-en-Brisgau, 1902; Zapletal, *Hermeneutica biblica*, Fribourg (Suisse), 2e édit., 1908; Kortleitner, *Hermeneutica biblica*, Innsbruck, 1923.

Sur le sens accommodatice : Bainvel, *Les contresens bibliques des prédicateurs*, Paris, 2e édit., 1908.

Sur la vérité des Écritures : J. Vosté, *De Scripturarum veritate juxta recentiora Ecclesiæ documenta*, Rome, 1924.

III. Lecture et étude de la Bible. — La Bible doit avoir un rang à part dans les lectures et les études du fidèle et du prêtre

« L'Écriture doit tenir la première place dans les études ecclésiastiques, puisqu'elle est vraiment et en réalité la parole de Dieu, alors que les sciences qui en dérivent sont la parole des hommes, quelle que soit d'ailleurs la part d'autorité qu'il faille leur attribuer. Pour tout chrétien, c'est-à-dire pour chacun de nous, elle est la base historique de notre foi; elle nous révèle la grande manifestation de Jésus Rédempteur depuis l'origine du monde jusqu'à la consommation finale; car, si le Nouveau Testament est surtout le code du royaume fondé par Notre-Seigneur, l'Ancien en est l'authentique préparation. Les plus savants ouvrages théologiques ne sont guère que le commentaire de ce message céleste. En un sens, et comme l'eucharistie nous donne Jésus dans son humanité, l'Écriture nous donne le Verbe en tant que lumière révélatrice. Est-il étonnant que les fidèles la lisent à genoux? Elle est, à sa façon, le sacrement de l'intelligence de Dieu comme l'eucharistie est celui de son amour. Certes l'écorce en est rugueuse, mais l'était-elle moins, l'humanité qui cachait la divinité de Jésus de Nazareth? l'est-elle moins, l'humble apparence du pain qui voile sa présence sur l'autel et dans le tabernacle? » Mgr Mignot, *Lettres sur les Études ecclésiastiques*, Paris, 1908, p. 235.

Mais comment faut-il lire la Bible? Comment faut-il l'étudier? Léon XIII, dans son encyclique *Providentissimus*, avait établi la charte de la critique biblique catholique; de cette charte, l'encyclique *Spiritus Paraclitus* que Benoît XV a envoyée au monde à l'occasion du quinzième centenaire de la mort de saint Jérôme, donne vraiment les articles organiques; elle constitue, au surplus, un guide excellent dans l'étude de la Sainte Écriture.

I. La Bible, livre des fidèles. — La Bible est un livre divin. Comme le déclare le concile du Vatican, les ouvrages qui la composent ont été écrits sous l'inspiration du Saint-Esprit, ils ont Dieu pour auteur et ont été transmis comme tels à l'Église elle-même.

Le premier devoir qui s'impose aux fidèles est donc d'*aimer* cette parole de Dieu, transmise par l'Écriture, et de la regarder avec un grand esprit de *foi*. Déjà Léon XIII nous mettait en garde : « Il ne faudrait pas assimiler, écrivait-il, ces livres aux livres ordinaires. Dictés par l'Esprit-Saint lui-même, ils contiennent des vérités de la plus haute importance, et, par beaucoup de côtés, obscures et difficiles : ce qui fait que, pour les comprendre, nous avons toujours besoin de l'assistance de ce même Esprit, c'est-à-dire de sa lumière et de sa grâce, qui, suivant la recommandation pressante que nous en a fait si souvent le divin Psalmiste, doivent être implorées par l'*humilité de la prière* et conservées par la *sainteté de la vie.* » Encycl. *Providentissimus*

Ce sont là les qualités qui sont également réclamées par Benoît XV, de tous ceux qui veulent aborder la Bible : un amour ardent des Saintes Lettres, la pureté du cœur, l'humilité de l'esprit, le recours à la prière, la soumission aux décisions de l'Église, de quelque nature que soient ces décisions.

Une fois établis dans ces dispositions intimes, les fidèles doivent prendre connaissance de la Bible par une lecture assidue, par une *lecture quotidienne*. Sans cesse saint Jérôme recommandait cette lecture fréquente de la Sainte Écriture : les passages abondent dans les œuvres du solitaire de Bethléem. A Læta, matrone romaine, il envoyait, par exemple, ce programme pour l'éducation de sa fille : « Prenez soin qu'elle étudie chaque jour quelque passage des Écritures... qu'au lieu des pierreries et de la soie, elle affectionne les manuscrits divins.... qu'elle apprenne le Psautier, et se distraie à ses cantiques, qu'elle voie dans les Proverbes de Salomon une règle de vie. L'Ecclésiaste lui enseignera le mépris du monde. Job lui donnera des exemples de vertu et de patience. Elle passera ensuite aux Évangiles, qui ne sortiront plus jamais de ses mains. Elle boira avidement les Actes des Apôtres et les Épîtres. Après avoir rempli de ces trésors le coffret de son cœur, elle apprendra les Prohètes, l'Heptateuque, les Livres des Rois, et des Paralipomènes, et elle lira enfin sans danger le Cantique des cantiques. » *Epist*, CVII.

Benoît XV indique les bienfaits spirituels de cette lecture de la Bible : « Est-il personne qui puisse ignorer de quelle utilité et suavité la lecture pieuse des Livres Saints est la source pour des esprits bien disposés? Quiconque entreprend de lire la Sainte Écriture avec de religieux sentiments et une foi ferme, avec humilité d'esprit et désir de s'avancer dans la vie spirituelle, y trouvera le pain descendu du ciel et s'en nourrira. Il fera en lui-même l'expérience de cette parole de David : « Tu m'as fait connaître les mystères et les secrets de « ta sagesse. » En ce qui Nous concerne, Vénérables Frères, nous ne cesserons jamais d'exhorter tous les fidèles à pratiquer, par une lecture quotidienne, les Saints Évangiles de Notre-Seigneur avant tout et aussi les Actes des Apôtres et les Épîtres et à s'en nourrir. »

Le pape recommande ensuite la Société de Saint-Jérôme. On sait que son but est de répandre le Nouveau Testament en d'excellentes traductions, livrées à très bon marché. C'est ce que réalisent les publications de Notre-Dame du Roc, Marseille, qui comprennent déjà les Évangiles et les Actes, et les Épîtres de saint Paul. Qu'il nous soit permis aussi de signaler ici le *Nouveau Testament* et les *Saints Évangiles* de M. Fillion, Paris, Letouzey, et la très bonne traduction de la Bible par Crampon que la librairie Desclée vient de rééditer avec de notables améliorations. Les fidèles qui voudraient se livrer à une étude plus détaillée du Nouveau Testament trouveraient de substantiels commentaires dans les traductions des Évangiles synoptiques de V. Rose, des Épîtres de S. Paul du P. Lemonnyer, des Épîtres catholiques du P. Calmes, Paris, Bloud; dans les traductions de saint Marc du P. Lagrange et de saint Jean du P. Calmes, Paris, Gabalda. *La Sainte Bible* (texte, traduction et commentaire) de M. Fillion, Paris, Letouzey, dont chacun des huit volumes se vend séparément, serait aussi utile aux fidèles qu'aux séminaristes et aux prêtres.

On voit, par ce qui précède, ce qu'il faut penser de l'accusation sous laquelle les protestants voudraient accabler l'Église catholique. A les entendre, l'Église interdirait aux fidèles la lecture de la Bible. Sans doute plusieurs papes ont pris quelques précautions pour régler cette lecture et l'empêcher de nuire aux âmes. Et l'on a gardé de ces mesures ce qu'elles ont d'éternellement nécessaire : ainsi, ne sont permises, comme versions en langue vulgaire, que celles-là seules qui sont approuvées par les autorités religieuses ou qui contiennent des annotations sûres; ainsi encore, l'Église n'admettrait pas qu'on mît la Bible intégrale entre toutes les mains indistinctement. C'est sagesse. Mais, ces précautions prises, elle est si éloignée d'interdire aux laïques la lecture des Livres Saints qu'elle accorde des indulgences à ceux qui s'y appliquent.

II. La Bible, livre des prêtres. — Mais c'est surtout aux prêtres qu'incombe le devoir de la lecture de la Bible, appelés qu'ils sont de par leur vocation à prêcher la « parole de Dieu ».

Que trouveront-ils dans les pages de l'Écriture? D'abord la nourriture qui alimentera leur *vie spirituelle*. Benoît XV écrit : « C'est dans ce dessein que saint Jérôme s'accoutuma à méditer jour et nuit la loi du Seigneur et à se nourrir, dans les Saintes Écritures, du pain descendu du ciel et de la manne céleste qui possède en soi toutes les délices. *Tract. de Ps.* cxlvii. Car comment notre âme pourrait-elle se passer de cette nourriture? Et comment le prêtre enseignerait-il aux autres le voie du salut, si, négligeant la méditation de l'Écriture, il ne se l'apprend pas à lui-même? Ou de quel droit, dans le ministère sacré, se targuerait-il « d'être le guide des aveugles, la lumière de ceux qui sont dans les ténèbres, le docteur des ignorants, le maître des enfants, possédant dans la Loi la règle même de la science et de la vérité, » Rom., II, 19, 20, s'il se refuse à scruter cette science de La Loi et ferme l'entrée à cette lumière intime? Hélas! que de ministres sacrés qui, ayant délaissé la lecture de la Bible, périssent eux-mêmes de faim et laissent périr un très grand nombre d'autres âmes, selon ce qui est écrit, Lam., IV, 4 : « Les petits enfants demandent du pain et il n'y a personne pour le leur rompre. »

En second lieu, la lecture de la Bible apportera aux prêtres les *arguments* qui éclairent, confirment et défendent les *dogmes de foi*. Pour combattre les hérétiques du temps présent, la Sainte Écriture offre des armes solides. Léon XIII avait déjà souligné l'importance de cette étude dans les termes suivants : « Ce qui est surtout désirable et nécessaire, c'est que ce commerce des divines Écritures fasse sentir son influence sur toutes les études théologiques et devienne l'âme de la science sacrée. » La raison en était ainsi indiquée : « S'il s'agit des vérités qui sont l'objet de la foi ou qui en découlent, c'est par les divines Écritures surtout que les Pères et les théologiens les ont prouvées ou établies; et c'est encore à la Bible en même temps qu'à la tradition divine qu'ils ont demandé la réfutation des nouveaux hérétiques, la vraie notion, l'intelligence et le lien des dogmes catholiques. Et ceci ne paraîtra extraordinaire à personne, si l'on considère que parmi les sources de la révélation une place si éminente est due aux Livres divins, qu'à moins de les étudier et de les manier sans cesse, la science théologique ne pourra pas être traitée d'une façon convenable et digne d'elle. » Encycl. *Providentissimus*.

Enfin la lecture de la Bible a comme effet de sanctifier et de féconder le *ministère de la parole divine*. Il faudrait rappeler ici la parole de saint Paul : « Toute l'Écriture, divinement inspirée, est utile pour instruire, pour convaincre, pour reprendre, pour façonner à la justice, afin que l'homme de Dieu soit parfait, armé pour toute bonne œuvre. » II Tim., III, 16, 17. Benoît XV a tracé les règles de cette prédication de la parole divine dans son encyclique *Humani generis*. La Bible y a un rang d'honneur.

Les prêtres devront donc s'adonner à la lecture des Livres Saints. Sans les conseiller à tous, nous pouvons indiquer à ceux qui voudraient et pourraient se livrer à l'étude plus scientifique de la Bible les commentaires qui ont paru dans les *Études bibliques*, collection dirigée par le P. Lagrange (Paris, Gabalda). Les revues, comme la *Revue biblique*, les *Recherches de science religieuse*, la *Revue des sciences philosophiques et théologique*, la *Revue apologétique*, l'*Ami du clergé*, (*Verbum Domini* et *Biblica* ont des articles en français), les tiendront au courant des dernières publications et leur fourniront des études d'ensemble ou de détail sur la Sainte Écriture.

III. L'étude de la Bible. — Quelles règles faut-il suivre dans l'étude de la Bible?

La première règle, la règle d'or, pourrait-on dire, c'est de bien établir le sens littéral ou historique des Livres Saints : « J'avertis sans cesse le lecteur prudent, écrivait saint Jérôme, de ne point consentir aux interprétations isolées trop minutieusement et qui découpent les passages du texte au gré de l'imagination, mais d'examiner ce qui précède, ce qui accompagne et ce qui suit ces passages et de les unir tous ensemble. » *In Matth.*, XXV, 13.

Toutes les autres explications devront reposer sur le sens littéral, et ne jamais l'étouffer. Mais il importe de rechercher avec soin le sens mystique et spirituel, caché sous la lettre de l'Écriture, véritable moelle qu'il s'agit de découvrir. Cependant un écueil est à éviter : celui de voir partout allégories et figures. Cette méthode d'interprétation serait contraire à celle du Christ, des apôtres, de saint Paul, qui n'ont pas voulu

tirer un sens typique de chaque passage de la Sainte Écriture.

Nous avons dit plus haut quelles étaient les conditions qui assureraient cette recherche du sens littéral et du sens spirituel. Ces conditions appliquées rigoureusement permettront à ceux qui exposent la parole de Dieu de livrer non leurs pensées personnelles, mais les idées des écrivains sacrés. Il convient à cette explication de rester simple, simple comme la vérité elle-même et comme la Sainte Écriture. Benoît XV ajoutait : « Si les jeunes prêtres mettent vraiment à profit ces conseils et ces préceptes, si les prêtres plus âgés les ont continuellement devant les yeux, nous avons la confiance qu'ils rendront de très grands services par leur saint ministère aux âmes des fidèles. » L'étude de la Bible ne peut manquer de développer l'amour de l'Église et d'exciter la charité envers le Christ!

On trouvera de très bons conseils et de nombreux renseignements dans l'ouvrage de M. L.-Cl. Fillion, *L'étude de la Bible. Lettres d'un professeur d'Écriture Sainte à un jeune prêtre*, Paris, Letouzey, 1922; de très belles pages sur le culte de Jésus-Christ dans les Écritures et sur l'Écriture elle-même dans le P. Lacordaire, *Lettres à un jeune homme sur la vie chrétienne* (IIe lettre) et *Conférences de Notre-Dame* (Xe confér.).

P. Synave.

BIBLIOTHÈQUES. — Il n'est pas de foyer chrétien, d'intérieur, si modeste soit-il, qui ne devrait avoir sa bibliothèque, ne fût-ce qu'un coin d'armoire spécialement réservé à cet effet. Cette bibliothèque ne comprendrait que très peu de volumes: les paroissiens et, avec le catéchisme diocésain, quelques bons livres de religion; les saints Évangiles, une belle vie de Jésus; les chers livres de classe ; quelques ouvrages relatifs à la profession ou aux professions exercées par les membres de la famille; quelque sérieuse et intéressante histoire, un peu détaillée, de la France et aussi de la région; enfin quelques récits de voyages ou même quelques romans honnêtes et intéressants. Pour constituer cette petite bibliothèque, on s'adresserait au curé de la paroisse ou à un prêtre en qui l'on a confiance. J'ai parlé de romans. Mais il serait infiniment préférable que ces volumes, qu'on ne relit guère, ne vinssent pas encombrer l'armoire et qu'ils fussent remplacés par quelques vies intéressantes de saints, par un ouvrage élémentaire de droit usuel et un livre du même genre sur l'hygiène et la médecine pratique. Une telle bibliothèque familiale, privée, n'empêcherait pas, le cas échéant, de s'adresser à la bibliothèque du patronage ou de la paroisse.

En général, un catholique fera bien de ne pas emprunter de livres aux bibliothèques municipales : la foi et la morale chrétiennes ou l'histoire de l'Église ont trop souvent à s'en plaindre. Qu'il en demande plutôt aux patronages paroissiaux, aux conférences de Saint-Vincent de Paul ou à la bibliothèque paroissiale elle-même.

« Une bibliothèque, lisons-nous dans le *Manuel pratique d'Action religieuse* édité par l'Action populaire, Paris, 1913, p. 756, 757, pour attirer les lecteurs, doit être bien organisée. Pour cela, il faut que les livres soient méthodiquement rangés, aient un aspect au moins propre; que les volumes prêtés soient inscrits et mis le plus tôt possible à la disposition de ceux qui les demandent. Un bon instrument de travail à l'usage des lecteurs et des chercheurs, c'est un catalogue soigneusement dressé contenant au moins des renseignements pratiques sur la valeur morale, apologétique, littéraire ou même technique des ouvrages. » Et surtout, il faut que le stock de livres soit assez considérable et que ces livres soient intéressants. Une bibliothèque composée de vieux « rossignols » hérités de quelque vieille dame n'obtiendrait aucun succès. S'il est nécessaire, on réglera la question financière « par le moyen d'une modique location, soit au volume, soit à l'année, et par le moyen d'une quête annuelle faite à l'église. »

Il est d'ailleurs des œuvres catholiques auxquelles on peut recourir, soit pour monter les bibliothèques de patronage ou de paroisse, soit pour les renouveler suffisamment : la Société bibliographique et des publications populaires, 5, rue Saint-Simon, Paris (7e); l'Œuvre des campagnes, 2, rue de la Planche, Paris (7e); l'Œuvre de Saint-François de Sales, 11 *bis*, passage de la Visitation, Paris (7e). A chacune de ces œuvres, qui sont de date ancienne, il sera consacré un article spécial de ce Dictionnaire. L'Œuvre des bibliothèques populaires catholiques, 73, rue Notre-Dame-des-Champs, Paris (6e), est de création récente, 1906. Elle a pour but unique de faciliter la fondation de bonnes bibliothèques dans les paroisses de villes et de villages et dans les œuvres populaires. Elle offre la bibliothèque gratuite aux petits villages, et la semi-gratuité ou de fortes remises sur le prix des livres pour la fondation des bibliothèques dans les localités plus importantes et pour l'entretien de ces bibliothèques. La gratuité ne comporte pas le choix des livres, mais la semi-gratuité le comporte toujours. L'Œuvre se charge de composer elle-même des bibliothèques suivant les instructions qu'on lui donne. Aux livres sont joints des abonnements de journaux et revues à prix réduits. Les adhérents paient une minime cotisation. Il n'est pas nécessaire, au surplus, d'être adhérent pour demander des bibliothèques.

Elles aussi, les bibliothèques circulantes peuvent être d'un grand secours pour les bibliothèques de patronage et de paroisse. La Société bibliographique et l'Œuvre des campagnes, mentionnées plus haut, sont, par quelque côté, des bibliothèques circulantes. Il en est d'autres, comme, à Paris, la Bibliothèque centrale d'études, 13, rue de Miromesnil, et la Bibliothèque des Familles, 37, rue Saint-Placide ; presque chacun de nos diocèses en compte une ou, parfois même, plusieurs.

Leur but et leur fonctionnement sont ainsi précisés par le *Manuel pratique d'action religieuse*, p. 759 :

But. — Prêter aux bibliothèques paroissiales et populaires, de même qu'à toute personne aimant faire de bonnes et sérieuses lectures, des livres et des revues, moyennant une faible rétribution : ainsi sont évités les frais d'achat de livres quelquefois fort coûteux et les frais d'installation d'une bibliothèque nombreuse et choisie.

Fonctionnement. — Tout le fonctionnement de ces organismes repose sur le roulement; aucun livre prêté ne doit être gardé au delà d'un certain délai (trois mois, par exemple). Les échanges et les retours se font à date fixe (tous les deux ou trois mois, selon le délai adopté) ou à des intervalles plus rapprochés, une et même deux fois par mois. Les frais et risques sont à la charge de l'abonné responsable des pertes et des détériorations survenues par sa faute.

Les bibliothèques circulantes ne dispensent pas de se faire un fonds particulier de bibliothèque, composé de livres dont l'intérêt est durable. Je dis cela pour les bibliothèques populaires, et plus encore pour les bibliothèques ecclésiastiques. Pour les prêtres, il serait bon, aussi, qu'il se formât des bibliothèques, diocésaines ou même décanales, où ils pussent puiser suivant leurs besoins.

Le goût des bonnes lectures est trop noble pour qu'on ne cherche pas à l'éveiller, à l'entretenir et à le satisfaire, chez tous, aussi bien que possible.

J. Bricout.

BIEIL Victor, de la Compagnie de Saint-Sulpice, né, le 19 février 1835, à Boulogne-sur-Gesse (Haute-Garonne), où il est inhumé auprès des siens, mort à Salies-du-Salat, le 23 janvier 1898. Après avoir

fait ses études au petit et au grand séminaire de Toulouse, il vient à Paris et entre chez les sulpiciens. Il professe la philosophie à Clermont et le dogme à Reims; pendant quatre ans et demi, il est supérieur du grand séminaire de cette dernière ville. En 1875, M. Icard, nouvellement nommé supérieur général de la Compagnie, l'appelle à diriger le séminaire Saint-Sulpice, à Paris. Là, pendant vingt-deux ans, il exerce ses hautes et difficiles fonctions avec une conscience sacerdotale, une bonté paternelle, une sagesse ennemie de tout excès, un grand bon sens, un dévouement inlassable, dont on conserve le souvenir. Et il trouve encore le temps de diriger et de confesser une multitude de prêtres. A Paris, le cardinal Richard fut un de ses fils spirituels, comme Mgr Landriot l'avait été, auparavant, à Reims.

M. Bieil excellait dans les lectures spirituelles qu'il adressait aux séminaristes. Mgr Lacroix, qui l'a bien connu et fort apprécié, écrivait de lui, *La Quinzaine*, n. 204, p. 481 : « Il avait plus de solidité, plus de fermeté que de finesse. Nature généreuse, riche, exubérante de méridional, il apportait à traiter les menues bagatelles de ménage, d'hygiène, d'économie domestique, une gaucherie de tours, une maladresse d'expression, qui obtenaient parfois d'irrésistibles effets d'hilarité. Il tâtonnait, il hésitait, il pataugeait. Il s'est créé toute une légende sur ses lapsus. Quelques-uns sont mémorables, et longtemps encore on se les transmettra de génération en génération. Mais on a beaucoup exagéré, on les a grossis, on les a arrangés, pour les rendre plus piquants, et, du reste, ceux-là même qui en riaient le plus volontiers changeaient d'attitude dès que M. Bieil, haussant le ton, abordait les questions essentielles de la morale, de la spiritualité et de l'ascétisme. Il était né orateur. Sa parole, toute spontanée, jaillissant du plus profond de son cœur, du plus intime de sa conviction, atteignait sans effort à la véritable éloquence. » Il aimait à répéter le mot de Mme Swetchine : « Soyez un saint, si vous pouvez, mais soyez surtout et superlativement un honnête homme. » Plus souvent encore il rappelait et commentait avec toute son âme la maxime fondamentale de la vie ecclésiastique que M. Olier avait inscrite en tête de son opuscule sur la *Piété du séminaire : Hæc erit una omnium spes et meditatio, unicum exercitium, vita vivere Christi interius eamque operibus manifestare in nostro mortali corpore.* « Notre unique espérance, notre unique méditation, notre unique exercice, à tous, sera de vivre intérieurement de la vie du Christ et de la manifester par des œuvres dans notre corps mortel. »

M. Bieil n'a jamais rien publié, et l'on n'a édité de lui, Lacroix, *ibid.*, p. 487-489, que quelques lettres, bien touchantes, aux membres de sa famille, notamment à son petit-neveu Victor et à sa petite-nièce Marie-Louise.

Un jour, dans sa dernière maladie, comme on lui demandait s'il souffrait beaucoup, il répondit : « Pas assez! » Ce mot simple et sublime exprime bien la foi et l'énergie sereine du vénérable directeur de Saint-Sulpice : nous le garderons pour nous en inspirer aux heures inévitables de l'épreuve.

J. Bricout.

BIEN (Souverain). — Il s'agit ici du souverain bien, non pas du bien moral, ni du bien métaphysique. Le bien moral est la conformité de l'acte humain avec l'honnêteté. Le bien métaphysique ou ontologique, que l'on identifie avec l'être, est, d'après la définition d'Aristote, ce que tous désirent. Le souverain bien, c'est le bien suprême, celui qui est le meilleur de tous, qui peut procurer à l'homme la béatitude, ou le bonheur parfait. C'est celui que tous les êtres veulent ou poursuivent, invinciblement, parce que tous cherchent leur plus grand bien. S'ils ne s'accordent pas dans cette recherche, c'est, ou qu'ils se trompent, ou qu'il y a plusieurs biens souverains. Après avoir dit les qualités que doit avoir le souverain bien, nous établirons qu'il y en a un, et que c'est Dieu seul.

I. Qualités du souverain bien. — Lorsqu'on parle du souverain bien, l'on entend le bien auquel tous les autres se rapportent, comme autant d'échelons pour sa conquête. Il est leur fin, leur centre ou leur source, suivant le point de vue auquel on se place, ou la comparaison dont on se sert. Il exerce une royauté, puisqu'il est souverain ou suprême; il a comme un trône, autour duquel les autres font leur cour. Il mérite tous les honneurs, car il est chef incontesté. A côté de lui, les autres biens ne sont que des nains en face d'un géant, et la comparaison est trop faible. Il est comme le soleil dans notre système planétaire : tout gravite et doit graviter autour de lui. A cette dignité princière, à cette excellence incomparable doivent répondre des qualités éminentes, qui le distinguent entre tous, qui lui soient propres et ne permettent pas de le confondre avec aucun autre. Nous en exposerons trois : il doit être parfait, il doit satisfaire pleinement ceux qui le possèdent, il doit être la fin de tout et de tous, c'est-à-dire de tous les actes et de tous les êtres.

1° *Il doit être parfait.* — C'est-à-dire complet, sans lacunes, ni défauts : autrement serait-il souverain, suprême ? Il pourrait l'être relativement, par rapport aux autres biens qui seraient inférieurs, comme dans le royaume des aveugles les borgnes sont rois, mais il ne le serait pas en soi, ou absolument. L'on pourrait en concevoir un meilleur, un plus élevé, car notre esprit va jusqu'à penser le bien infini, possédant toutes les qualités, toutes les perfections, tous les attributs. Il appelle suprême ce qu'il ne peut dépasser, même en conception. La hiérarchie des biens, qu'il constate autour de lui, l'invite à regarder toujours plus haut et à concevoir quelque chose de meilleur.

2° *Il doit satisfaire pleinement ceux qui le possèdent*, les rendre parfaitement heureux, les rassasier, sans leur causer de lassitude ni de dégoût. Sinon il ne serait pas le bien souverain : il ne suffirait pas, l'on voudrait autre chose. Tous les êtres désirent être heureux, réaliser parfaitement leur destinée, et, pour cela, ils cherchent le souverain bien, car ils sentent que, sans lui, ils ne sauraient posséder le bonheur ou la perfection. Incomplets par eux-mêmes et incapables d'acquérir seuls la plénitude, ils se tournent vers qui peut la leur donner, jusqu'à ce qu'ils l'aient obtenue. Ce en quoi ils ont confiance et dont ils attendent ce qu'il leur faut, c'est le souverain bien. Ils y tendent directement ou indirectement, consciemment ou inconsciemment, à travers les biens imparfaits qu'ils laissent ensuite pour s'adresser à d'autres, ou bien ils visent d'emblée au bien suprême pour l'étreindre, sachant que là, et là seulement, se trouve ce qu'ils désirent. Tant qu'ils ne le possèdent qu'à demi, ils ne sont pas satisfaits; mais ils tâchent de le conquérir pleinement; alors — c'est du moins leur espérance — ils seront parfaitement heureux. C'est ce que saint Augustin a dit, dans une phrase célèbre et souvent citée, parlant à Dieu du cœur humain : « Vous nous avez faits pour Vous, et notre cœur ne trouve de repos qu'en Vous. » *Conf.*, l. I, c. 1. Le repos pour l'être ne se distingue pas de la béatitude ou de la perfection : il ne le rencontre que dans le souverain bien, parce que celui-ci est son vrai centre, où il est incliné par le poids de sa nature, comme tout corps cherche le centre de la terre.

3° *Il doit être la fin de tout*, de tous les êtres bornés et de leurs actes. Puisque les autres biens sont trop mesquins pour satisfaire la créature, il faut qu'elle

dirige toute son activité vers le souverain bien, du moins comme fin dernière. Elle n'agira, suivant sa destinée et dans le sens de sa béatitude, qu'autant qu'elle prendra cette orientation suprême, qui est sublime par son terme. Dans la mesure où elle s'écarte de ce but, elle se fourvoie et manque son bonheur. Le souverain bien est donc la norme objective suprême du bien moral, la conformité avec l'honnêteté en étant la règle objective prochaine. Il est comme le soleil qui éclaire la nature et l'attire à lui puissamment, ou l'étoile qui brille dans le ciel et conduit les mages au Dieu Sauveur. Si le bien souverain existe, il nous faut le poursuivre « de toute notre âme, de tout notre cœur, de tout notre esprit et de toutes nos forces. » Il s'impose à nous, parce que nous devons réaliser notre destinée, et nous ne le pouvons que par lui. Avec lui nous avons un but sérieux dans l'existence, un but digne de nous et qui fait que notre vie vaut la peine d'être vécue. Nous ne courons pas en vain, nous ne nous efforçons point inutilement, notre labeur sera récompensé s'il est droit, c'est-à-dire s'il tend au souverain bien : la récompense sera le bien souverain lui-même, vers lequel nous aurons déployé toutes les énergies de notre être, et que nous posséderons dans la mesure de nos efforts. Mais le souverain bien existe-t-il ?

II. Le souverain bien existe et il n'y en a qu'un seul. — Puisque nous devons être pratique, nous pouvons restreindre la question quant à l'homme. Il s'agit de montrer qu'il a besoin d'un souverain bien, donc qu'il existe.

L'homme veut être heureux, il aspire de toutes ses forces à la plénitude de son être; il cherche instinctivement ce qui peut le satisfaire, le rassasier, et il n'a jamais de repos parfait ici-bas, parce qu'il ne rencontre pas le bien qui comble l'abîme de ses désirs, ou, s'il le rencontre, il ne le possède qu'imparfaitement, et il n'est point entièrement satisfait. Ce besoin, cette tendance incompressible, révèle l'existence d'un bien qui répond à ses vœux. S'il est des hommes chez qui l'aspiration au bien souverain est à peine visible, l'on peut dire que ce sont des dégradés, et qu'il leur manque ce degré de culture qui en fait des hommes normaux. Ainsi le sauvage grossier, et voisin de l'animal, qui trouve tout son bonheur à manger, boire et dormir, sans souci ni besoin d'un bien supérieur, encore moins infini. Mais qui oserait prétendre qu'il représente la véritable humanité, et que ses sentiments sont la norme de notre destinée ? A coup sûr, l'on doit chercher l'homme vrai parmi les nations civilisées, qui cultivent non seulement le corps, mais surtout l'âme, puisqu'elle est incontestablement le meilleur de nous-mêmes. L'évolution ou le progrès spirituel ne doit pas tromper sur notre nature et notre destinée, mais au contraire nous apporter des lumières plus vives et plus sûres.

Or nous aspirons fortement à un bien souverain, et d'autant plus fortement que nous sommes parvenus à un degré plus élevé de culture spirituelle. Ce mouvement ne saurait être fallacieux, sans supposer que le monde est mal fait, qu'il n'y règne ni harmonie, ni sagesse, ce qui est contre l'évidence de tous les siècles et l'expérience quotidienne. L'homme, sans le bien souverain, devrait être comparé à un de ces héros de l'antiquité, un Tantale, par exemple, condamné à une soif et à une faim dévorantes, au milieu d'un fleuve dont il ne peut boire les eaux, et en face d'arbres chargés de fruits qu'il ne peut atteindre. Tantale avait sans doute mérité son châtiment, mais le saint lui-même devrait l'endurer, et plus il serait parfait, plus il aurait à souffrir, car la perfection ne fait qu'aviver le désir du souverain bien, parce qu'elle rend d'autant plus sensible l'insuffisance des biens terrestres. Serait-ce juste ?

Ce bien souverain doit être unique, car il doit faire l'unité du monde moral et spirituel, comme le soleil fait l'unité de notre monde planétaire. L'ordre — et l'univers en révèle — exige l'unité, pour que tout soit coordonné et subordonné à un centre, de même qu'il n'y a qu'un point central dans le cercle. L'on définit le beau : l'unité dans la variété. Notre monde est beau : on l'appelle « cosmos », mot grec qui signifie beau. Il y a donc l'unité au point de vue physique. Mais comment serait-elle seule, sans l'unité morale que procure un souverain bien unique ?

Le chrétien n'a pas de peine à admettre cette vérité, car toute sa vie est activement suspendue à ce souverain bien : quant à son esprit par la foi, quant à son cœur et à sa volonté par l'espérance et la charité. Pour lui, de même qu'il n'y a qu'un Créateur, il n'y a qu'un centre pour toutes les âmes, un seul lieu de repos parfait. Toutes ont la même destinée, ainsi qu'elles ont toutes été rachetées par un seul Sauveur. Tous les actes humains tendent à ce même but suprême, qui fait non seulement l'unité de chaque vie, mais de toutes les vies ensemble, comme cela doit être dans notre famille spirituelle qui n'a qu'un père, celui qui est aux cieux. Au reste, cette vérité de l'existence d'un bien souverain et unique ne fait difficulté pour personne : tous l'admettent, croyants et incroyants. Pour tous, il faut une fin suprême, et une seule.

III. Le souverain bien est Dieu et ne peut être que lui. — Notre foi nous l'enseigne, mais nous pouvons l'établir, en montrant qu'aucun bien créé ne répond au concept de bien souverain, n'en possède les qualités, et ne peut en remplir les fonctions. Passons en revue ceux que l'on a proposés depuis qu'il y a des hommes, et qui pensent. Saint Thomas d'Aquin le fait dans la deuxième question de sa Ia IIæ : nous le suivrons.

1° *Les richesses ne sont pas le souverain bien.* D'abord, elles ne sont pas supérieures à l'homme, mais au contraire inférieures : elles lui sont ordonnées comme moyens de vivre ou de se divertir; elles ne sont pas sa fin, il est plutôt la leur.

De plus, elle ne lui procurent pas la béatitude, car son cœur, son esprit sont trop vastes pour être remplis par elles, jusqu'au rassasiement. Il leur faut quelque chose de supérieur à la matière, puisqu'ils sont spirituels et qu'un être ne peut être nourri ou satisfait que par ce qui lui est connaturel. Aussi voit-on beaucoup de misères au sein des richesses; les palais dorés cachent peut-être autant de larmes que les crêpes des veuves.

Puis les richesses ne sont pas à la portée de tout le monde, et le souverain bien doit l'être, car il est la récompense due au mérite. Les richesses sont instables; quand on les possède, la crainte de les perdre est cause de mille soucis cuisants, et les revers de fortune arrivent sans qu'il y ait de notre faute.

La passion de la richesse provoque des désordres et des injustices sans fin. Elle est une grande source d'immoralité, au lieu d'être une cause de bien. Ceux qui en sont esclaves s'avilissent : ils se matérialisent. Le souverain bien, au contraire, doit élever et ennoblir ceux qui le poursuivent et dans la mesure où ils le font. On peut lui appliquer le mot de l'Imitation : « Le servir, c'est régner. »

Où est le vrai perfectionnement que les richesses apportent à l'homme ? Si elles contribuent à son bien-être, cela ne veut pas dire qu'elles le rendent meilleur. Cependant l'on attend cela du souverain bien.

Le chrétien se souvient des anathèmes prononcés par le Sauveur contre les richesses; il croit en la première des béatitudes : « Bienheureux les pauvres d'esprit, parce que le royaume des cieux leur appartient. »

2° *Ni les honneurs, ni la réputation ou la gloire, ni le pouvoir, ni aucun bien corporel, ni le plaisir, ni aucun bien de l'âme, ni aucun bien créé.* Nous réunissons sous ce titre sept articles de saint Thomas, afin d'éviter les redites, car les arguments sont à peu près les mêmes pour chaque bien.

Pas plus que les richesses, les honneurs, quoique moins matériels, ne peuvent suffire à l'homme. Ils sont loin de lui apporter toujours le bonheur : tant de têtes couronnées ont été malheureuses! Non seulement ils sont instables, mais capricieux, et récompensent aussi bien le vice que la vertu. Ils ne rassasient pas l'homme, mais le tourmentent plutôt. L'on peut affirmer la même chose du pouvoir, qui lui est étroitement lié. Les anciens disaient : La roche tarpéienne n'est pas loin du Capitole, voulant signifier qu'une mort violente était souvent la fin du pouvoir. A coup sûr, il n'est pas la béatitude. La gloire humaine ou la réputation est logée à la même enseigne. Ni elle ne renferme le bonheur, ni elle ne correspond au mérite. Rend-elle meilleur? Pas par elle-même.

Ces constatations s'appliquent à tout bien corporel. L'homme ne peut y trouver son souverain bien, car il est esprit, et domine, par nature, tout ce qui est matière. Le souverain bien, puisqu'il doit le perfectionner et le satisfaire, doit être quelque chose de meilleur que lui, et répondre à ses besoins supérieurs, qui sont spirituels. La matière, si elle devient sa fin, ne peut que le ravaler, en le faisant descendre à son niveau.

Même un bien propre à l'âme ne peut être son souverain bien : soit une puissance, ou une vertu, ou un acte, car il est manifeste que l'âme ne trouve pas en elle-même son complément, mais en dehors; et c'est pourquoi elle tend toutes ses énergies vers des biens étrangers, qui sont ou la conduisent au souverain bien. Si elle est tourmentée, tant qu'elle est sur la terre, c'est que toutes ses perfections propres ne la rassasient pas, si excellentes soient-elles. Dire qu'elle peut posséder une qualité qui soit son souverain bien, ce serait supposer qu'elle est elle-même sa fin dernière, qu'elle est indépendante, et qu'elle peut tout rapporter à soi. Or, si elle le fait, elle n'est point heureuse; elle sent le vide, et reste affamée.

Le plaisir n'est pas davantage le souverain bien, car il ne satisfait pas pleinement l'homme. Il contente sa partie inférieure et laisse dans la disette l'autre, la partie supérieure, celle qui fait sa dignité et sa grandeur. Au lieu d'élever, il abaisse, car il ne dépasse pas les sens qui sont en partie matériels, et il souffre des mêmes défauts que la matière. Le souverain bien est en haut, et le plaisir est en bas. Le souverain bien est un bel idéal, et le plaisir est vulgaire, souvent très laid. Ceux qui s'y livrent passionnément sont, d'ordinaire, malheureux.

Bref, l'on ne trouve rien de créé qui réponde au concept du souverain bien, car toute créature est étroite, limitée, et les aspirations des meilleurs sont sans limite. Tout ce qui est créé est une bonté qui s'épuise : or il faut à l'âme une bonté inépuisable, dont elle ne se lasse pas, éternellement. Tout ce qui est créé est imparfait et ne peut pas être autrement : or seul le parfait peut contenter parfaitement l'homme, parce que tout défaut, toute lacune heurte son idéal et le fait souffrir.

Le souverain bien ne peut donc être que le bien infini; or le bien infini est, et ne peut être que Dieu.

3° *Le souverain bien est Dieu seul.* Lui seul a les attributs du bien souverain. Il est la bonté sans limite, capable de satisfaire pleinement l'homme, non seulement dans le temps, mais dans l'éternité, car il est inépuisable. Il est le bien sans mélange, sans impuretés : c'est pourquoi rien, en lui, ne peut déplaire. Il offre à la conduite humaine un idéal qui satisfait les âmes les meilleures, et les élève dans la mesure où elles le réalisent. Il est la perfection vivante et absolue. Cet idéal, grâce à Dieu et grâce à lui seul, n'est pas facultatif, mais il s'impose, et le souverain bien devient ainsi la loi obligatoire et dernière de la moralité. Dieu est source de biens de toutes manières, et uniquement de biens. Les maux ne viennent pas de lui, mais du péché, de la malice humaine, ou ils sont des imperfections inhérentes à l'être créé. Dieu est la bonté par essence, et infinie. Ceux qui le possèdent possèdent tous les biens, mais, sur la terre, il ne se livre qu'à demi, et c'est pourquoi, même avec Dieu, l'on n'est jamais parfaitement heureux. La possession plénière est réservée à l'autre vie, où nous verrons Dieu « face à face », I Cor., XIII, 12, et « comme il est », I Joa., III, 2. Dieu y apparaît alors, clair comme le jour, qu'il est le souverain bien, à l'exclusion de tout autre : l'âme s'attache à lui par des liens invincibles, sûre qu'elle ne le perdra jamais. De là sa béatitude parfaite, faite de rassasiement et de paix. Non seulement elle est heureuse, mais elle a atteint sa perfection par le souverain bien. Ces deux choses, au reste, ne se séparent pas *en soi :* elles se conditionnent mutuellement et sont nécessairement unies au terme de la vie : elles sont une seule et même fin de l'homme, vue sous deux aspects divers. Dieu seul lui en assure, et peut lui en assurer la conquête.

François GIRERD.

BIENS ECCLÉSIASTIQUES. — On appelle à proprement parler *biens ecclésiastiques* les biens temporels (soit corporels — immeubles ou meubles — soit incorporels, comme les droits, les créances) qui appartiennent ou à l'Église universelle, ou au Saint-Siège, ou à une autre personne morale dans l'Église. C. 1497, § 1.

On appelle ces biens *sacrés* lorsqu'ils ont été affectés au culte divin par une consécration ou une bénédiction; *précieux*, lorsqu'ils ont une valeur notable artistique, historique ou matérielle. C. 1497, § 2.

Le Code de droit canonique consacre toute une partie du troisième livre, lib. III, pars. VI, à la question des biens temporels de l'Église. Nous grouperons ses différentes prescriptions sous ces trois titres : I. Acquisition; II. Administration; III. Aliénation des biens ecclésiastiques.

I. ACQUISITION DES BIENS ECCLÉSIASTIQUES. — 1° *Généralités.* — L'Église catholique et le Saint-Siège, de droit *divin*, peuvent librement, et indépendamment du pouvoir civil, acquérir, posséder et administrer des biens temporels pour atteindre leurs propres fins. C. 1495, § 1.

De droit *ecclésiastique*, les églises particulières, et les autres personnes morales qui ont reçu de l'autorité ecclésiastique la personnalité juridique, peuvent aussi acquérir, posséder et administrer des biens temporels, en se conformant aux règles canoniques. C. 1495, § 2.

L'Église a également le droit, indépendant du pouvoir civil, d'exiger de ses fidèles ce qui est nécessaire au culte divin, à l'honnête entretien des clercs et des autres ministres, et aux autres fins qui lui sont propres. C. 1496.

Toute personne morale dans l'Église peut acquérir des biens temporels par tous les moyens de droit (du droit positif ou du droit naturel) dont disposent les autres personnes (par donation, par succession, par contrats onéreux, par prescription, etc.). Ces biens appartiennent en propriété, sous l'autorité suprême du Saint-Siège, à la personne morale qui les a légitimement acquis. C. 1499.

Lorsque le territoire d'une personne morale ecclésiastique est *divisé* de manière à ce qu'une partie en soit unie à une autre personne morale, ou soit érigée

en personne morale distincte, les biens communs destinés à tout le territoire, ainsi que les dettes communes contractées pour tout le territoire, doivent aussi être partagés selon l'équité dans une juste proportion par l'autorité ecclésiastique compétente qui fait la division du territoire, en sauvegardant les volontés des fondateurs ou donateurs, les droits légitimement acquis, et les lois particulières qui régissent cette personne morale. C. 1500.

Lorsqu'une personne morale ecclésiastique vient à s'*éteindre*, ses biens passent à la personne morale ecclésiastique immédiatement supérieure, réserve faite des volontés des fondateurs ou donateurs, des droits légitimement acquis, et des lois particulières qui régissaient la personne morale éteinte. C. 1502.

2° *Divers modes d'acquisition.* — 1. *Dîmes et prémices.* — Pour ce mode particulier d'acquisition, on doit s'en tenir aux statuts particuliers et aux coutumes locales de chaque pays (par exemple, en France, aux règlements épiscopaux concernant le *denier du culte*).

2. *Quêtes.* — Permises aux religieux dans certaines conditions (voir Religieux), les quêtes en faveur d'une œuvre pie quelconque sont interdites aux clercs et aux laïques sans une autorisation écrite soit du Saint-Siège, soit de leur Ordinaire et de l'Ordinaire du lieu où se fait la quête.

3. *Taxes et impôts.* — *a*) Toutes les églises ou bénéfices soumis à la juridiction de l'évêque, ainsi que les confréries de laïques, doivent chaque année, en signe de dépendance, payer à l'évêque une redevance appelée *cathedraticum* dont le taux modéré (s'il n'est pas déjà fixé par une coutume ancienne) doit être déterminé par le concile provincial (ou par l'assemblée des évêques de la province) et approuvé par le Saint-Siège. C. 1504. Le *cathedraticum* n'est pas d'usage en France.

b) L'Ordinaire du lieu peut aussi, si une nécessité spéciale de son diocèse l'exige, imposer à tous les bénéficiaires, séculiers ou religieux, une *taxe extraordinaire* et modérée. C. 1505.

c) Dans le cas où le séminaire diocésain ne dispose pas de ressources suffisantes pour l'entretien des élèves, l'évêque peut exiger des curés et des recteurs d'églises même exemptes qu'ils fassent dans ce but, à des jours fixés, une quête dans leur église. Il peut aussi établir et imposer une *taxe* dans son diocèse. Cette taxe doit être imposée : à la mense épiscopale; à tous les bénéfices même réguliers ou de droit patronal; à toutes les paroisses ou quasi-paroisses, même si elles n'ont pas d'autres revenus que les oblations des fidèles; à tout hôpital de fondation ecclésiastique; à toutes les associations canoniquement instituées et à toutes les fabriques d'églises ayant des revenus; à toute maison religieuse, même exempte, à moins qu'elle ne vive que d'aumônes ou qu'elle ne soit le siège d'un collège (d'élèves ou de professeurs) établi en vue de promouvoir le bien commun de l'Église. Cette taxe doit être générale et égale pour tous, plus ou moins forte suivant les besoins du séminaire et ne dépassant pas 5 0/0 du revenu imposable.

Ce revenu imposable est le revenu annuel, déduction faite des charges et des frais nécessaires; on ne doit y comprendre ni les distributions quotidiennes (ou le tiers de ces distributions, si tous les fruits de ce bénéfice ne se composent que de distributions), ni les oblations des fidèles (ou le tiers de ces oblations, si elles constituent seules tous les revenus de la paroisse). C. 1355, 1356.

d) En dehors de ces impôts généraux, l'Ordinaire ne peut en établir un spécial, pour le bien du diocèse ou pour un patron fondateur, sur les églises, bénéfices et autres établissements ecclésiastiques, même soumis à sa juridiction, que dans l'acte de fondation ou de la consécration de ces églises ou établissements. Aucun impôt ne peut atteindre les honoraires de messes, qu'il s'agisse de messes de fondations, ou de messes manuelles. C. 1506.

e) Il appartient au concile provincial (ou à l'assemblée des évêques d'une province) de déterminer, pour toute la province ecclésiastique, les taxes à percevoir pour les différents actes de la juridiction volontaire (v. g. concession de dispenses), ou pour l'exécution des rescrits du Saint-Siège, ou à l'occasion de l'administration des sacrements ou des sacramentaux; mais le tarif ainsi établi n'entre en vigueur qu'après avoir été approuvé par le Saint-Siège. C. 1507. Quant aux tarifs des enterrements, mariages, etc., c'est à l'Ordinaire du lieu à les fixer, après avis du chapitre», et aussi (si l'Ordinaire le juge opportun) des vicaires forains (doyens, archiprêtres), et des curés de la ville épiscopale, en tenant compte des coutumes particulières légitimes et de toutes les circonstances de personnes et de lieux. C. 1234.

4. *Prescription.* — La prescription est un mode d'acquisition ou de libération. L'Église l'accepte, pour les biens ecclésiastiques, tel qu'il existe dans la législation civile, mais aux conditions suivantes, c. 1508 : *a*) La prescription ne peut pas atteindre : ce qui est de droit divin, naturel ou positif; ce qui ne peut être obtenu que par un privilège apostolique; les droits spirituels que les laïques sont incapables de posséder, s'il s'agit de prescription en faveur de laïques; les limites certaines et indubitables des provinces ecclésiastiques, diocèses, paroisses, vicariats apostoliques, préfectures apostoliques, abbayes ou prélatures *nullius;* les honoraires et les charges de messes; un bénéfice ecclésiastique pour lequel on n'aurait aucun titre; le droit de visite et d'obéissance, s'il devait en résulter que les sujets ne pourraient être visités par aucun prélat et ne seraient plus soumis à aucun prélat; le paiement du cathedraticum à l'évêque (là où le cathédratique existe). C. 1509.— *b*) Les choses sacrées qui appartiennent à des personnes privées peuvent être acquises par prescription par d'autres personnes privées : mais celles-ci ne pourront pas les employer à des usages profanes. Toutefois, si ces choses ont perdu leur consécration ou bénédiction, on pourra librement les acquérir même en vue d'usages profanes, mais non sordides. C. 1510, § 1. Quant aux choses sacrées qui ne sont pas la propriété de personnes privées, elles ne peuvent pas être acquises par prescription par des personnes privées, mais seulement par une personne morale ecclésiastique. *Ibid.*, § 2. — *c*) Pour les biens immeubles, les biens meubles précieux, les droits et actions tant personnelles que réelles, la prescription est de cent ans s'ils appartiennent au Saint-Siège, et de trente ans s'ils appartiennent à une autre personne morale ecclésiastique. C. 1511. — *d*) La prescription ne vaut que si le détenteur est de bonne foi, non seulement au début de la possession, mais durant tout le temps qu'elle doit durer, pour qu'il y ait prescription. C. 1512.

5. *Dons et legs.* — *a*) Celui qui, de droit naturel et ecclésiastique, a la libre disposition de ses biens peut les consacrer à des œuvres pies soit par acte entre vifs, soit par testament. — *b*) On doit présumer, à moins de preuve contraire, que les donations faites aux recteurs des églises, même des religieux, sont faites à l'église. Une donation faite à une personne morale ecclésiastique ne peut être refusée par son recteur ou supérieur sans la permission de l'Ordinaire. Si elle a été illégitimement refusée, ce refus donne lieu, pour le dommage qui en résulterait, à une action en indemnité ou en *restitutio in integrum* (remise de l'affaire dans l'état où elle était avant ce refus illégitime). Une donation faite à une personne morale ecclésiastique

et légitimement acceptée par elle ne peut pas être révoquée pour cause d'ingratitude de la part du prélat ou recteur. C. 1536. — *c*) Dans l'expression de ses dernières volontés en faveur d'une personne morale ecclésiastique, on doit observer, si on le peut, les formalités du droit civil; si elles ont été omises, on doit avertir les héritiers qu'ils ont quand même le devoir d'accomplir la volonté du testateur. C. 1513. — *d*) La volonté des fidèles donnant ou léguant leurs biens à des œuvres pies, soit par acte entre vifs soit par testament, doit être très soigneusement accomplie, même pour ce qui concerne le mode d'administration ou d'affectation des biens. Toutefois, les Ordinaires étant de droit les exécuteurs de toutes les pieuses volontés aussi bien pour les actes entre vifs que pour les testaments, toute clause contraire à ce droit insérée dans ces actes est nulle de plein droit. En vertu de ce droit, les Ordinaires peuvent et doivent veiller, même par visite canonique, à l'accomplissement de ces pieuses volontés, et les autres exécuteurs délégués, après s'être acquittés de leur mission, doivent leur en rendre compte. C. 1514, 1515. — *e*) Si un clerc ou religieux a reçu quelques biens en fidéicommis, c'est-à-dire personnellement, mais en réalité et, dans l'intention du bienfaiteur, pour une œuvre pie, soit par acte entre vifs soit par testament, il doit en informer l'Ordinaire et lui indiquer tous ces biens meubles ou immeubles, ainsi que les charges dont ils sont grevés. Si le bienfaiteur l'interdit expressément et absolument, le clerc ou religieux n'acceptera pas ce fidéicommis. L'Ordinaire doit exiger que ces biens « fiduciaires » soient placés en lieu sûr et veiller, comme il a été dit, à l'exécution de cette pieuse volonté. L'Ordinaire dont il s'agit ici, lorsque l'intermédiaire est un religieux, est son propre Ordinaire religieux, sauf s'il s'agit de biens destinés à venir en aide aux églises, aux habitants, aux œuvres pies d'un lieu ou diocèse : dans ce cas, l'Ordinaire dont il est question est l'Ordinaire du lieu. C. 1516. — *f*) La réduction, la modération, la commutation des dernières volontés ne doivent avoir lieu que pour une cause juste et nécessaire, et elles sont réservées au Saint-Siège, à moins que le fondateur n'ait aussi accordé expressément ce pouvoir à l'Ordinaire du lieu. Toutefois, si, par suite de la diminution des revenus ou pour un autre motif, il est devenu impossible d'exécuter les charges imposées, sans qu'il y ait faute de la part des administrateurs, l'Ordinaire, après avoir entendu les intéressés, et en observant le mieux possible la volonté du fondateur, pourra lui aussi, dans ce cas, réduire équitablement lesdites charges, à l'exception des messes, dont la réduction relève toujours et uniquement du Saint-Siège. C. 1517.

6. *Fondations pieuses.* — *a*) On entend par là les biens temporels donnés, de quelque manière que ce soit, à une personne morale dans l'Église, à charge d'employer une part des revenus annuels (soit à perpétuité, soit pour une longue période de temps) à célébrer quelques messes, ou à faire d'autres fonctions ecclésiastiques déterminées, ou à faire certaines œuvres de piété ou de charité. Une fois légitimement acceptée, la fondation revêt la nature du contrat synallagmatique : *do ut facias*. C. 1544. — *b*) C'est à l'Ordinaire du lieu qu'il appartient de déterminer la somme minimum à verser pour une fondation pieuse, et de quelle manière les revenus devront être répartis. C. 1545. — *c*) Pour qu'une fondation puisse être acceptée par une personne morale, il faut le consentement écrit de l'Ordinaire du lieu. Celui-ci ne peut le donner qu'après avoir acquis la preuve que cette personne morale pourra satisfaire à cette nouvelle charge, comme à celles qu'elle a déjà. Il doit veiller surtout à ce que, suivant les usages du diocèse, les revenus soient tout à fait suffisants pour les charges. Le patron d'une église n'a aucun droit ni d'accepter, ni de constituer, ni d'administrer une fondation. C. 1546. — *d*) L'argent et les biens meubles assignés comme dot à une fondation doivent être aussitôt déposés dans un lieu sûr, à désigner par ledit Ordinaire, afin que ledit argent et le prix des biens meubles soient gardés et que, le plus tôt possible, on en fasse avec précaution un placement avantageux, suivant ce que décidera prudemment l'Ordinaire, après avis des intéressés et du conseil diocésain d'administration. Les valeurs doivent être attribuées, avec mention expresse et individuelle des charges, à la fondation elle-même; c'est à elle que devront profiter les intérêts. C. 1547. — *e*) Les fondations, même faites de vive voix, doivent être consignées par écrit. On en dressera l'acte en double exemplaire, que l'on mettra en sûreté, l'un aux archives de la curie, l'autre aux archives de la personne morale intéressée. C. 1548. Tout ce que nous avons dit des dons et legs a ici son application; mais, de plus, chaque personne morale ecclésiastique doit avoir un tableau des charges résultant pour elle des fondations pieuses. Ce tableau doit être conservé en lieu sûr chez le recteur de cette personne morale. De même, en plus du registre ordinaire des messes manuelles prévu au canon 843, les recteurs de ces personnes morales doivent avoir et garder chez eux un autre registre dans lequel seront inscrites toutes les charges perpétuelles ou temporaires, leur exécution et les revenus qui les assurent, afin de rendre de tout cela un compte exact à l'Ordinaire du lieu. C. 1549. (Les droits et devoirs de l'Ordinaire du lieu appartiennent exclusivement au supérieur majeur s'il s'agit de fondations pieuses dans les églises même paroissiales de religieux exempts. C. 1550.) — *f*) La réduction des charges qui grèvent les fondations pieuses est réservée au Saint-Siège, sauf disposition contraire de l'acte de fondation. Toutefois, si, par suite de la diminution des revenus ou pour un autre motif, il est devenu impossible d'exécuter les charges imposées, l'Ordinaire pourra réduire les charges dans les conditions exposées ci-dessus à propos des dons et legs en général. L'indult permettant de réduire les messes de fondation ne s'étend ni aux autres messes obligatoires en vertu d'un contrat ni aux autres charges de la fondation pieuse. Quant à l'indult général permettant de réduire les charges des fondations pieuses, on doit l'interpréter en ce sens (à moins d'indication contraire) que l'indultaire doit réduire les autres charges plutôt que les messes. C. 1551.

7. *Contrats divers.* — Une personne morale ecclésiastique peut également acquérir par contrats onéreux (achat, échange, etc.) à condition de s'en tenir aux règles que nous déterminerons plus loin à propos de l'administration et de l'aliénation des biens ecclésiastiques. D'une manière générale, et sauf opposition au droit divin, ou disposition différente du droit canonique, tout ce que le droit civil d'un pays détermine au sujet des contrats et des paiements devient loi canonique en matière de biens ecclésiastiques. C. 1529.

II. Administration des biens ecclésiastiques. — 1° Le *souverain pontife* est l'administrateur et le dispensateur suprême de tous les biens ecclésiastiques. C. 1518.

2° Il appartient à l'*Ordinaire du lieu* de veiller soigneusement à l'administration de tous les biens ecclésiastiques qui se trouvent sur son territoire et n'ont pas été soustraits à sa juridiction, sauf prescriptions légitimes qui lui conféreraient des droits plus étendus.

En tenant compte des droits, des coutumes légitimes et des circonstances, les Ordinaires, par des instructions particulières rendues dans les limites du

droit commun, et publiées suivant l'opportunité, doivent veiller à organiser tout ce qui concerne l'administration des biens ecclésiastiques. C. 1520.

1. Pour s'acquitter comme il faut de cette fonction, tout Ordinaire doit instituer dans sa ville épiscopale un *conseil d'administration* comprenant un président (qui est l'Ordinaire lui-même) et deux ou plusieurs hommes capables, forts en droit même civil, autant que possible, choisis par l'Ordinaire lui-même, après avis du chapitre : ce conseil n'est cependant pas obligatoire si de droit particulier, ou en vertu d'une coutume, la bonne administration des biens est déjà légitimement assurée d'une autre manière équivalente.

Sans un indult apostolique, ne peuvent pas faire partie de ce conseil d'administration les parents ou alliés au premier ou second degré de l'Ordinaire.

Dans les actes administratifs de grande importance, l'Ordinaire n'omettra pas de consulter ce conseil d'administration. Toutefois les membres de ce conseil n'ont que voix consultative, à moins que leur consentement ne soit exigé soit par le droit commun, dans certains cas particuliers expressément indiqués, soit par la charte d'une fondation.

Les membres de ce conseil doivent, devant l'Ordinaire, prêter serment de bien remplir leur fonction et de s'en acquitter fidèlement. C. 1520.

2. Outre ce conseil diocésain d'administration, l'Ordinaire du lieu, pour l'administration des biens qui appartiennent à une église ou à un lieu pieux et qui n'ont pas leur administrateur désigné par le droit ou la charte de la fondation, choisira comme *administrateurs* des hommes prévoyants, capables et de bon témoignage, auxquels, au bout de trois ans, il en substituera d'autres, à moins que les circonstances locales ne conseillent autre chose.

a) Si, en vertu d'un titre légitime de fondation ou d'érection, ou par la volonté de l'Ordinaire du lieu, des laïques ont quelque part à l'administration de biens ecclésiastiques, l'administration tout entière n'en doit pas moins être faite au nom de l'Église (c'est-à-dire, de la personne morale ecclésiastique propriétaire) et l'Ordinaire conserve tous ses droits de visiter, d'exiger la reddition des comptes, et de prescrire le mode d'administration.

b) Avant que les administrateurs dont il s'agit ici n'entrent en fonctions, ils doivent prêter serment devant l'Ordinaire du lieu ou le vicaire forain, qu'ils seront bons et fidèles administrateurs; on fera un inventaire exact, détaillé par catégories, des immeubles, des choses mobilières précieuses ou autres, avec leur descripion et estimation. Si un inventaire antérieur a été fait, il suffira de l'accepter, en le mettant à jour et en le complétant. Cet inventaire sera établi en deux exemplaires et signé par tous. Un exemplaire restera dans les archives de l'administration, l'autre sera conservé dans les archives de la curie. Sur l'un et l'autre, on inscrira les différents changements que subirait le patrimoine. C. 1522.

c) Les administrateurs de biens ecclésiastiques doivent s'acquitter de leur charge « en bons pères de famille », et par conséquent ils doivent : α) veiller à ce que les biens ecclésiastiques confiés à leurs soins ne subissent, de quelque manière que ce soit, ni perte, ni dommage ; β) observer les prescriptions du droit canonique et du droit civil, comme aussi celles qui leur auraient été imposées par le fondateur, ou le donateur, ou l'autorité légitime; γ) exiger exactement et en temps voulu les revenus et profits de ces biens, et, une fois perçus, les mettre en lieu sûr et les employer suivant l'intention du fondateur ou selon les lois et règles établies ; (δ pour ce qui est de l'argent, non absorbé par les dépenses et pouvant utilement être placé, lui faire rapporter des intérêts au profit de la personne morale ecclésiastique propriétaire, avec le consentement de l'Ordinaire ; (ε tenir bien en règle leurs livres de comptabilité (recettes et dépenses); (ζ bien classer, et garder dans un meuble approprié à cet objet, les documents et pièces établissant les droits de la personne morale ecclésiastique propriétaire; des copies authentiques, si on le peut commodément, en seront déposées aux archives de la curie. C. 1523.

d) Tous, et surtout les clercs, les religieux et les administrateurs des choses ecclésiastiques, doivent, dans le contrat de travail, assigner à leurs ouvriers et employés une honnête et juste rétribution, avoir soin qu'ils s'acquittent, pendant le temps convenable, de leurs devoirs de piété, ne les détourner en aucune manière du soin de leur intérieur et de la recherche d'une prévoyante économie, ne leur imposer ni un travail au-dessus de leurs forces, ni un travail qui ne convienne pas à leur âge et à leur sexe. C. 1524.

Chaque année, les administrateurs de toute église, même cathédrale, de tout lieu pieux, canoniquement érigé, de toute confrérie, doivent rendre compte de leur administration à l'Ordinaire du lieu. Toute coutume contraire est réprouvée. Même si, de droit particulier, la reddition des comptes doit se faire à d'autres personnes désignées à cet effet, avec elles doit être admis l'Ordinaire du lieu ou son délégué : toute décharge ou tout *quitus* donnés autrement aux administrateurs n'aurait pas de valeur canonique. C. 1525.

e) Les administrateurs ne doivent pas intenter un procès ou l'accepter (en se présentant à la *contestatio litis*) au nom de la personne morale ecclésiastique qu'ils représentent, sans une permission écrite de l'Ordinaire du lieu, ou du moins, en cas d'urgence, du vicaire forain, qui doit informer aussitôt l'Ordinaire de la permission accordée. C. 1526.

f) Sans pouvoirs spéciaux donnés par l'Ordinaire du lieu — pouvoirs qui doivent être donnés par écrit — les administrateurs ne peuvent faire validement aucun acte qui dépasse les limites et le mode de l'administration ordinaire. La personne morale ecclésiastique n'est responsable des contrats passés par ses administrateurs sans la permission du supérieur compétent, que dans le cas et dans la mesure où ces contrats auraient tourné à son profit. C. 1527.

g) Les administrateurs qui ont accepté expressément ou tacitement cette charge ne peuvent pas d'eux-mêmes s'en démettre, même s'ils ne sont pas tenus à cette charge d'administrateurs en raison d'un bénéfice ou d'un office ecclésiastique. S'ils le font, et causent par là quelque dommage à la personne morale ecclésiastique dont ils sont les administrateurs, ils sont tenus à restituer. C. 1528.

III. Aliénation des biens ecclésiastiques. — 1° *Aliénation proprement dite.* — 1. Les reliques insignes, les images précieuses, comme aussi les autres reliques ou images qui sont l'objet de la part du peuple d'un culte particulier d'honneur et de vénération dans une église, ne peuvent pas être validement aliénées, ni transférées pour toujours dans une autre église, sans une permission du Saint-Siège. C. 1281.

2. En général, pour aliéner des biens ecclésiastiques, immeubles ou meubles, qui peuvent se conserver, trois conditions sont requises, c. 1530 : une estimation faite par écrit par des experts sérieux; une juste cause, c'est-à-dire une nécessité urgente, ou une utilité évidente pour l'Église, ou un motif de piété; la permission du supérieur légitime (sans cette permission, l'aliénation est invalide). Le supérieur légitime est : *a*) le Saint-Siège, s'il s'agit de choses précieuses ou de choses dont la valeur dépasse 30 000 lires ou francs; *b*) l'Ordinaire du lieu : après avis du conseil d'administration (à moins qu'il ne s'agisse d'une chose de

minime importance), et avec le consentement des intéressés, s'il s'agit de choses dont la valeur ne dépasse pas 1 000 lires ou francs; avec le consentement du chapitre cathédral, du conseil d'administration, et des intéressés, s'il s'agit de choses valant entre 1 000 et 30 000 lires ou francs.

N. B. — Pour apprécier sainement ces chiffres, il faut se rappeler que le Code de droit canonique a été publié en 1917 et que la lire ou le franc avait alors une valeur triple de celle d'aujourd'hui.

S'il s'agit de l'aliénation d'une chose divisible, on doit, sous peine de nullité de la permission, indiquer dans la demande de permission (ou de consentement) les parties antérieurement aliénées. C. 1532.

Pour éviter tout dommage à l'Église, et par Église, il faut entendre ici, et plus bas, toute personne morale ecclésiastique, c. 1498, le supérieur doit de plus prescrire lui-même les mesures opportunes à prendre suivant les circonstances. C. 1530, § 2.

3. Si l'aliénation est autorisée, dans les conditions susdites, elle ne peut pas avoir lieu à un prix inférieur à celui de l'estimation. L'aliénation doit être faite aux enchères publiques, ou du moins on doit l'annoncer, à moins que les criconstances — ce qui arrivera souvent — ne conseillent d'agir autrement. La chose doit être adjugée à celui qui, tout bien pesé, offre le prix le plus élevé. L'argent, produit de la vente, doit être placé avec prudence en valeurs sûres et avantageuses. C. 1531.

4. L'Église a une action *personnelle* contre celui qui aurait aliéné des biens ecclésiastiques sans observer les formalités susdites et contre ses héritiers. Elle a une action *réelle* contre tout possesseur, sauf le droit pour l'acheteur d'agir contre celui qui sans droit a aliéné ces biens. Contre une aliénation nulle de biens ecclésiastiques peuvent agir : celui qui l'a faite, son supérieur, le successeur de l'un et de l'autre, et tout clerc attaché à l'église lésée. C. 1534.

5. Sauf des dons modiques et justifiés par des coutumes locales légitimes, prélats et recteurs ne doivent rien *donner* des biens meubles de leurs églises, sauf pour un juste motif de rémunération, de piété ou de charité. Si cette règle n'a pas été observée, la donation pourra être révoquée par les successeurs. C. 1535.

2° *Aliénation improprement dite.* — Les règles que nous avons reproduites et qui concernent les aliénations proprement dites (par vente, ou donation...)sont aussi applicables à tout autre contrat (échange, location, etc.) susceptible d'amoindrir la condition d'une personne morale ecclésiastique. C. 1533.

1. Les choses sacrées ne doivent pas être *prêtées*, pour un usage qui répugne à leur nature. C. 1537.

2. S'il s'agit — pour une raison légitime — de donner en *gage* ou *d'hypothéquer* des biens ecclésiastiques, ou d'*emprunter*, le supérieur qui doit donner la permission exigera qu'au préalable tous les intéressés aient été entendus et veillera à ce que les sommes empruntées soient remboursées le plus tôt possible. Dans ce but, il fixera les sommes annuelles à affecter à l'amortissement de la dette. C. 1538.

3. Dans la vente ou l'*échange* des choses sacrées, on ne doit tenir aucun compte de leur consécration ou bénédiction pour estimer leur valeur.

Les administrateurs peuvent échanger les titres au porteur contre d'autres titres présentant plus (ou au moins autant) de sécurité, et rapportant un intérêt plus grand ou au moins égal; mais il leur faut le consentement de l'Ordinaire, du conseil diocésain d'administration, et des intéressés, et ils doivent s'abstenir de toute espèce de commerce ou de spéculation.

4. Les biens immeubles d'une personne morale ecclésiastique ne peuvent être ni vendus ni *loués* à leurs administrateurs ou à leurs parents ou alliés au premier ou au second degré, sans une permission spéciale de l'Ordinaire du lieu. C. 1540. La location d'un bien-fonds ecclésiastique doit régulièrement se faire aux enchères, dans les mêmes conditions que les aliénations proprement dites (voir plus haut). Dans le bail doivent toujours figurer certaines clauses et garanties indiquées au canon 1541 (ne pas toucher aux limites de la propriété, bien cultiver la terre, payer un loyer, donner toutes garanties utiles que ces conditions seront remplies).

L'autorisation du *Saint-Siège* est nécessaire si le loyer est supérieur à 30 000 francs, et la location faite pour plus de neuf ans. L'autorisation de l'*Ordinaire* suffit, quel que soit le prix du loyer, si la location ne dépasse pas neuf ans. ou si le loyer ne dépasse pas 1 000 francs. Pour donner cette autorisation, l'Ordinaire devra, suivant les cas : ou obtenir le consentement du chapitre, du conseil diocésain d'administration, et des intéressés (pour une location ne dépassant pas neuf ans, mais dont le loyer est supérieur à 30 000 francs; pour une location faite pour plus de neuf ans, mais dont le loyer ne dépasse pas 30 000 francs); ou demander l'avis du conseil d'administration et obtenir le consentement des intéressés (pour une location d'un loyer inférieur à 30 000 francs, et ne dépassant pas neuf ans ; pour une location inférieure à 1 000 francs, mais dépassant neuf ans). Pour une location ne dépassant pas neuf ans, et dont le loyer n'est pas supérieur à 1 000 francs, les administrateurs n'ont pas besoin d'autorisation: il suffit qu'ils avertissent l'Ordinaire. — Des règles spéciales concernent le bail *emphytéotique*, qui, fait pour une assez longue durée, donne au preneur le droit de planter et le temps de jouir de ces plantations. Le preneur ne peut pas se libérer de la redevance sans la permission du supérieur ecclésiastique compétent en matière d'aliénations. S'il obtient cette permission de se libérer, il doit donner à l'Église un capital rapportant comme intérêts une somme au moins égale à son loyer. On doit exiger de l'emphytéote toutes garanties utiles pour le paiement du loyer et l'accomplissement des conditions insérées au bail. Dans le bail, on doit stipuler qu'en cas de conflit les parties recourront à l'arbitrage du for ecclésiastique, et déclarer expressément que toute amélioration profite au fonds. C. 1542. En droit français, « le bail emphytéotique doit être consenti pour plus de dix-huit années et ne peut dépasser quatre-vingt-dix-neuf ans ; il confère au preneur un droit réel susceptible d'hypothèque. » Loi du 25 juin 1902, art. 1.

5. Dans le cas où l'on *donne une chose fongible* (se consumant par l'usage) à la condition qu'on en rende par la suite une autre de même espèce, on ne peut percevoir aucun bénéfice en raison du contrat lui-même; mais le *prêt* d'un bien fongible n'interdit pas de le faire au taux légal, à moins qu'il ne soit certainement exagéré, ou même à un taux supérieur, s'il y a un titre juste et proportionné. C. 1543.

Nous étudierons ailleurs (voir PEINES ECCLÉSIASTIQUES) les peines édictées par le droit canonique contre les usurpateurs ou détenteurs illégitimes de biens ecclésiastiques et contre ceux qui les aliènent indûment. C. 2345-2349.

F. CIMETIER.

BIENFAISANCE (OFFICE CENTRAL DES ŒUVRES DE). — Fondé, en l'année 1890, par M. Léon Lefébure, membre de l'Institut, l'Office central des Œuvres de bienfaisance, 175, boulevard Saint-Germain, Paris (6e), a été reconnu d'utilité publique par décret en date du 3 juin 1896.

Il est à la fois une société d'études et une sorte de

ministère philanthropique où peuvent se rencontrer, chaque jour, ceux qui souffrent de leur propre misère et ceux qui souffrent de la misère d'autrui. Fondée par l'initiative privée, à côté de l'Assistance publique, collaborant au besoin avec elle, en dehors de toutes préoccupations politiques ou confessionnelles, cette institution crée un lien naturel entre les œuvres charitables et sert d'intermédiaire officieux entre elles, le public et l'État; elle est un instrument d'indication et un instrument d'action; au courant de toutes les ressources de la bienfaisance, elle dirige les bienfaiteurs et les pauvres vers les œuvres appropriées à chaque cas de misère et se charge, s'il y a lieu, de toutes les démarches qu'ils ne peuvent faire; elle éclaire enfin les personnalités étrangères qui viennent en France pour étudier les moyens par lesquels on y combat la misère et l'immoralité.

Le tableau ci-après donne l'ensemble des résultats obtenus depuis la fondation de l'Œuvre jusqu'au 30 avril 1923 :

Renseignements fournis sur les indigents.	388 880
Renseignements fournis pour les œuvres..	104 227
Sommes transmises à des œuvres ou à des indigents..... Fr.	29 085 897

Nombre et nature des secours de voyages accordés : Rapatriements : 27 870. — Facilités de voyages : 170 828.
Nombre et nature des placements effectués : Vieillards : 11 343. — Enfants : 22 345.

Dans la somme de 27 585 842 francs représentant les sommes confiées à l'Office central, avec affectation spéciale à des malheureux ou à des œuvres, les années de guerre figurent, à elles seules, pour : 12 268 357 fr. C'est que les allures très souples de l'Office central — qui depuis longtemps déjà aidait au fonctionnement des œuvres de la miséricorde et de l'hospitalité du travail, et qui, aux inondations de 1910, avait été pour la Croix-Rouge le plus précieux des auxiliaires, — lui ont permis, soit d'ajouter à ses labeurs normaux des obligations nouvelles dont il a pris lui-même la charge (secours aux victimes de la guerre, marraines de guerre pour les soldats sans famille, etc.), soit de prêter son concours administratif à des organisations dont il a facilité le fonctionnement, telles que le Comité de répartition des fonds recueillis pendant les deux journées des Orphelins de la guerre, le Comité central de secours aux veuves, orphelins et ascendants des militaires morts pour la France, le Comité d'entente des œuvres venant en aide à ces mêmes infortunes, le Prêt d'honneur aux victimes civiles de la guerre, le Prêt d'honneur aux soldats aveugles, l'Union de France pour la Belgique et les pays alliés et amis, le Berceau de France (Œuvre de layettes), le Muguet de France (caisse dotale pour les orphelins de la guerre), le Comité de secours aux églises dévastées. Toutes ces institutions fonctionnent encore. Depuis la paix, l'Office central a vu s'accroître cette clientèle spéciale avec le Comité de la Chapelle de la Marne et l'Office général d'apprentissage.

Nous avons appelé l'Office central « une société d'études ». Les publications philanthropiques, dues aux éminentes personnalités qui composent le Conseil d'administration, sont assez nombreuses pour qu'il soit impossible de les énumérer dans cette brève notice. Mentionnons seulement *La France charitable et prévoyante*, 1896; *Paris charitable et prévoyant*, 1904; auxquels ont fait suite le *Paris charitable et bienfaisant*, 1912, le *Paris charitable pendant la guerre*, février 1914-juillet 1918, le *Paris charitable, bienfaisant et social*, 1921.

En résumé, l'Office central des œuvres de bienfaisance est un organe indépendant, placé en dehors de toutes les œuvres, ouvert à toutes, auquel l'Assistance publique, aussi bien que la bienfaisance privée, peut demander au besoin la plus utile des collaborations. Il l'a bien prouvé lors de l'exécution du décret portant réforme du Conseil supérieur de l'Assistance publique. En moins de quinze jours, l'Office central de Paris a pu soumettre aux électeurs de Paris et des départements les douze candidatures prévues par le décret pour la représentation de la bienfaisance privée à ce Conseil, et ces douze candidats avaient été si judicieusement choisis qu'ils ont été partout élus à la presque unanimité des suffrages exprimés.

Pour tenir les promesses de son passé, pour réaliser dans l'avenir les espoirs que ses trente années d'exercice ont fait naître, l'Office central des œuvres de bienfaisance doit, non seulement, continuer à marcher dans les mêmes voies; il doit encore s'efforcer de développer son action extérieure, d'améliorer les services existant à son siège, d'en créer d'autres répondant aux nouveaux besoins qui lui seraient signalés; comme, par exemple, combler les nombreuses lacunes de sa bibliothèque philanthropique, organiser des relations suivies avec toutes les institutions de bienfaisance de l'étranger, devenir de plus en plus le trait d'union permanent et désintéressé entre toutes les œuvres.

J. Bricout.

BILLOT Louis. — I. Vie. II. Œuvres. III. Doctrine.

I. Vie. — Né à Sierck (Moselle), le 22 janvier 1846, le futur cardinal, dont le père appartenait à l'administration des douanes, fait ses études secondaires tout d'abord au collège des jésuites, à Metz (Saint-Clément), ensuite à celui de Bordeaux (Tivoli). Il entre au grand séminaire de Blois; y parcourt le cycle des études ecclésiastiques, et y reçoit le sacerdoce, le 22 mai 1869. Six mois après, il est au noviciat des Pères jésuites. Après son noviciat, le P. Billot est nommé professeur d'Écriture Sainte à la maison d'études de la Compagnie à Laval, où il enseigne pendant cinq ans. Succèdent quatre années de résidence à Paris, consacrées à la prédication. Puis, à la fondation de la Faculté de Théologie d'Angers, le P. Billot y est appelé comme professeur de théologie : pendant deux ans, il enseigne successivement le *De Verbo incarnato* et le *De Ecclesia*. Après sa probation du troisième an, il devient professeur de théologie au scolasticat de Jersey pendant trois ans. C'est à ce moment qu'on l'envoie à l'Université grégorienne (novembre 1885). Son ardeur à exposer et défendre les idées de saint Thomas contre certaines thèses qui semblaient avoir conquis droit de cité au Collège romain est, pour lui, l'occasion d'un nouveau changement. Ses supérieurs lui ordonnèrent de reprendre le chemin de Paris où de nouveau il serait chargé d'un ministère de prédication. L'intervention du cardinal Mazzella ne put retarder l'obéissance de celui dont la carrière théologique paraissait brisée à tout jamais. Mais Léon XIII était pape et, soucieux du renouveau des études thomistes, tout en concédant au principe de l'obéissance religieuse un an d'éloignement, fit d'autorité, dès 1886, reprendre au P. Billot son enseignement à Rome. Enseignement fécond, qui ne devait plus être interrompu jusqu'en 1901, et auquel nous devons certainement, en grande partie, le renouveau thomiste contemporain, que l'on constate dans les nombreuses générations d'étudiants de tous pays, venus, à Rome, se former à la doctrine, aux principes et à la méthode du Docteur Angélique! Le geste de Léon XIII fut complété et couronné par Pie X. Déjà consulteur du Saint-Office depuis le 19 juin 1909, le P. Billot, le 27 novembre 1911, recevait le chapeau de cardinal.

II. Œuvres. — Le cardinal Billot est avant tout un professeur de théologie; il a publié, selon les circonstances et presque toujours en vue de l'utilité de ses auditeurs, les différents traités qui resteront son

principal titre de gloire. Ceux de ces traités qui ont fait l'objet d'un enseignement personnel et direct ont d'abord été publiés en lithographie, selon la coutume de l'Université grégorienne. On établit ici très minutieusement la liste des œuvres théologiques du cardinal, selon l'ordre chronologique de publication, en y ajoutant l'indication de la dernière édition. La date en italique, que l'on trouvera accolée à quelques traités, marque leur publication lithographiée. Voici cette liste : 1892, *De Verbo incarnato, 1887-1888*, 6e édit., 1922; 1893, *De sacramentis, 1885-1886*, t. I, 5e édit., 1915; 1894, *De peccato personali*, 4e édit. (joint au *De peccato originali*, 1910; 1895, *De sacramentis, 1890-1891*, t. II, 6e édit., 1922; 1895, *De Deo Uno*; *De Deo Trino* (en deux vol.), *1888-1889*, 6e édit. (un vol.), 1920; 1898, *De Ecclesia Christi* (1er vol. en trois fascicules; le deuxième volume paru en 1910), 4e édit., 1921, et 2e édit., 1922; 1901, *De virtutibus infusis, 1897-1898* (le P. Billot dut enseigner ce traité à l'improviste, à la mort foudroyante du P. De Augustinis), 3e édit., 1921; 1902, *De Novissimis*, 5e édit., 1921; 1903, *De inspiratione Sacræ Scripturæ*, 3e édit., 1922; 1904, *De sacra traditione, contra novam hæresim evolutionismi;* 3e édit., *De immutabilitate traditionis*, 1922; 1910, *De peccato originali;* 1912, *De gratia* (encore incomplet), 3e édit. (complète), 1921.

A ces traités, le P. Billot aurait dû, pour laisser un cours complet de dogmatique, ajouter le *De Deo creante*. Nous soupçonnons ce qu'aurait été ce traité par les deux chapitres publiés dans *Gregorianum* : janvier 1920, *De Deo prima causa efficiente, exemplari et finali universi;* mars 1923, *Dogma creationis an ex initio Geneseos demonstretur ?*

En langue française, le cardinal Billot a donné deux séries d'articles dans les *Études*.

Dix articles publiés de 1917 à 1919 ont trait à la question de la *parousie*. L'auteur réfute la thèse moderniste qui attribue soit à Notre-Seigneur Jésus-Christ, soit à ses apôtres, une croyance erronée relativement à l'époque de la parousie. L'objection de l'adversaire est loyalement exposée et elle est réfutée par une interprétation des textes incriminés, obtenue en recourant au contexte, aux passages parallèles et aux formules usitées dans la Bible depuis les prophètes. Il faut noter tout particulièrement l'interprétation du cardinal touchant la prophétie de l'Apocalypse. On croit assez communément que l'Apocalypse concerne uniquement la fin du monde; et puisque la réalisation de ce qui est annoncé est dite prochaine, on conçoit quel argument les modernistes en tirent contre l'inerrance biblique. Avec Bossuet, le cardinal Billot interprète l'Apocalypse de la chute de l'empire romain; quelques versets seulement concerneraient la fin du monde, XX, 7-15. *La parousie* forme un volume de 352 pages, Paris, 1920.

Une deuxième série de dix articles, parus de 1919 à 1923, a pour titre : *La Providence de Dieu et le nombre infini d'hommes en dehors de la voie normale du salut.* L'auteur se demande si, par rapport au salut éternel, il ne faut pas adjoindre aux enfants morts sans baptême une catégorie non moins nombreuse peut-être d'*infidèles adultes*, adultes quant à l'âge, quant au développement physique et même quant à un discernement suffisant des choses temporelles et humaines, mais non quant à la raison supérieure et au dictamen de la conscience. Il s'agit d'*infidèles*, c'est-à-dire de non baptisés. Il s'agit d'*adultes*, d'adultes de corps d'abord; d'adultes de raison ensuite, si l'on veut bien distinguer « la raison inférieure et la raison supérieure : la raison inférieure qui s'exerce sur les choses temporelles, arts, industries, sciences n'intéressant que la vie d'ici-bas; et la raison supérieure qui s'ouvre sur les choses divines, transcendantes, éternelles, et tout particulièrement sur Dieu et sur sa loi en tant que règles obligatoires des actions humaines. » Les adultes dont on parle ne sont donc pas de ces perpétuels déments, de ces idiots, de ces simples, qu'il faut nécessairement asssimiler aux enfants sans raison, puisqu'à ces adultes d'âge la raison a toujours été refusée. Ce sont des adultes raisonnables, mais dont la raison a toujours été fixée dans la considération des choses purement terrestres et est incapable de s'élever à la considération de Dieu et du bien moral. En droit, il faut poser que, dans l'ordre spirituel, la condition d'adulte ne commence qu'à partir du moment où la raison est parvenue à la connaissance de Dieu et de sa loi. Or n'existe-t-il pas des infidèles invinciblement plongés dans l'ignorance de Dieu, de la loi morale, des obligations qu'impose le devoir ? Ne faut-il pas conclure que ces hommes, quels que soient les actes peut-être gravement répréhensibles en soi commis par eux, sont moralement irresponsables, et ne pourront, en conséquence, être condamnés à l'enfer ? Cette doctrine a soulevé, dès son apparition, de nombreuses critiques. Quelques-uns ont voulu l'assimiler à l'ancienne thèse (de Seyssel) des infidèles de bonne foi, incapables d'aller au ciel à cause de leur infidélité même, mais destinés à cause de leur bonne foi à un bonheur naturel dans les limbes. Cette assimilation est complètement fausse. Voir *Ami du clergé*, 1921, p. 481-486. En réalité, la thèse du cardinal est celle de la possibilité de l'infidélité purement négative et de l'irresponsabilité totale des infidèles négatifs. Contre cette thèse ont pris position le P. Harent, art. *Infidèles*, dans le *Dictionnaire de théologie catholique*, t. VII, col. 1898-1912; et, dans la *Revue thomiste*, le P. Garrigou-Lagrange, octobre-décembre 1921, *Le principe de finalité;* le P. Hugon, juillet-septembre 1922, *Chronique de théologie dogmatique;* et, en termes assez peu mesurés, le P. Larivé, janvier-mars, 1923, *La providence de Dieu et le salut des infidèles*. Le P. Clayes-Bouüaert, S. J., avec beaucoup de modération et de justesse, a montré ce qu'on pouvait retenir de la possibilité de l'athéisme négatif, *Nouvelle revue théologique*, avril 1921. Cf. *Ami du clergé*, 1924, p. 73-78.

Parmi les articles de langue française d'étendue moindre, mais dont l'importance doctrinale doit être soulignée, citons : le discours publié à la suite d'une conférence de M. René Bazin, *La France catholique à Rome*, Paris, 1915, p. 24-27, et dont le thème principal est la question du martyre par rapport aux morts de la guerre; l'*Éloge du cardinal Pie*, publié à la suite de la *Lettre pastorale* de Mgr l'évêque de Poitiers, à l'occasion du centenaire (1915); la lettre au R. P. L***** sur le drapeau du Sacré-Cœur, lettre dont on a plusieurs fois, à l'aide d'indiscrétions regrettables, publié un texte incomplet. On en trouvera la partie doctrinale, dans son texte intégral, mais dégagé de tout caractère personnel, dans mon livre, *Questions de guerre*, Paris, 1918, p. 240-244, note; enfin, un article du *Gregorianum* (janvier 1921) sur la méthode de la théologie historique, *à propos d'un livre récent* (*Les origines du dogme de la Trinité*, par Jules Lebreton). C'est encore le cardinal Billot qui inaugura les leçons de la *Semaine thomiste de Rome* (17-25 novembre 1923) par une magistrale conférence sur *Saint Thomas et sa philosophie au XIXe siècle*, publiée dans les *Acta hebdomadæ thomisticæ*, Rome, 1924.

III. Doctrine. — La doctrine du cardinal Billot est caractérisée par un effort vigoureux pour revenir aux sources mêmes de la pensée thomiste. L'auteur entend être commentateur de saint Thomas : commentateur selon la lettre, là où la pensée du Maître est nette, et, en ce cas, il sait la mettre en un relief saisissant; commentateur selon l'esprit, là où cette pensée laisse prise à la discussion. On peut contester

telle interprétation proposée par le cardinal; on ne saurait mettre en doute la sincérité avec laquelle, même par rapport aux traditions reçues dans la Compagnie de Jésus, il a cherché la vérité thomiste. Il excelle à ramener les problèmes théologiques à leurs termes véritables; il les expose, en fonction non d'une apologétique toujours plus ou moins funeste à la vérité, mais de la doctrine traditionnelle. Il n'ignore rien des additions apportées à la doctrine des anciens —*veteres*— par les commentateurs modernes, —*recentiores;* mais il conteste assez fréquemment que ces explications aient constitué un réel progrès. On ne saurait nier la portée de ses critiques touchant les concepts modernes relatifs à la transsubstantiation, l'essence du péché originel, la conciliation de la grâce efficace et de la liberté, l'union hypostatique, l'analyse de l'acte de foi. Un thomiste averti sera moins convaincu sur d'autres points : causalité intentionnelle des sacrements, liberté du Christ, identité de l'objet formel des actes de foi naturelle et de foi surnaturelle, et, — est-il besoin de l'ajouter ? — science moyenne et décrets prédéterminants. Mais cette possibilité de divergences entre esprits également fidèles à la doctrine du Maître commun sert du moins à montrer que la loi de l'Église n'entend pas lier outre mesure la liberté des intelligences.

Faut-il toutefois exprimer un regret ? Voulant faire œuvre spéculative, le cardinal Billot a peut-être donné une base étroite à sa théologie, en en réduisant la partie positive au strict minimum. Les antiques monuments de la tradition catholique sont mieux connus de nos jours qu'au XIII^e^ siècle, et c'eût été demeurer encore dans la voie tracée par saint Thomas que de recueillir, à travers la doctrine professée à tous les siècles de l'histoire de l'Église, le large courant traditionnel de la vérité, dont l'Angélique Docteur n'a fait qu'écrire la *Somme*.

A. Michel.

BILLUART Charles-René (1685-1752) naquit à Revin dans les Ardennes, fit ses études chez les jésuites de Charleville et entra chez les dominicains : après avoir achevé sa philosophie, sa théologie et reçu la prêtrise au couvent de sa ville natale, il enseigna principalement au collège dominicain de Saint-Thomas à Douai. Trois fois provincial de son ordre, écrivain, prédicateur et polémiste, il reste surtout célèbre par les deux ouvrages plusieurs fois réédités où il a condensé son enseignement : *Summa S. Thomæ hodiernis academiarum moribus accommodata, sive cursus theologiæ*, etc., et *Summa Summæ S. Thomæ sive compendium theologiæ*, etc., abrégé du précédent. Il a écrit aussi une quinzaine de livres et opuscules polémiques principalement sur les questions de la prédestination et de la grâce: ses adversaires sont, dans le camp catholique, les molinistes et à leur tête Honoré Tournély, *Doctor sorbonicus*, et, en dehors, les jansénistes et les réformés.

Joseph Mertens.

BILOCATION.— Est-il possible d'être présent, simultanément et adéquatement, en plusieurs endroits?

L'histoire de l'Église et la vie des saints rapportent le cas de divers saints personnages qui se sont montrés en un endroit sans cesser d'être aperçus en un autre. Le cas le plus célèbre est celui de saint Alphonse de Liguori, qui, se trouvant à Sainte-Agathe, fut aperçu assistant à Rome le pape Clément XIV (Ganganelli) dans ses derniers moments. Le fait, appuyé sur de solides témoignages, figure au procès de canonisation. Voici comment il est raconté par Tannoia, son historien, l. III, c. XXXV.... Clément XIV, triste, malade, se mourait. Le saint demandait fréquemment de ses nouvelles et recommandait de prier pour lui. « Dans la matinée du 21 septembre 1774, sa messe terminée, il se jeta, selon sa coutume, dans son fauteuil. Il était abattu et silencieux, ne faisant aucun mouvement, n'articulant aucune parole, et ne demandant rien à personne. Il resta en cet état tout le jour et toute la nuit suivante, sans prendre aucune nourriture... Le 22 au matin, Alphonse n'avait pas changé d'attitude, et on ne savait plus que penser. Tout à coup, comme s'il sortait d'un profond sommeil, il agite la sonnette pour marquer qu'il veut célébrer la sainte messe. On accourt. Alphonse s'étonne de voir tout le monde stupéfait : « Mais depuis deux jours, vous êtes là sans donner signe de vie. — C'est vrai; mais vous ne savez pas que j'ai été aider le pape à mourir. » On apprenait bientôt que Clément XIV avait expiré le 22 septembre vers 8 heures du matin, au moment où Alphonse avait repris ses sens, et que plusieurs personnes avaient aperçu à son chevet le saint archevêque.

Dans ce cas et dans les cas analogues, s'agit-il d'une vraie présence multipliée, le corps du saint étant, dans le même temps, à Sainte-Agathe et à Rome? Ou bien n'est-il présent qu'en un endroit avec son entité matérielle, tandis qu'ailleurs il n'y aurait qu'une vision corporelle ou imaginative? (Voir art. Apparition.)

Cette seconde alternative ne cesserait pas d'être miraculeuse. Mais le miracle de la bilocation proprement dite est-il possible? Ne se heurte-t-il pas à des contradictions intrinsèques? La foi nous apprend que le corps du Christ est dans son espèce propre au ciel, sacramentellement là où il y a une hostie consacrée. Mais un corps peut-il être dans son espèce propre en divers lieux?

On sait que là-dessus les théologiens se divisent. Saint Thomas, IV *Sent.*, d. XLIV, q. II, a. 2, saint Bonaventure, Henri de Gand, Durand, Vasquez, Sylvester Maurus tiennent pour la négative. Alexandre de Halès, Scot, Suarez, *De Sacram.*, d. XLVIII, s. IV, de Lugo, Bellarmin, Franzelin admettent la possibilité.

Il semble bien qu'aucun argument n'établit la contradiction intrinsèque de la multilocation. L'être de la chose ne varie ni ne se multiplie du fait que varie ou se multiplie sa présence.

Un être peut avoir plusieurs présences diverses successives sans subir de changement en lui-même. On ne voit pas en quoi plusieurs présences simultanées impliqueraient contradiction. La présence ne constitue qu'une relation externe. On argumente, dans la négative, par l'absurde : si la bilocation proprement dite était possible, un même corps pourrait se compénétrer lui-même, être présent plusieurs fois au même lieu! Mais il est permis de nier la conséquence. Ce qui est possible, en effet, par rapport à plusieurs lieux, peut ne pas l'être par rapport au même lieu : la diversité même de relation, en quoi consiste la multilocation, fait défaut. — Disons que dans les cas de bilocation rapportés, on a, d'ordinaire, semble-t-il, d'un côté inertie, de l'autre activité, non activité des deux côtés, comme si l'âme ou l'organisme était incapable d'agir simultanément en deux endroits. Cette inertie unilatérale s'explique peu dans le cas de transfert par simple vision. — Concluons donc que la bilocation paraît être un phénomène surnaturellement possible.

J.-M. Dario, S. J., *Prælectiones cosmologiæ*, Paris, 1923, p. 147-151.

Lucien Roure.

BISMARCK ET LE CULTURKAMPF. — Il y eut dans la vie de Bismarck une campagne malheureuse : ce fut le *Culturkampf*. La Prusse et l'Église y furent aux prises. Le chancelier de l'empire allemand s'attaqua brutalement à la hiéracrhie catholique par une série de lois incohérentes et attentatoires à la liberté doctrinale et au pouvoir disciplinaire de l'Église. Il allait inévitablement au-devant d'une défaite. La

victoire de l'Église confirma, cette fois encore, la réflexion profonde qu'exprimait dès 1850 le chanoine Heinrich, de Mayence : « La brutalité extérieure peut bien persécuter l'Église, mais non l'asservir; son asservissement ne pourrait résulter que de sa propre décadence intérieure. »

Otto de Bismarck naquit en 1815. Son éducation religieuse fut presque nulle. S'il reçut la confirmation des mains de Schleiermacher, cette cérémonie ne laissa pas d'empreinte sur son âme. A l'âge critique de la raison, il perdit la foi et tomba dans un « déisme tout nu ». A lire les philosophes, à écouter les universitaires, il se convainquit du néant de la vie. A vingt-huit ans, il professait devant ses amis avec une certaine jactance ce nihilisme désolant. Mais, se trouvant en contact avec un groupe de mystiques, il fit un retour sur lui-même et se remit à prier pour retrouver le courage de vivre. Ses fiançailles avec Jeanne de Puttkamer « qui aimait Dieu » achevèrent sa « conversion », au sens piétiste du mot.

Mais la religion de Bismarck demeura toujours autonome, si je puis m'exprimer ainsi. Le politicien qu'il fut toute sa vie ne fit jamais partie d'une Église établie, Il ne connut jamais la haine fanatique contre l'Église romaine, qui parfois anime certains luthériens : ses propos de table sont très sincères, lorsqu'il dit que chacun doit faire son salut à sa façon, ou lorsqu'il s'indigne contre le vieux temps où chaque pasteur était un petit pape. Bismarck cherchait dans ses rapports avec Dieu la lumière et la force nécessaires pour être un bon citoyen, un bon serviteur de l'État, de l'État tout court, de la Prusse de son temps, de la Prusse devenue l'Empire. A son sens, toutes les forces des hiérarchies civiles et religieuses devaient être ramenées à l'unité. Et cette unité, l'État seul la constituait. En conséquence, toutes les Églises étaient subordonnées à l'État. En cas de conflit, l'État devait avoir le dernier mot. Telle fut la conception religieuse de Bismarck et par suite sa politique religieuse.

Lorsqu'il eut abattu l'Autriche catholique et la France catholique, lorsqu'il eut établi l'hégémonie de la Prusse sur l'Allemagne, il se trouva face à face avec l'Italie et Rome. On a prétendu qu'après sa victoire il avait rêvé d'abattre aussi la papauté. Son dessein ne fut jamais si haut ni si insensé. Il fut même souvent en coquetterie avec Pie IX, comme il le fut plus tard avec Léon XIII. S'il favorisa les vieux-catholiques qui s'étaient détachés de l'Église romaine après le concile du Vatican, ce ne fut que pour des raisons particulières de politique intérieure. Il eût souhaité avoir un ambassadeur auprès du pape. Dans sa précipitation, il avisa le comte d'Arnim que cet ambassadeur était nommé, que le cardinal de Hohenlohe allait se rendre à Rome pour remettre à Pie IX ses lettres de créance. Il avait compté sans le pape. Pie IX lui fit répondre qu'il regrettait, à cause de la situation présente de l'Église, de ne pouvoir accepter qu'un cardinal fût accrédité près du Saint-Siège. Bismarck ressentit vivement cet échec, mais il n'en conserva pas moins sa sérénité. La presse allemande et la presse italienne attribuaient aux jésuites le refus de la curie romaine. Le parti national-libéral demanda au Reichstag la suppression des crédits affectés à la légation auprès du Saint-Siège. Bismarck n'entra pas dans ces vues; il se contenta de rassurer les parlementaires en disant : « Soyez sans crainte, nous n'allons pas à Canossa, ni de cœur, ni d'esprit. » (14 mai 1872.)

Pour bien comprendre cette parole, il faut savoir qu'à cette date, un projet de loi contre les jésuites était soumis au Reichstag. Les délibérations suivirent leur cours. Le projet subit des amendements. Mais le texte définitif était des plus durs; il déclarait exclus du territoire de l'empire l'ordre des jésuites et toutes les congrégations affiliées; les maisons existantes devaient être dissoutes dans un délai de six mois; les jésuites étrangers pourraient être expulsés; les jésuites indigènes pourraient être l'objet de mesures de police leur interdisant ou leur imposant le séjour dans certaines villes. Le 19 juin, la loi fut votée par cent quatre-vingt et une voix contre quatre-vingt-treize; cinq jours après, le Conseil fédéral le ratifiait, et puis, le 28 juin, concertait contre les jésuites les premières mesures d'application.

Cette loi était le prélude d'une attaque plus générale qui allait s'ouvrir contre l'Église catholique. L'Allemagne avait la prétention d'être la première nation du monde, intellectuellement et religieusement. La *Gazette générale* du 29 mars 1872 expliquait ainsi cette prétention : « Après que l'Allemagne a fondé son unité politique, elle veut que les conditions d'existence de notre peuple soient *sans exception* trouvées en lui-même et non en dehors. Au moyen de la science, nous voulons nous approprier toutes les richesses intellectuelles des autres peuples, mais nous ne voulons accorder d'influence sur le futur développement de *notre culture* ni à des étrangers, ni même à un concile œcuménique au sein duquel *des nationalités, que nous ne pouvons reconnaître comme nos égales intellectuellement*, exercent une action suffisante pour proclamer dictateur perpétuel un prêtre ambitieux (le pape), qui lui en a exprimé le désir. Tel est le véritable sens de tout le soulèvement si sérieux de toutes les forces morales de notre peuple contre la hiérarchie romaine. » Telle était la pensée d'un Falk, à qui Bismarck avait confié le ministère de l'Instruction publique.

Là-dessus le ministre avait échafaudé un projet de loi sur le développement de la culture allemande à laquelle aucun membre de la nation ne pouvait échapper. C'est ainsi que le clergé catholique aussi bien que la confession évangélique allaient être soumis à la discipline des écoles de l'État et recevoir l'enseignement, même théologique, des universités de l'État. Bien plus, la hiérarchie devait dépendre du pouvoir civil. L'État se substituait en partie au pape et aux évêques pour la nomination aux fonctions ecclésiastiques. Voici quelques-unes des dispositions du projet de loi :

Les emplois ecclésiastiques dans l'une des Églises chrétiennes ne peuvent être conférés qu'à un Allemand, qui a fait ses études scientifiques conformément aux dispositions de la présente loi, et à la nomination duquel le gouvernement n'a pas fait d'opposition.

Pour être investi d'un emploi ecclésiatique, il faut avoir subi un examen de sortie dans un gymnase allemand, avoir fait trois années d'études théologiques dans une université allemande, et avoir satisfait à un examen officiel scientifique.

Les études de théologie peuvent se faire dans les séminaires ecclésiastiques existant en Prusse lors de la promulgation de la présente loi, et destinés à la préparation scientifique des théologiens, quand le ministre des Affaires ecclésisastiques reconnait que ces études peuvent tenir lieu des études des Universités. Cette disposition n'est toutefois applicable qu'aux séminaires des villes où il n'existe pas de faculté de théologie.

Tous les établissements religieux destinés à la préparation des ecclésiastiques (petits séminaires, séminaires de clercs, séminaires de prédicateurs, *convicts*, etc.) sont tous sous la surveillance de l'État. L'organisation intérieure et le règlement disciplinaire de ces établissements, le plan d'études des petits séminaires et des *convicts* de jeunes gens doivent être soumis par les chefs de ces établissements au président supérieur de la province.

Les supérieurs ecclésiastiques ne peuvent investir d'un emploi ecclésiastique un candidat qui n'est pas approuvé par le président supérieur.

La collation d'un emploi ecclésiastique fait contrairement à ces dispositions... est nulle.

Ces articles suffisent à indiquer l'esprit de la loi.

Falk est responsable du détail de ces dispositions, mais Bismarck a assumé la responsabilité de l'ensemble, surtout en essayant de gagner l'empereur au projet formulé par son ministre de l'Instruction publique.

Comme on devait s'y attendre, le clergé catholique eut un sursaut. Dès le 14 janvier 1873, un mandement de Conrad Martin, évêque de Paderborn, et, dès le 30 janvier, un long mémorandum collectif de l'épiscopat, s'insurgeaient contre les projets de loi. Au nom du dogme catholique, au nom du droit naturel, au nom des droits historiques, au nom des pactes signés par la Prusse avec le Saint-Siège, au nom de la Constitution prussienne, les évêques protestaient. Ils n'admettaient pas que Berlin, sans entente avec l'Église, légiférât sur l'Église. La Prusse donnait lieu de craindre que, sous le titre d'instruction nationale, on ne voulût organiser une éducation anticatholique, inculquer aux candidats à la prêtrise des principes contraires au dogme. Les évêques faisaient clairement entendre que le clergé inférieur ne se soumettrait pas à une législation qui transmettait à l'État l'autorité de l'Église.

Les Chambres, le Landtag allaient-ils entrer, sans protestation, dans les vues de Bismarck et de son ministre de l'Instruction publique? Les ennemis du catholicisme acceptaient allègrement le projet de loi. Et il se trouva un député matérialiste pour l'acclamer et le décorer d'un nom qui devait devenir historique. « On inaugure, déclarait Virchow dans la séance du 17 janvier 1873, un grand *Culturkampf* pour l'émancipation de l'État. » Il paraît que Falk n'aimait pas cette expression, qu'il y trouvait un manque de goût; mais dans toute la presse le mot fit fortune; il s'étalait à nouveau dans le manifeste du parti progressiste, et Falk devait subir le mot *Culturkampf*, comme Bismarck avait dû subir peu à peu la nécessité d'un programme méthodique de combat, comme l'empereur Guillaume, peu à peu, avait dû se résigner à la nécessité même du combat.

On devine que le centre, qui formait, au *Landtag*, un parti nettement catholique, devait s'insurger contre le *Culturkampf*.

Windthorst, que son éloquence et son habileté parlementaire avaient placé à la tête du parti, accusait hautement l'État de projeter une usurpation sans exemple dans l'histoire, et déclarait qu'à un lent empoisonnement de l'Église il préférait le régime de la hache tel qu'il fonctionnait en Russie. « C'est un retour au paganisme, criait Mallinckrodt; c'est la résurrection par l'État du *jus reformandi*, c'est-à-dire d'un régime de contrainte et de violences contre ce qu'il y a de plus sacré dans l'homme; par la voie de l'asservissement extérieur, de la révolution intérieure, de la dissolution de l'Église catholique, on veut arriver à la paix du cimetière. » Il disséquait les projets, montrait qu'ils avaient été élaborés sans aucune connaissance des réalités religieuses : « C'est du travail de professeur, » disait-il avec mépris. Pierre Reichensperger établissait que les articles qui lésaient la puissance disciplinaire de l'Église impliquaient la négation de l'autorité papale, c'est-à-dire d'un dogme. Auguste Reichensperger raillait cet État qui s'instituait examinateur des futurs prêtres : « Que diriez-vous, demandait-il, si nous faisions juger par un ingénieur des mines les aptitudes d'un médecin? » Quant au projet sur l'emploi des moyens de punition et de coercition ecclésiastiques, c'est en apportant des citations de Luther qu'Ernest Lieber le combattait. Avec crânerie et sérénité, les membres du centre pronostiquaient les futures persécutions. « On verra tous les évêques en prison, » annonçait Pierre Reichensperger, et Schorlemer prévoyait des dragonnades.

Le député Gneist croyait déconcerter ces tribuns de l'Église romaine en leur disant : « De quoi vous plaignez-vous, puisque la loi vise les deux Églises? » — « Vous raillez, ripostait alors Mallinckrodt; est-ce respecter l'Église catholique, que de vouloir qu'elle s'organise comme l'Église évangélique? » Mais certains protestants, et non des moindres, un Gerlach, un Strosser, un Glaser, un Holtz, un Brüel, vrais libéraux, demandaient pareillement justice pour l'Église catholique. « Qu'est devenu le libéralisme? s'écriait Gerlach. Police par devant, police par derrière, police à gauche, police à droite; où en sommes-nous?... Je suis Prussien de part en part, je suis Brandebourgeois, donc un Prussien de première classe; je suis Berlinois, je suis au service de Sa Majesté depuis plus de cinquante années. Néanmoins je dois dire que je place la Prusse et l'Allemagne bien au-dessous du royaume de Dieu; et, selon la conviction la plus intime de ma foi, je mets cette patrie céleste et éternelle infiniment au-dessus de Berlin, du Brandebourg, de la Prusse, de l'Allemagne... C'est précisément cet amour de la patrie céleste qui fait de moi un bon citoyen de l'État. » Et, faisant un retour sur l'histoire de la Prusse, il ajoutait : « Je me sens intimement uni à la cause de l'Église romaine. Elle est venue ici, avec le pape à sa tête, comme notre mère. Le nom de la Prusse n'a été connu dans le monde que trois siècles après les Carolingiens, grâce aux efforts d'un ordre religieux catholique qui a converti au christianisme les Prussiens païens. Ce n'est que trois siècles plus tard que naquit le duché de Prusse. Toutes ces créations sont des enfants de l'Église d'Occident, et si nous avions la moindre piété envers cette mère spirituelle, nous devrions non seulement laisser à l'Église catholique actuelle son droit, mais la traiter avec cordialité, amour et fidélité. » Qui le croirait? le vieux maréchal Manteuffel tenait un langage presque semblable et donnait à Bismarck une leçon de libéralisme et de prudence politique.

Rien n'y fit. Après l'acceptation des projets de loi par la Chambre des Seigneurs (1er mai 1873), eut lieu la discussion suprême devant le Landtag (9 mai). Mallinckrodt, Schorlemer-Alst, Gerlach, Windthorst et Auguste Reichensperger adjurèrent une dernière fois Falk et Bismarck de renoncer à leur politique jacobine. Ce fut en vain. On vota. Quatre jours plus tard, les projets étaient signés par Guillaume, et, sous le nom de « lois de mai », gouvernaient le christianisme en Prusse.

La bataille, perdue par les catholiques à la Chambre, allait se continuer dans tout le royaume pour l'application de la loi. Les évêques ne pouvaient en conscience s'y soumettre. Le premier qui fit sentir au gouvernement sa résistance fut le primat de Pologne, Ledochowski, évêque de Posen. Déjà il avait subi les sévices de Falk pour avoir transgressé un décret qui interdisait la langue polonaise dans l'enseignement des écoles et dans la chaire. Comme il témoignait le même irrespect envers les lois de mai, la Cour royale pour les affaires ecclésiastiques le convoqua à sa barre. Refus de comparaître. Le 3 février 1874, entre trois et quatre heures du matin, trois policiers vinrent le chercher et l'emmenèrent jusqu'à la cellule qui l'attendait dans la lointaine prison d'Ostrowo. Il apprit, en avril, que la Cour royale le déclarait déchu de son siège épiscopal; l'État prussien, qui suspectait la primatie de Pologne, supprimait le primat.

Les collègues de Mgr Ledochowski prévirent aussitôt le sort qui les attendait. Ils s'empressèrent d'avertir leurs ouailles de la conduite qu'ils auraient à tenir en cas de persécution. « Des temps peuvent venir, écrivaient-ils, où les évêques légitimes institués par l'Esprit-Saint, ou leurs prepresentants (les curés) par eux installés, seront empêchés de gouverner l'Église de Dieu. Même des temps peuvent venir où des communautés catholiques seront sans pasteur, sans service divin. Tant que vous aurez occasion d'entendre la

messe et de recevoir les sacrements d'un prêtre légitime, faites-le avec d'autant plus de zèle et ne craignez aucune vexation, aucune hostilité. Mais quant au prêtre qui n'est pas en communion avec votre évêque et avec le chef suprême de l'Église, tenez-vous loin de lui. »

Les prévisions épiscopales allaient malheureusement se réaliser. Mgr Brinkmann, évêque de Münster, Mgr Eberhard, évêque de Trèves, Mgr Melchers, archevêque de Cologne, furent frappés coup sur soup et enlevés à leurs sièges. Mgr Conrad Martin, évêque de Paderborn, le plus libéral des pontifes, subit d'abord une série d'amendes et finit par connaître aussi les douceurs de l'emprisonnement. Le suffragant de Posen, Janiszewski, fut pareillement incarcéré. Le clergé inférieur connut nécessairement les mêmes brutalités. Comme il ne se soumettait pas assez vite au gré de Falk et de Bismarck, on fit une loi qui supprimait le traitement des curés, quitte à le leur rendre et même à l'augmenter s'ils consentaient à remplir leur ministère en dépit des évêques récalcitrants. Ce projet de loi, qui, atteignait seize diocèses, Cologne, Posen, Kulm, Ermeland, Breslau, Hildesheim, Osnabrück, Paderborn, Münster, Trèves, Fulda, Limburg, Prague, Olmütz, Fribourg et Mayence, devint tout de suite odieux, sous le nom populaire de « loi de la corbeille de pain », *Brodkorbgesetz*.

En vain le souverain pontife Pie IX échangeait une correspondance avec l'empereur Guillaume, afin d'obtenir un adoucissement dans l'application du *Culturkampf;* en vain le centre, dans la personne de Windthorst ou dans celle de Mallinckrodt, essayait d'exercer une pression sur Bismarck et son ministre de l'Instruction publique, pour les amener à une meilleure conception des intérêts de l'Église et de l'État. Falk, Bismarck et l'empereur s'obstinaient à faire la sourde oreille. La lutte s'éternisait. Le 5 février 1875, Pie IX, dans une lettre aux évêques persécutés, déclarait nulles, *irritas*, les lois de mai, et bientôt après il créait cardinal l'évêque de Posen, Ledochowski. De telles mesures ne pouvaient qu'exacerber la colère de Bismarck. Sa persécution se fit plus acharnée, aussi bien contre le clergé inférieur que contre l'épiscopat, restés soumis à Rome. L'évêque de Münster, Brinkmann, sommé de démissionner, se réfugia en Hollande, d'où il persistait à régir son Église. Martin, de Paderborn, qui avait vu afficher dans sa prison le texte du jugement de la Cour royale déclarant qu'il n'était plus évêque, parvint à s'enfuir et gagner la Hollande; poursuivi par le gouvernement prussien jusque dans son exil, il se retira en Belgique. Les routes de la Hollande furent bientôt après foulées par Melchers de Cologne, qui s'installa dans deux chambrettes que lui offraient les franciscains de Maestricht. Vers la fin de 1876, Mgr Blum, évêque de Limburg, réduit à fuir sa ville épiscopale, demandait asile au château autrichien de Haid. Ledochowski, sorti de la prison d'Ostrowo, ayant reçu (février 1876) l'avis qu'il ne pouvait séjourner ni en Silésie, ni en Posnanie, s'en fut à Vienne, d'où les clameurs hostiles l'obligèrent à disparaître, puis à Rome; et ce fut du fond même du Vatican qu'il fit fonction d'archevêque de Posen.

Il nous est impossible de suivre les péripéties de la lutte engagée entre l'Église et l'État prussien. L'État devait se lasser avant l'Église. Lorsque Pie IX mourut, Bismarck conçut l'espoir de trouver en Léon XIII un pape moins intransigeant. La résistance qu'il continua de rencontrer dans les députés du Landtag, dans le clergé allemand et dans le nouveau pontife l'amena à envisager la nécessité de sacrifier son ministre de l'Instruction publique. Falk fut contraint de donner sa démission (29 juin 1879).

Le bilan de son œuvre était lamentable. Sans parler de l'exil des évêques, des calculs établissaient que dans 601 paroisses, peuplées de 646 000 âmes, il n'y avait plus aucun prêtre; que dans 584 paroisses, peuplées de plus de 1 500 000 âmes, le nombre des prêtres, depuis 1873, avait diminué de moitié. Sur cette terre de Prusse où depuis sept ans les jeunes clercs n'avaient plus la possibilité légale d'exercer le sacerdoce, les vocations diminuaient. Et d'autres statistiques faisaient voir que 296 couvents — asiles de prière, d'enseignement ou de charité — avaient été renversés, puis balayés par la tourmente, et que 1 181 religieux, 2 778 religieuses avaient dû se séculariser ou s'exiler et déserter ainsi, soit leur vocation, soit leur patrie : on constatait, à vue d'œil, que les cadres traditionnellement organisés pour le service de Dieu et pour le service des serviteurs de Dieu s'appauvrissaient et se vidaient en Prusse.

Et ces innombrables âmes que le *Culturkampf* privait de secours et d'abri se refusaient à chercher asile, soit dans le protestantisme, soit dans les groupements qui, sous les auspices de l'État, avaient essayé de s'ériger en face de « l'ultramontanisme ». La Prusse du *Culturkampf* faisait œuvre de démolition, mais elle était impuissante à remplacer ce qu'elle démolissait. Elle avait tour à tour tenté d'opposer au catholicisme « ultramontain » le schisme des vieux-catholiques et la fronde des « catholiques d'État ». Cette double tentative avait échoué : le vieux-catholicisme de Doellinger et de l'évêque Reinkens était lui-même en décadence; quant aux « prêtres d'État », il était presque impossible de les recruter; une statistique établit qu'en deux ans et demi le gouvernement ne put s'assurer que seize prêtres gagés.

Les pourparlers entre Bismarck et Léon XIII continuèrent directement ou indirectement. Il était difficile à la Prusse de ne pas reconnaître le mal moral et religieux que les lois de mai avaient opéré dans la masse du peuple. A tout prix il fallait songer à y remédier. L'autorité politique de Léon XIII s'imposait à tous les esprits et à tous les gouvernements. Bismarck fut obligé de s'incliner devant elle, comme le reste du monde. « Je nuirais aux intérêts de mon pays, disait-il un jour, si, par orgueil purement national, je refusais l'aide d'un puissant et loyal seigneur comme le pape. » Lorsqu'un conflit éclata entre l'Allemagne et l'Espagne au sujet des îles Carolines, le Chancelier de fer eut l'idée de recourir à l'arbitrage du souverain pontife. Il se trouva bien de la démarche: Léon XIII se prononça en sa faveur. Le prestige du pape s'en accrut d'autant aux yeux de l'Allemagne. Peu à peu on comprit que la persécution de l'Église catholique était une faute de politique intérieure. On se relâcha des rigueurs premières. Plusieurs évêques expulsés furent admis à rentrer dans leurs diocèses, tels Blum à Limburg et Brinckmann à Münster. Le successeur de Falk au ministère de l'Instruction publique et des Cultes, Puttkamer, en vint à modifier les lois existantes. Une première loi d'apaisement, votée le 21 mai 1886, contenait une série d'articles réparateurs : art 1er : Les nominations aux fonctions ecclésiastiques ne sont pas subordonées, de la part des candidats, à un examen scientifique d'État; art. 4 : Les autorités ecclésiastiques ont le droit de rouvrir les établissements consacrés aux études pratiques de théologie (séminaires de prédicateurs et de prêtres). Le ministre des Cultes recevra communication des statuts de ces établissements relatifs à leur tenue, des noms des directeurs et des professeurs, qui doivent être allemands. Une seconde loi d'apaisement, en date du 29 avril 1887, contenait les dispositions suivantes : art. 1er : Les évêques d'Osnabrück et de Limburg sont autorisés à fonder et à entretenir dans leurs diocèses des séminaires pour l'éducation scientifique des ecclésiastiques;

art. 5 : La loi du 31 mars 1875 sur les ordres religieux de l'Église catholique et les congrégations assimilées, est modifiée comme suit : Sont de nouveau admis en Prusse ceux de ces ordres et congrégations qui se consacrent : *a*) au soin des âmes; *b*) à l'exercice de la charité chrétienne; *c*) à l'enseignement et à l'éducation des jeunes filles; *d*) ceux dont les membres mènent la vie contemplative. Les biens des établissements dissous, qui étaient gardés et administrés par l'État, seront restitués à ces établissements reconstitués, dès qu'ils auront été reconnus comme personnes civiles (*corporations*).

Bismarck, qui avait consenti et même exigé toutes ces modifications aux lois de mai, n'était pas allé, à proprement parler, jusqu'à « Canossa ». Mais on ne peut contester qu'il se soit mis un jour sur le chemin qui y mène. Il voulut préciser devant le Landtag même l'idée qu'il se faisait du *Culturkampf*. Comme Virchow lui reprochait ses inconséquences et lui rappelait le langage qu'il avait autrefois tenu contre l'Église, « Mes invectives d'autrefois, s'écria-t-il, elles gardent aussi peu de valeur que des boulets de canon qui dans une guerre furent échangés. » Et il expliqua ainsi sa politique nouvelle : comme il avait jadis evacué la Champagne et la Bourgogne (après la guerre de 1870), il voulait, dans l'intérêt de la paix, évacuer une partie du territoire occupé par les lois de mai; aussi bien de tous temps il avait projeté cette évacuation; quant à ces lois, il les avait faites parce qu'en 1873 la Curie aidait le Centre, et qu'il fallait alors défendre l'Empire, défendre l'unité.

Ces explications ne trompèrent personne; c'était une mauvaise défaite. Peu à peu, grâce à une entente de plus en plus prononcée entre l'État et l'Église, l'application des nouvelles lois aboutit au rétablissement presque normal des cadres et des œuvres catholiques en Prusse. Bismarck, écarté du pouvoir par Guillaume II (1890), put méditer à loisir, dans sa retraite de Varzin, sur la malfaisance avérée et l'échec final du *Culturkampf*.

Georges Goyau, *Bismarck et l'Église, Le Culturkampf* (1870-1887), Paris, 4 volumes (avec des détails et une documentation extrêmement riches).

E. VACANDARD.

BLAISE (lat. *Blasius*). — Blaise, arménien de naissance, gouverna en qualité d'évêque l'église de Sébaste. Il exerçait cette charge tout en résidant dans une caverne située à quelque distance de la ville. Sous le règne de Licinius, le préfet Agricola le fit comparaître devant son tribunal et tenta de l'amener à renier sa foi. Blaise, lui ayant opposé un refus énergique, fut condamné à subir divers tourments et, finalement, eut la tête tranchée. Deux enfants subirent avec lui la même peine (3 février 316). Sa réputation de saint guérisseur lui a fait attribuer la qualité de médecin, ce qui n'est pas fondé.

Le culte de saint Blaise est devenu très populaire surtout en Occident où de nombreuses églises prétendent posséder de ses reliques. A Constantinople, à Rome, en maints endroits d'Italie, de France et d'Allemagne, on trouve des églises ou des oratoires placés sous son vocable. Il est invoqué surtout pour la guérison des maux de gorge, et il est considéré comme l'un des plus célèbres parmi les saints auxiliateurs (voir ce mot). Comme sa fête se célèbre le lendemain de la Purification, ou Chandeleur, l'usage est établi, en beaucoup d'endroits, de bénir de la manière suivante ceux qui se recommandent à la protection de saint Blaise : le prêtre, tenant deux cierges bénits la veille, les approche du cou de celui qui se présente et prononce cette formule : « Par les prières et les mérites de saint Blaise, que Dieu te délivre de tous maux de gorge. » D'anciens rituels contiennent des formules de bénédiction pour les pains de saint Blaise, le vin de saint Blaise, les fruits, dont l'usage est destiné à calmer les douleurs de la gorge; on trouve aussi une bénédiction de cierges ou de chandelles usitée le jour de saint Blaise. A Rome, en diverses églises, et notamment en celle de Saint-Blaise, *Via Giulia*, on oint les fidèles à la gorge avec l'huile bénite de saint Blaise.

J. BAUDOT.

BLANC Élie, né à Tain, dans la Drôme, en 1846, et ordonné prêtre en 1869, passa quelques années dans le ministère paroissial; puis, avoir fait des études supérieures à la Faculté de Théologie de Poitiers et pris son doctorat de philosophie à Rome, il fut nommé professeur de philosophie à l'Université catholique de Lyon, lors de sa fondation, en 1878.

Depuis cette date et pendant son long professorat, grande a été l'activité intellectuelle de Mgr Blanc, incessant son labeur et son apostolat, considérable le nombre d'ouvrages, d'articles, d'opuscules qu'il a publiés. Citons les principaux : *Traité de philosophie scolastique*, 3 vol.; *Manuale philosophiæ*, 2 vol.; *Histoire de la philosophie*, 3 vol.; *Mélanges philosophiques; Études sociales; la Philosophie traditionnelle*, 1917, etc. N'oublions pas les *Dictionnaires* : un *Dictionnaire universel de la pensée;* un *Dictionnaire de philosophie*, etc.; ni plusieurs volumes d'une *Encyclopédie* du XX^e^ siècle : ni enfin dix années de sa Revue : la *Pensée contemporaine*, 1903-1913.

Propagandiste infatigable et d'une irréprochable orthodoxie, Mgr E. Blanc a bien mérité de la philosophie scolastique et traditionnelle.

D. BARBEDETTE.

1. BLASPHÈME. — I. Nature. II. Division. III. Malice.

I. NATURE. — Le blasphème est un péché contre la vertu de religion. On le définit de diverses façons, mais une seule nous intéressera ici, la plus commune et qui correspond à l'usage vulgaire du mot. L'on entend proprement par blasphème : une parole injurieuse à Dieu. Saint Thomas appelle une pensée injurieuse à Dieu un blasphème du cœur, et une parole injurieuse à Dieu, un blasphème des lèvres. II^a^ II^æ^, q. XIII, a. 1. On restreint aujourd'hui le terme blasphème à la parole. Un geste injurieux à Dieu, comme tirer une flèche ou un coup de fusil contre le ciel, fouler aux pieds un crucifix, n'est pas un blasphème, bien que certains moralistes lui donnent ce nom. Il est certain que les censures portées contre le blasphème n'atteignent que les paroles injurieuses à Dieu.

La parole injurieuse peut consister, soit à nier de Dieu ce qui lui convient, soit à lui attribuer ce qui ne lui convient pas, de manière à l'outrager, par exemple dire que Dieu est cruel, ou qu'il n'est pas tout-puissant, se déclarer son égal, lui parler avec mépris ou ironie. Le mot de Julien l'Apostat mourant : « Tu as vaincu, Galiléen! » est regardé comme un blasphème. De même les paroles proférées contre les choses saintes et contre les saints, en tant que choses ou amis de Dieu.

Le blasphème doit être soigneusement distingué de l'imprécation ou malédiction prononcée contre les créatures, sans relation à Dieu, comme quand Job maudit le jour de sa naissance, ou David, les montagnes de Gelboé. Les locutions suivantes : « Que Dieu me damne, que Dieu te damne, que le diable t'emporte, va-t-en au diable, » sont imprécatoires, et non blasphématoires.

L'on ne doit pas non plus confondre le blasphème avec le vain usage du nom de Dieu, même quand on le fait précéder du mot : sacré. Les expressions : Nom de Dieu, Nom de Noms, Mille noms, Sacré Nom, Mille Dieux, que beaucoup disent dans des moments de colère, comme pour soulager leur mauvaise humeur ou

se donner du courage, ne sont pas proprement des blasphèmes, bien que vulgairement on leur donne ce nom, ou celui de jurons; mais un emploi fort déplacé et très inconvenant du nom de Dieu. Si le blasphème est par lui-même péché mortel, l'usage vain du nom de Dieu n'est par soi qu'un péché véniel, que, toutefois, les mauvais sentiments qui l'accompagnent ou le scandale peuvent rendre grave. Ces expressions sont évidemment très condamnables, renferment une certaine injure à Dieu, dénotent une mauvaise éducation; néanmoins, il convient, à l'occasion, *plutôt en particulier qu'en public*, d'avertir les fidèles que ce ne sont pas des blasphèmes proprement dits, car une conscience mal éclairée est cause que beaucoup de péchés véniels, par eux-mêmes, deviennent mortels. La fausse persuasion qu'il en est autrement retiendra certains par crainte du blasphème, mais augmentera la culpabilité de beaucoup d'autres : or il vaut mieux que les péchés véniels se multiplient de préférence aux péchés mortels. Et puis, l'erreur est un mal qu'il faut combattre : l'on ne saurait s'en servir pour aider à la vertu. Ce qui ne veut pas dire qu'il faille donner cette instruction sans prudence.

Quand on doute si une locution est blasphématoire, il convient de choisir le moins, c'est-à-dire de penser qu'elle ne l'est pas : c'est la recommandation de saint Alphonse. Pour qu'il y ait blasphème, il faut et il suffit que l'expression soit, en elle-même, injurieuse à Dieu. C'est la définition que nous avons donnée, et à laquelle on doit toujours revenir pour trancher le problème.

Cela dit, l'on remarque qu'il y a beaucoup moins de blasphèmes qu'on ne le pense communément. Il suppose une malice, ou du moins une telle absence de crainte de Dieu que l'homme en arrive assez difficilement à cette extrémité. L'opinion vulgaire que les expressions susmentionnées sont des blasphèmes ne peut faire qu'ils le soient théologiquement : c'est à la théologie, et non au vulgaire, de dire la vérité sur ces sortes de problèmes.

II. Division. — Le blasphème est : 1° direct ou indirect, suivant qu'on a ou non l'intention explicite d'outrager Dieu; — 2° immédiat ou médiat, selon qu'on blasphème Dieu, ou seulement les saints et les choses saintes; — 3° hérétique, imprécatoire ou purement injurieux, s'il contient une hérésie, une imprécation ou seulement une injure.

III. Malice. — Le blasphème est essentiellement mortel, comme chacun le comprend, car il s'attaque à Dieu; et s'attaquer à Dieu est grave, très grave. Dans l'Ancien Testament, le blasphémateur était puni de mort. Lév., xxiv, 15. Les Pères l'ont toujours déclaré chose horrible. « Tout péché comparé au blasphème est léger, » dit saint Jérôme. *In Isaiam.*, l. VII, c. xix. Il n'admet pas de petitesse de matière. Seul le manque d'advertance ou de délibération peut le rendre véniel, comme dans la colère.

Le blasphème hérétique ou imprécatoire contient double malice : l'injure et l'hérésie ou l'imprécation. Cette double malice doit être déclarée en confession, car elle constitue une différence spécifique.

Il arrive assez souvent que des personnes tiennent un langage blasphématoire, sans y mettre beaucoup de malice, ne se rendant pas compte de la portée de leurs paroles. Elles diront par exemple : « Dieu m'a oublié, pourquoi m'a-t-il créé? Dieu est injuste, il m'accable injustement de tribulations, il laisse injustement les méchants heureux en ce monde, etc. » C'est l'ignorance ou l'inconscience qui excuse, en ce cas, de péché mortel.

Certaines expressions ont été blasphématoires autrefois et le sont encore, quant à leur sens primitif; mais elles ont cessé de l'être, parce que leur forme actuelle diffère notablement de l'ancienne et n'offre plus aucun sens intelligible, ou seulement une signification innocente : Jarnidié, mortdié, ventredié, morbleu. Les employer peut être en soi exempt de péché, mais facilement l'on scandalisera, car elles sont pour beaucoup malsonnantes.

Il en est de même des locutions qui commencent par les lettres : B, F. M. ou J. F., que l'on fait précéder quelquefois du mot : sacré. Ce ne sont pas des blasphèmes, mais elles n'en restent pas moins des paroles inconvenantes qui offensent les oreilles pies et qui, pour cette raison, seront assez souvent taxées de péché véniel.

Certains auteurs, entre autres Gury, regardent comme un blasphème la formule : S. Nom de Dieu, prétendant qu'elle signifie : maudit nom de Dieu. Ce sens est discutable et ne paraît pas être celui de tous ceux qui l'utilisent. Si elle provoque l'horreur des personnes chrétiennes qui l'entendent, cela ne prouve pas qu'elles y attachent toutes cette signification. En tout cas, beaucoup de théologiens, Gousset, Ballerini, etc., sont d'un avis opposé, et nous nous joignons à eux. Loin d'enseigner aux fidèles, comme quelques-uns y exhortent, à voir un blasphème dans l'expression susdite, mieux vaut leur dire le contraire, surtout en particulier. Pourquoi multiplier, sans nécessité, les causes du péché mortel et rendre le salut plus difficile?

Les malédictions portées contre les créatures, *en tant qu'elles sont l'œuvre de Dieu*, sont par contre des blasphèmes, parce qu'elles atteignent le Créateur lui-même. Mais souvent l'on maudit les créatures sans penser à Dieu, et ce n'est pas un blasphème, quoique ce puisse être un péché.

François Girerd.

2. BLASPHÈME CONTRE LE SAINT-ESPRIT. — Le seul blasphème contre le Saint-Esprit dont parle Notre-Seigneur, Matth., xii, 31, consiste à attribuer aux démons des œuvres manifestement divines, et ne doit pas s'entendre d'autres péchés contre le Saint-Esprit, tels que le désespoir, la présomption, etc. De lui seul il faut croire qu'il est irrémissible, en ce sens que les blasphémateurs contre le Saint-Esprit, comme l'écrit E. Mangenot dans le *Dictionn. de théologie cath.*, t. II, col. 915, « sans être privés de la grâce divine, persévèrent néanmoins de fait dans leur péché, résistent aux grâces et meurent impénitents. »

J Bricout.

BLAVATSKY (Mme). — D'une famille d'origine mecklembourgeoise établie en Russie, Helena Petrowna Hahn épouse à seize ans le général Blavatsky, déjà d'un âge avancé. L'année qui suivit son mariage, elle quitte le domicile conjugal. On la trouve en Asie Mineure, à Londres, au Caire, à Paris, en Amérique. Là elle se lie avec le colonel Olcott et fonde, de concert avec lui, en 1875, la *Société théosophique*. Entre temps Olcott se faisait affilier à une branche de la Rose-Croix. En novembre 1878, elle s'embarquait, avec son associé, pour les Indes. Elle établissait, en 1882, à Adyar, près de Madras, le siège de la Société. Les phénomènes fantastiques, pareils à ceux des « clubs à miracles » qu'elle avait dirigés au Caire, se multipliaient : coups entendus, lueurs dans l'air, « précipitations » ou apports de fleurs, de lettres, sans intermédiaires visibles, par l'action d'*élémentals* que guidaient des maîtres thibétains désignés sous le nom de *Mahâtmâs*. Mais voici qu'en 1885, le professeur Henry Kiddle, de New-York, établit qu'un message donné comme « précipité » n'était qu'un de ses discours, et le docteur Richard Hodgson, agissant au nom de la *Society for psychical Research* de Londres, conduisait une enquête qui concluait à une série de fraudes grossières. Mme Blavatsky retourne en Europe. Elle mourait à Londres en 1891.

Elle laissait un ouvrage, en six volumes, sous le titre de *Doctrine secrète*, vaste compilation où sont ramassées sans ordre les considérations les plus diverses avec des fragments de doctrines hindoues. Elle a encore publié l'*Isis dévoilée* et fondé la revue anglaise *Lucifer*. (Pour la doctrine, voir art. THÉOSOPHIE.)

René Guénon, *Le théosophisme. Histoire d'une pseudo-religion*, Paris, 1921, p. 11-90; Lucien Roure, *Études*, 20 mars 1924, p. 652-657; *Au pays de l'occultisme*, Paris, 1925, chap. II.

Lucien ROURE.

BLONDEL Maurice, philosophe et professeur français. Né à Dijon en 1861, il suivit à l'École normale les cours d'Ollé-Laprune. Le 7 juin 1893, il soutint en Sorbonne une thèse intitulée *L'action, essai d'une critique de la vie et d'une science de la pratique*, qui lui valut le titre de docteur. Sa vie fut consacrée à l'enseignement et à ses travaux philosophiques. Citons de lui, avec *L'action*, une *Lettre sur les exigences de la pensée contemporaine en matière d'apologétique*, Paris, 1896; le *Procès de l'intelligence*, dans le volume qui porte ce titre, p. 217-306, Paris, 1922; *Léon Ollé-Laprune*, Paris, 1923; *Le jansénisme et l'anti-jansénisme de Pascal*, dans la *Revue de métaphysique et de morale*, n. d'avril-juin 1923, p. 129-163.

M. Blondel est l'un des principaux représentants de la méthode dite d'*immanence*. Nous n'avons pas à entreprendre ici l'exposé de cette méthode ni à faire l'historique des longues et ardentes discussions qu'elle a soulevées. Notre seul but sera de présenter un aperçu aussi fidèle que possible des idées qui, développées dans *L'action*, furent reprises et, sur certains points, précisées dans la *Lettre sur les exigences de la pensée contemporaine*. Pour modeste qu'elle soit, cette tâche a ses difficultés. La pensée de M. Blondel ne s'éclaire pas toujours à une première lecture; que ce soit à cause de sa subtilité ou de la forme qu'elle revêt, elle ne nous exauce, elle ne se livre à nous qu'après que nous l'avons longuement priée. Le jour où il soutint sa thèse, Paul Janet lui disait avec humeur : « Je passe une heure sur une de vos pages et je ne réussis pas à la comprendre... J'ai calculé qu'il me faudrait quarante-cinq jours pour lire votre thèse. » A quoi M. Blondel répondit : « Je n'excuse pas les torts qui me sont imputables... C'est en effet l'honneur de l'école française que la clarté; mais il y a une certaine clarté qui est souvent trompeuse et dangereuse, parce qu'elle laisse à ceux mêmes qui ne comprennent pas l'illusion de croire qu'ils ont compris... On aura beau faire; on ne rendra jamais aisément accessibles certaines méditations qui demandent une initiation analogue à celle des mathématiques supérieures. » En lisant M. Blondel, nous ne courons certes point ce danger d'être abusés par une clarté superficielle; M. Fonsegrive, l'un de ceux qui l'ont jugé avec le plus de sympathie, convient qu'il « n'est pas un auteur facile » et que sa pensée subtile et complexe « exige pour être comprise une patience et une absence d'idées préconçues également peu communes. » *L'évolution des idées dans le France contemporaine*, Paris, 1917, p. 171.

I. *L'action*. — 1° Si le problème de notre destinée est susceptible d'une solution certaine, il est infiniment probable que c'est à l'analyse de l'action que nous devons la demander. Pourquoi? Parce que l'action fournit l'expression la plus authentique et la plus complète de nous-mêmes; elle l'emporte à cet égard sur la pensée même; celle-ci est le fruit de l'action; il est vrai qu'elle devient à son tour le germe d'un renouvellement de l'action; mais elle est toujours impliquée dans l'action comme une partie dans un tout, quelque essentielle que soit du reste cette partie. L'action est donc le fait où l'homme tout entier se trouve engagé; d'où il suit qu'en l'analysant, nous devons pouvoir découvrir les lois de la destinée humaine; méthode analogue à celle du savant qui, de l'étude des faits de l'ordre physique, dégage les conditions auxquelles ils se rattachent.

Or, au premier regard que nous portons sur notre condition, une chose nous frappe, si évidente que nul ne peut la nier de bonne foi : c'est qu'il règne une disproportion déconcertante entre ce que nous voulons et ce que nous faisons. Tantôt nous ne faisons pas tout ce que nous voulons, et tantôt nous faisons presque à notre insu ce que nous ne voulons pas; et dès que ces actions ont été accomplies, elles pèsent sur toute notre vie, nous nous trouvons comme leurs prisonniers. Comment supprimerons-nous cette disproportion si douloureuse? Comment égalerons-nous ce qui est voulu et fait à ce qui veut et agit, la volonté voulue à la volonté voulante? Comment nous égalerons-nous nous-mêmes? « Le besoin de l'homme, c'est de s'égaler soi-même, en sorte que rien de ce qu'il est ne demeure étranger ou contraire à son vouloir, et rien de ce qu'il veut ne demeure inaccessible ou refusé à son être. » P. 467. Voilà le problème; problème inéluctable puisque, installé au cœur même de notre vie, nous le soulevons pour ainsi dire à chaque pas que nous faisons. L'action le pose, l'action seule peut le résoudre; étudions-la; et peut-être nous forcera-t-elle d'admettre que nous ne satisferons jamais ce besoin de nous égaler nous-mêmes tant que nous disposerons des seules ressources de notre humaine nature; partis de nous-mêmes, peut-être serons-nous amenés à désirer de sortir de nous-mêmes, et la conviction croissante de notre radicale insuffisance nous fera-t-elle tendre les bras vers une Puissance secourable qui nous dépasse à l'infini.

Mais, pour que de cette enquête jaillisse une lumière décisive, nous devons la conduire avec sincérité, avec ampleur, avec plénitude. « Il faut accueillir toutes les négations qui s'entre-détruisent, comme s'il était possible de les admettre ensemble; il faut entrer dans tous les préjugés, comme s'ils étaient légitimes; dans toutes les erreurs, comme si elles étaient sincères; dans toutes les passions, comme si elles avaient la générosité dont elles se vantent; dans tous les systèmes philosophiques, comme si chacun étreignait l'infinie vérité qu'il pense accaparer. Il faut, prenant en soi toutes les consciences, se faire le complice intime de tous, afin de voir s'ils portent en eux leur justification ou leur condamnation; qu'ils soient leurs propres arbitres; qu'ils voient où les conduirait leur volonté la plus franche et la plus intérieure; qu'ils apprennent ce qu'ils font sans le savoir, et ce qu'ils savent déjà sans le vouloir et sans le faire. » P. XXI.

2° C'est dans cet esprit de parfaite probité intellectuelle que M. Blondel mène son enquête, que nous ne pouvons suivre ici dans tous ses détails. Examinant les diverses attitudes que les hommes ont prises en face de ce problème de l'action et les doctrines qu'ils ont élaborées en vue de le résoudre, il découvre en toutes insuffisance, sinon mensonge et erreur; insuffisance dans les solutions de l'esthète et du pessimiste, où font également défaut la cohérence et la sincérité; insuffisance dans les satisfactions que la science positive peut nous procurer par la coordination des phénomènes; insuffisance dans le complément de vie qui nous vient de notre association avec nos semblables, des relations sociales qui constituent la famille, la patrie ou l'humanité; insuffisance dans les morales et les métaphysiques, qui peuvent être un échelon dans la série des fins, mais non le dernier terme; insuffisance dans les modernes superstitions de l'inconnaissable, de la solidarité universelle, de la religion naturelle, qui s'efforcent en vain de confisquer l'objet infini du vouloir.

Aucune de ces interprétations de la vie ne nous

ouvre la voie que nous cherchons, aucune ne nous offre les moyens suffisants de réaliser cet achèvement que nous appelons de nos vœux, cette plénitude d'être où tend de toutes ses forces notre volonté et qui se résume en ces deux mots : pouvoir ce que nous voulons et vouloir ce qu'il faut. D'une part, donc, nous ne pouvons nous arrêter ni reculer, et de l'autre, nous ne pouvons avancer seuls. De ce douloureux conflit que toute conscience porte en elle, jaillit forcément l'aveu de l'unique nécessaire ; la pensée de Dieu apparaît et, avec elle, l'inévitable transcendance de l'action humaine.

3° A son tour, l'idée de Dieu résout le conflit en une alternative, en une option inévitable. Prétendre nous suffire à nous-mêmes et vouloir infiniment sans vouloir l'infini, ou nous effacer nous-mêmes afin d'établir Dieu en nous et de vivre pleinement en lui et par lui ; nous aimer jusqu'au mépris de Dieu, ou aimer Dieu jusqu'au mépris de nous-mêmes ; être dieu sans Dieu et contre Dieu, ou être dieu par Dieu et avec Dieu : voilà le dilemme sous sa forme définitive. P. 355-356. Si nous choisissons le premier parti, si nous avons la prétention d'être sans l'Être, nous allons à notre perte ; si nous optons pour le second, si nous ne voulons être que par l'Être et avec l'Être, c'est au contraire le salut.

Mais nous donner Dieu, le pourrions-nous si Dieu ne se donnait lui-même à nous? L'entreprise serait insensée. Dieu doit venir lui-même à nous. Sous quelle forme et par quels moyens? C'est ce qu'aucune analyse de notre nature ne peut nous apprendre ; l'initiative vient de Dieu, et ses pensées passent les nôtres. Du moins l'analyse de notre action nous persuade que celle-ci ne peut s'achever sans cette intervention suprême. L'aspiration fondamentale que nous avons constatée ne peut être satisfaite que par une révélation : elle renferme dans ses exigences le besoin d'un médiateur sans lequel nous ne sommes ni ne pouvons rien, d'un sauveur capable de rendre la vie à l'action morte et à la volonté pervertie ; et loin que nous devions nous offusquer des dogmes et des prescriptions positives d'une religion révélée, nous devons au contraire y voir la condition de notre plus haute exaltation et de notre plus véritable autonomie.

En résumé, le dessein de M. Blondel fut de dégager tout ce qui est réellement contenu dans l'action humaine. Parlant de son livre, il a écrit : « Je suis arrivé à établir que, pour combler l'aspiration humaine, l'homme et la nature ne suffisent pas : que l'action pleinement conséquente à son vœu secret d'achèvement doit se subordonner à une action ultérieure à celle que l'homme peut se prescrire, à un ordre supérieur à celui que la pensée peut se construire et se justifier pleinement, à une vérité surnaturelle, à une pratique littérale..., c'est-à-dire en un mot au christianisme intégral. » Ajoutons que, vingt ans après la publication de *L'action*, il reconnaissait que le livre appelait « d'importantes modifications ». « Je néglige si peu, disait-il, les enseignements accumulés depuis vingt ans que je n'ai cessé de méditer, de préparer sur le même problème un ouvrage renouvelé. » *Revue du clergé français*, 15 juillet 1913.

II. *Lettre sur les exigences de la pensée contemporaine en matière d'apologétique.* — *L'action* attira à son auteur de vives critiques, qui partirent des points les plus opposés, du côté de l'incroyance et du côté des tenants de la tradition catholique. Il avait voulu faire reprendre aux esprits séparés du christianisme le contact avec les questions sacrées, « sacrées, car presque aucun d'eux n'y touchait plus. » On lui fit, dans ce camp, un grief de son zèle ; on l'accusa d'attenter à l'autonomie de l'esprit humain ; la *Revue de métaphysique et de morale* lui reprocha d'avoir élaboré une doctrine de la transcendance opposée aux droits de la raison et à la notion d'immanence qui est la base de toute doctrine philosophique : le plus souvent, cependant, on fit silence sur son œuvre. Dans la camp catholique, cette philosophie nouvelle, ou prétendue telle, causa plus d'émoi. La méthode qu'elle proposait recruta des partisans qui ne furent peut-être pas toujours habiles dans leur adhésion et rencontra des adversaires qui ne furent peut-être point toujours justes dans leurs critiques. Pour répondre aux uns et aux autres, M. Blondel fit paraître dans les *Annales de philosophie chrétienne* une longue lettre dans laquelle, reprenant avec plus de force et de liberté les idées fondamentales de *L'action*, il s'efforçait de déterminer avec précision la position que doit prendre désormais l'apologiste de la foi chrétienne.

1° Passant d'abord rapidement en revue les diverses formes d'apologétique, il juge que les unes sont dénuées de toute valeur, que les autres sont incomplètes, qu'on n'en trouve aucune qui soit vraiment philosophique, aucune qui pose le problème dans les termes exigés par l'évolution de la pensée humaine. Celles qui se fondent sur la fausse philosophie ou sur une extension abusive des sciences dans le domaine philosophique ou théologique ne méritent pas de retenir l'attention. La méthode qui érige en preuves philosophiques les faits historiques a une valeur certaine ; mais les preuves de fait ne valent que pour ceux qui sont intimement prêts à les accueillir et à les comprendre ; et sur cette préparation subjective la méthode historique est muette. De l'apologétique psychologique, qui s'attache à toucher les âmes par l'analyse des convenances et des harmonies de la doctrine chrétienne, on peut attendre de grands services ; mais elle persuade surtout ceux qui vivent déjà de la vie chrétienne, alors que l'apologiste doit être avant tout soucieux de conduire à la foi ceux qui ne croient pas. Une remarque analogue s'impose à propos de la science du dogme, considéré comme dogme, telle que l'a constituée la scolastique ; cette puissante synthèse, « cette coordination souverainement harmonieuse de tous les éléments du monde humain et divin, » procure aux croyants la sécurité, la lumière, la paix dans l'ordre ; « du centre de ce donjon, l'on se trouve armé pour repousser les assauts et triompher des objections de détail ; mais il faut y entrer. » P. 22. Ceux qui sont dehors ne s'y laisseront attirer que par d'autres arguments, ou du moins ils auront besoin d'être préparés à l'intelligence des preuves traditionnelles. « Ne nous épuisons pas à ressasser des arguments connus, à offrir un *objet*, alors que c'est le *sujet* qui n'est pas disposé. Ce n'est jamais du côté de la vérité divine, c'est du côté de la préparation humaine qu'il y a défaut et que l'effort de la démonstration doit porter. Et ce n'est point là simple affaire d'adaptation ou pur expédient temporaire ; car ce rôle de préparation subjective est de première importance, il est essentiel et permanent, s'il est vrai que l'action de l'homme coopère, dans toute son étendue, à celle de Dieu. » P. 22, 23.

2° On doit donc aborder résolument ce problème de la relation de l'ordre naturel avec le surnaturel qui, négligé jusqu'ici par les apologistes, s'impose pourtant comme une introduction indispensable à toute leur œuvre. Nécessité d'autant plus urgente que, depuis plusieurs siècles, l'incroyance s'emploie à accréditer cette idée qu'il existe une opposition radicale entre les deux ordres, une incompatibilité violente entre le christianisme, qui impose ses dogmes et ses pratiques par la voie d'une autorité tout extérieure, et l'homme qui, dans la conduite de sa vie intellectuelle et morale, ne peut relever que de sa conscience et de sa raison. A la faveur de cette équivoque, on a représenté la religion comme une cause d'asservissement, comme le principe de toutes les tyrannies, et l'on a rejeté

l'ordre surnaturel pour sauvegarder l'autonomie de l'ordre naturel. Il suit de là avec évidence que le premier soin de l'apologiste doit être de dissiper l'équivoque en élucidant le problème du surnaturel envisagé dans son rapport avec l'activité intellectuelle et morale de l'homme; il faut chercher tout d'abord si, dans l'ordre que nos rationalistes prétendent conserver seul, ne reparaît pas impérieusement le besoin de l'autre: il faut voir si, dans l'effort que l'homme fait pour se suffire, il ne révèle point qu'il y est impuissant.

Nous sommes ainsi conduits à employer forcément la méthode d'immanence, qui consistera « à mettre en équation, dans la conscience même, ce que nous paraissons penser et vouloir et faire, avec ce que nous faisons, nous voulons et nous pensons en réalité: de telle sorte que, dans les négations factices ou les fins artificiellement voulues, se retrouveront encore les affirmations profondes et les besoins incoercibles qu'elles impliquent. » P. 33.

3° Comme le surnaturel n'est tel que parce qu'il est un don gratuit de Dieu, il ne peut y avoir continuité réelle entre le monde de la raison et celui de la foi; mais « il est légitime de montrer que le progrès de notre volonté nous contraint à l'aveu de notre insuffisance, nous conduit au besoin senti d'un surcroît, nous donne l'aptitude, non à le produire ou à le définir, mais à le reconnaître et à le recevoir. » P. 38. De cette façon, l'apologiste s'adresse à tous les hommes, croyants ou incroyants: même dans la vie fermée à la foi, il retrouve quelque chose de ce qu'elle repousse, et, dans l'absence de surnaturel, quelque chose de présent encore. La religion reste une religion et la philosophie une philosophie, mais celle-ci n'est plus séparée ni mutilée; elle va jusqu'au bout de ses attributions, et là, elle trouve le problème religieux; toutes deux s'unissent pour le plus grand bien de l'une et de l'autre. Qu'on ne dise pas que le rôle de la raison est amoindri, puisque nous le revendiquons au contraire dans toute son ampleur; mais qu'on ne prétende pas non plus que l'immanence nous enferme en nous-mêmes, puisqu'elle nous amène à l'affirmation d'une doctrine de transcendance; nous ne pouvons ni nous passer de la nature ni nous y tenir; l'ordre humain a sa part en tout et n'a sa suffisance en rien. P. 77.

Eug. Lenoble.

BLOY Léon naquit à Périgueux en 1846. Il fit du journalisme, prit part à la Commune en 1871, se convertit et désormais consacra sa plume à la défense du catholicisme. Ses principaux ouvrages sont : *Propos d'un entrepreneur de démolitions; Le révélateur du globe; Christophe Colomb et sa béatification future; Christophe Colomb devant les taureaux; Le désespéré; La femme pauvre; Le salut par les juifs; Mon journal; Histoires désobligeantes; Sueur de sang; Belluaires et porchers; Le mendiant ingrat; Le Sang du pauvre.* Tous ces ouvrages sont mal composés, sans ordre logique, avec des digressions continues; en revanche le style est d'une rare vigueur. Bloy faisait d'ailleurs du style la première et presque la seule question de l'art littéraire. Par exemple, si le rythme de sa phrase est extrêmement surveillé, la pureté de son vocabulaire l'est beaucoup moins. Il admet pêle-mêle et à tout propos des termes grossiers et même de l'argot. Quant à ses idées, elles se portent d'elles-mêmes à l'outrance et au paradoxe. Sa critique est agressive, acerbe, volontiers injuste non seulement contre ceux qui attaquent ou ignorent la religion, mais aussi contre ceux qui ne la comprennent pas tout à fait comme il la comprend. Or sa façon de comprendre la religion n'est pas toujours d'une orthodoxie rigoureuse. Il a sur la pauvreté et la douleur des pages admirables, mais dont l'allure révolutionnaire et l'accent de prophétie millénariste effaroucheraient un théologien. Il aime et cite volontiers les Saints Livres, mais il les interprète à sa manière qui n'a rien de traditionnel. Souvent il fait l'effet d'un mystique dévoyé — très sincère évidemment — mais d'un commerce peu sûr. Il a contribué largement à remettre en honneur dans la littérature la religion et les choses religieuses, c'est sa gloire; mais, faute de vraie science religieuse et de vraie charité, il n'a pu faire œuvre totalement chrétienne, comme, faute de composition, de goût et de clarté, il n'a pu, malgré toutes les qualités de son style, faire œuvre pleinement belle.

Léon Jules.

BOCCACE Giovanni naquit à Paris en 1313. Son père était un riche marchand de Florence. Il envoya le jeune Giovanni commencer ses études dans cette ville, et les terminer à l'Université de Naples. Peut-être, entre deux, Boccace fréquenta-t-il pendant quelque temps l'Université de Paris, mais ce point d'histoire est encore mal éclairci. En tout cas, si Boccace étudia avec zèle et devint un savant, ce fut bien contre le gré de son père qui n'avait en vue que de lui faire apprendre le commerce. A Naples, Boccace connut Pétrarque dont il devint, dans la suite, l'intime ami. Il s'éprit aussi de la princesse Marie, fille naturelle du roi Robert, qu'il a chantée dans son roman de *Fiammetta*. A la mort de son père, il revint à Florence et se consacra tout entier aux lettres. Il fit rechercher et recopier tous les manuscrits qu'il put trouver de l'*Iliade*, de l'*Odyssée* et de différents auteurs de l'antiquité grecque. Un des premiers, il critiqua le cours traditionnel des études scolastiques, et demanda qu'aux sciences que comportait ce cours, on substituât l'étude de l'antiquité. La ville de Florence ayant fondé une chaire pour l'explication de Dante, il en fut le premier titulaire. Il mourut à la tâche en 1375.

Il a laissé une œuvre littéraire importante, mais fort mêlée. Ses ouvrages d'érudition et de critique furent une révélation pour les contemporains et sont encore utiles à consulter. Dans le *De nominibus*, il recherche la signification historique, poétique ou allégorique des noms de fleuves, de montagnes, de bois et de forêts, de lacs et d'étangs. Dans le *De genealogia deorum*, il rassemble toutes les connaissances mythologiques qu'au cours d'une immense lecture il a puisées dans les auteurs anciens. *De casibus virorum et fæminarum illustrium* et *De claris mulieribus* sont des compilations historiques sans grande valeur. Le *Commentaire* sur Dante au contraire est extrêmement utile à consulter pour l'intelligence des passages difficiles de la *Divine Comédie*.

Ses œuvres poétiques, auxquelles il attachait une importance capitale et dont il espérait l'immortalité, ne se lisent plus qu'avec ennui. On cite, plus par souci d'information précise que pour sauver de l'oubli des pages dignes d'admiration : les *Églogues* latines, au nombre de seize; la *Téséide*, qui fut le premier essai de poésie épique en Italie; *Nimfale Fiesolano* et *L'Ameto*, pastorales fades ; *Il Filostrato* et *Il Filocopo*, poèmes romanesques pleins d'invraisemblances et de digressions sentimentales; *La Fiammetta*, récit allégorique de ses amours avec la fille de Robert de Naples, dont on ne sait ce qu'il faut le plus admirer de la longueur ou de l'amphigouri; l'*Amorosa visione*, espèce de poème didactique dénué de toute espèce d'intérêt.

Le chef-d'œuvre de Boccace et qui lui assure dans la prose italienne le même rôle et la même gloire qu'à Dante dans la poésie, c'est son *Décaméron*. Le *Décaméron* est un recueil de cent contes, distribué en dix journées de dix contes chacune. Il s'ouvre par un tableau magistral de la peste à Florence. Cette description compte parmi les plus belles, les mieux ordonnées, les plus puissantes de toutes les littératures. Elle a, à maintes reprises, inspiré les peintres. Boccace part de là pour expliquer comment de jeunes seigneurs et de

gentes dames quittent Florence et se retirent dans un lieu enchanteur où, n'ayant rien de mieux à faire, ils passent leur temps à se raconter des histoires. Ces histoires sont tantôt sentimentales et tantôt narquoises, tantôt tristes et tantôt gaies, mêmes bouffonnes : il y en a qui sont d'un dramatique achevé; d'autres, lestement enlevées, ne touchent la sensibilité qu'à fleur de peau, mais toutes sont contées avec art et dans une langue admirablement pure. Malheureusement plus de la moitié de ces histoires roulent sur des matières scabreuses et sont d'une licence, voire d'une impiété sournoise, absolument intolérables. La reine de Navarre l'imita dans son *Heptaméron* et, sans aller aussi loin dans l'indécence et l'impiété que son modèle, fit tout de même un livre scandaleux. La Fontaine, Molière, d'autres encore lui ont emprunté des sujets, et ce, au grand détriment de la morale. Si Boccace a eu une influence heureuse sur la littérature de son pays et si l'on peut dire qu'il est le créateur de la prose italienne, il a contribué plus qu'aucun autre à propager l'impiété et l'immoralité et l'on doit le tenir, justement à cause de son talent, comme un des pires malfaiteurs littéraires.

Léon Jules.

BOÈCE (Anicius Severinus Boethius) est né à Rome vers 480, d'une famille ancienne et noble. De bonne heure orphelin, il fut confié à des maîtres excellents, qui l'initièrent notamment à la connaissance de la littérature grecque. Boèce profita bien de ces leçons. Génie élevé, réfléchi, à la fois philosophe, orateur, poète, bon écrivain, charitable et vertueux, consul à trente ans (en 510), il s'acquit bientôt la faveur du roi arien des Ostrogoths, Théodoric, alors maître de Rome, et devint son ministre favori. Cette fortune ne dura pas longtemps. Calomnié par les courtisans du roi dont il contrecarrait les malversations, faussement accusé par ces « chiens du palais » *(palatini canes)*, comme il les appelle, de conspirer contre la domination ostrogothe et d'avoir partie liée avec le pape et l'empereur grec, condamné par un sénat servile, le « dernier des Romains » fut emprisonné d'abord à Pavie, puis exécuté avec Symmaque, son beau-père, entre 524-526. Le Moyen Age le considéra comme martyr. Son corps a été transféré dans l'église de Saint-Pierre à Pavie, où sa fête est célébrée le 23 octobre. Léon XIII a approuvé son culte. — L'importance de Boèce comme écrivain vient surtout de ce qu'il a fait connaître à l'Occident latin les philosophes grecs qu'on était incapable de lire dans le texte, et a fourni ainsi à la scolastique naissante la matière de ses réflexions. On a de lui quatre brèves dissertations théologiques, mais surtout des commentaires philosophiques sur Aristote et Porphyre, et quelques traités scientifiques. Son ouvrage le plus célèbre est celui *De la consolation de la philosophie*, mêlé de prose et de vers, qu'il écrivit dans sa prison, et où il expose, en cinq livres, les motifs de consolation que le sage doit se donner dans ses malheurs. Si la note en est surtout philosophique, le sentiment chrétien n'y fait pas pourtant totalement défaut. Le Moyen Age et la Renaissance ont beaucoup lu ce livre qu'aujourd'hui on lit beaucoup moins.

Œuvres dans Migne, *P. L.*, t. LXIII, LXIV. Trav. italiens nombreux ; trav. franç. complet : N. Gervaise, *Histoire de Boèce*, etc., Paris, 1715 (dans Migne, *P. L.*, t. LXIV, col. 1411 sq.).

J. Tixeront.

BŒHME. — Né en Lusace en 1575, mort à Görlitz en 1624. Cordonnier et visionnaire. Le « philosophe teutonique » souleva, de son vivant, de violentes persécutions de la part de ses coreligionnaires luthériens et d'aussi vives admirations. Ses écrits semblent inspirés de Paracelse, et Schelling paraît bien s'en être pénétré. On y trouve, sous un bizarre manteau d'expressions chrétiennes, un panthéisme mystique aussi inconsistant qu'obscur.

J. Bricout.

BOILEAU. — Il n'y a pas lieu de raconter ici la vie de Boileau (1636-1711), ni d'énumérer ses ouvrages, ni d'apprécier sa poésie, ni même d'insister sur la doctrine classique dont il a donné les formules dans son *Art poétique* et dans ses *Épîtres*. Nous n'envisagerons l'œuvre de Boileau que dans ses rapports, ses points de contact avec la religion.

Boileau était un homme de foi, pénétré d'un sincère respect pour les croyances chrétiennes et pour le clergé catholique.

Sans doute il a malmené certains ecclésiastiques écrivains : c'était son droit de critique littéraire.

Il a écrit le poème héroï-comique du *Lutrin*, dans lequel de bons chanoines de la Sainte-Chapelle sont fort plaisamment dépeints :

Parmi les doux plaisirs d'une paix fraternelle,
Paris voyait fleurir son antique Chapelle :
Ses chanoines vermeils et brillants de santé
S'engraissaient d'une longue et sainte oisiveté.
Sans sortir de leurs lits, plus doux que leurs hermines,
Ces pieux fainéants faisaient chanter matines,
Veillaient à bien dîner, et laissaient en leur lieu
A des chantres gagés le soin de louer Dieu :
Quand la Discorde...

Une page plus loin, le poète se complaît à nous montrer un chanoine prélat, reposant sur un lit de plume, attendant le dîner :

La jeunesse en sa fleur brille sur son visage;
Son menton sur son sein descend à double étage,
Et son corps, ramassé dans sa courte grosseur,
Fait gémir les coussins sous sa molle épaisseur.

Les traits de ce genre abondent dans le *Lutrin;* mais tout cela n'est pas bien méchant. Moines ou chanoines y sont habitués et sont les premiers à en rire. Au surplus, Boileau avait pris soin — c'est lui-même qui le dit dans son « Avis au lecteur » — de faire tous ses personnages d'un caractère directement opposé au caractère de ceux qui desservaient la Sainte-Chapelle : à part le « différend assez léger » qui fut l'occasion du poème, tout y était fiction, et aucun des chanoines — « tous gens, non seulement d'une fort grande probité, mais de beaucoup d'esprit » — ne se reconnut dans les caricatures de Boileau, si bien, ajoute l'auteur, que « personne n'a été offensé de l'impression de ce poème, puisqu'il n'y a en effet personne qui y soit véritablement attaqué. »

Boileau, enfin, a écrit ces vers, qu'on lui a souvent reprochés :

De la foi d'un chrétien les mystères terribles
D'ornements égayés ne sont point susceptibles.

Mais c'est que, pour lui, comme on l'a justement noté, J. Calvet, *Manuel illustré d'histoire de la littérature française*, Paris, 1920, p. 286, « au-dessus de toutes les règles littéraires et morales qui s'imposent au poète, il y a une loi première et universelle qui est la loi religieuse. Nul ne peut s'y soustraire. Il faut respecter la religion : voilà pourquoi Boileau interdit d'en faire un ornement littéraire et une machine épique... La religion chrétienne doit rester une règle de conduite. »

Le poète respectera la religion. Et il sera un honnête homme :

Que votre âme et vos mœurs, peintes dans vos ouvrages,
N'offrent jamais de vous que de nobles images.
Je ne puis estimer ces dangereux auteurs
Qui de l'honneur, en vers, infâmes déserteurs,
Trahissant la vertu sur un papier coupable,
Aux yeux de leurs lecteurs rendent le vice aimable.

Il n'est pas pourtant
de ces tristes esprits
Qui, bannissant l'amour de tous chastes écrits,
D'un si riche ornement veulent priver la scène,
Traitent d'empoisonneurs et Rodrigue et Chimène...
Un auteur vertueux, dans ses vers innocents,
Ne corrompt point le cœur en chatouillant les sens.
Son feu n'allume point de criminelle flamme.
Aimez donc la vertu, nourrissez-en votre âme :
En vain l'esprit est plein d'une noble vigueur;
Le vers se sent toujours des bassesses du cœur.

La juste mesure est souvent difficile à fixer et à garder. Mais l'écrivain, le poète, s'il est honnête homme et s'il est sensé, y réussira. Le « bon sens », ai-je dit. C'est une qualité qui est fort prisée de Boileau, et c'est finalement à elle que se rapportent cette « nature », cette « raison », ce « vrai, » ce « vraisemblable « qui reviennent fréquemment dans l'*Art poétique*.

Aimez donc la raison : que toujours vos écrits
Empruntent d'elle seule et leur lustre et leur prix.

« D'elle seule » : l'expression est forcée à dessein. Mais la pensée est éternellement vraie. Même dans la poésie lyrique et l'épopée, la sensibilité et l'imagination doivent être subordonnées à la raison — cette faculté proprement humaine — et se laisser contrôler, diriger par elle.

Bien d'autres choses pourraient être ajoutées, toutes à l'honneur de Boileau et toutes à mettre à profit. Ce qu'il dit, par exemple, du travail :

Hâtez-vous lentement; et, sans perdre courage,
Vingt fois sur le métier remettez votre ouvrage;
Polissez-le sans cesse et le repolissez;
Ajoutez quelquefois et souvent effacez.

Que de rimailleurs et d'écrivassiers, féconds et prolixes, gagneraient à se faire, ainsi, une délicate conscience professionnelle!

« Tous ces préceptes de Boileau, remarque encore M. l'abbé Calvet, *Morceaux choisis des auteurs français*, Paris, 1920, p. 338, ont deux caractères communs, le *bon sens* et l'*honnêteté*, qualités que l'on appelle banales je ne sais vraiment pas pourquoi, attendu que ce sont dans les œuvres humaines les choses les plus rares et les plus exquises. » Ajoutons, en plein accord avec Boileau, que ce sont là qualités fort estimées par l'Église, qui voient en elles le fondement nécessaire de l'édifice religieux et chrétien.

J. Bricout.

BOISERIES. — Les boiseries de nos églises, que nous étudierons dans leur détail comme clôtures, lambris, mobilier religieux, vantaux de portes, etc., pourraient servir d'illustration à l'histoire, trop longue pour trouver ici sa place, de nos ornemanistes. Quoique les monuments de leur art antérieurs au XIV^e^ siècle soient aujourd'hui peu nombreux, nous y voyons nos sculpteurs sur bois maîtres de leur technique et prouvant un remarquable sens décoratif. Connaissant la nature et la valeur de chaque essence, ils y conforment leur dessin. Jamais, chez eux, de grandes courbes qui donnent du déchet et forcent à couper le bois à contre-fil; jamais de lignes cherchant à simuler celles qui conviennent à la pierre. L'artiste du Moyen Age se préoccupe de l'ensemble et non de faire valoir sa propre habileté; aussi, son œuvre étant destinée à être vue à distance, limite-t-il son choix aux formes naturelles capables de s'adapter à sa conception générale et de fournir une décoration ample plutôt que séduisante par la beauté des détails. Il tire de ses modèles les motifs qui, régulièrement répétés, réfléchissent la lumière et produisent des ombres qui complètent et font ressortir le dessin.

C'est la recherche d'une technique personnelle qui, en primant celle de l'harmonie générale, amène l'artiste à accueillir les formes offertes à sa fantaisie sans en rejeter aucune, pourvu qu'elles puissent être rendues par la sculpture. Rien n'est plus ni trop petit, ni trop mince ou trop difficile. Oubliant que les détails deviendront invisibles une fois l'œuvre en place, il cherche à les exprimer tous. C'est ainsi que nous voyons la fleur, d'abord dédaignée dans les boiseries du Moyen Age, puis stylisée suivant les modèles de chaque flore locale, traitée dès la Renaissance avec plus de recherche dans le détail. Le XVII^e^ et surtout le XVIII^e^ siècles y apportent une minutie, une finesse d'exécution, qui font de leurs boiseries de délicats chefs-d'œuvre de ciselure auxquels des techniques de peinture et de dorure malheureusement perdues gardent toute leur beauté. Les feuillages, fruits, ornements linéaires, évoluent aussi de l'ampleur à la préciosité du détail.

Les personnages, les animaux, suivent pour beaucoup la sculpture proprement dite. Notons cependant le grotesque heureux des décorations gothiques, où tout un peuple de lutins et de gnômes atteint à la drôlerie par la fine observation de l'être vivant, trouve moyen d'être naturel, et reste toujours dans la note de l'architecture environnante. Notons l'élégante et parfois puissante fantaisie des chimères et autres figures mêlées aux rinceaux de la Renaissance; les spirituelles petites scènes sculptées ou peintes, les arabesques originales d'un Watteau, les gracieux bébés joufflus, amours ou chérubins des boiseries Louis XV, et la sobre ornementation néo-grecque du Louis XVI, si souvent imités de nos jours.

La décoration moderne, après bien des tâtonnements et des copies, se dirige vers la simplicité et la stylisation avec un sens de l'adaptation des ornements à l'harmonie générale et à la destination de chaque œuvre, dont on peut attendre les meilleurs effets.

Carletta Dubac.

BONA Jean, général des feuillants, cardinal et théologien (1609-1674). Né à Mondovi, dans le Piémont, d'une ancienne famille française et mort à Rome. De ses nombreux ouvrages de liturgie et d'ascétisme, qui pour la plupart ont été traduits en français, nous ne citerons que les suivants : *De rebus liturgicis; Horologium asceticum, sive exercitia sacra ad singulas actiones cum fructu obeundas*, qu'on a comparé à l'*Imitation de Jésus-Christ* pour sa piété et sa simplicité; *Manuductio ad cœlum; De discretione spirituum*. Un volume d'extraits a paru, Fribourg-en-Brisgau, 1911, sous le titre : *Opuscula ascetica selecta*.

J. Bricout.

BONALD (Louis, vicomte de), publiciste, philosophe et homme d'État français. I. Vie et écrits; II. Doctrine; III. Méthode; IV. Caractère.

I. Vie et écrits. — Né en 1754, près de Millau, dans le Rouergue, à Monna, il en devint le maire de 1785 à 1789; élu en 1790 membre du département de l'Aveyron, il donna sa démission en 1791 et émigra pour n'avoir pas à appliquer la Constitution civile du clergé. C'est à Constance qu'il publia, en 1796, son premier ouvrage : *Théorie du pouvoir politique et religieux dans la société civile démontrée par le raisonnement et par l'histoire*, 3 in-12. Rentré en France en 1797, il complète l'exposé de sa doctrine en faisant paraître successivement trois autres ouvrages : 1° en 1800, son *Essai analytique sur les lois naturelles de l'ordre social*, in-8°; 2° en 1801, son livre *Du divorce considéré au XIX^e^ siècle relativement à l'état domestique et à l'état public de société*; 3° en 1802, *La législation primitive considérée dans les derniers temps par les seules lumières de la raison*, 3 in-12. Rayé de la liste des émigrés, il ne servit pas l'Empire, mais s'occupa à composer pour le *Mercure de France* des articles qu'il réunit en 1819 sous le titre de *Mélanges littéraires*,

politiques et philosophiques, 2 in-8°. Avec la Restauration commence sa vie politique : député de l'Aveyron de 1815 à 1822, et pair de France en 1823, il se fit par la parole, par ses votes et par tous ses actes le défenseur inlassable du trône et de l'autel, l'adversaire des libertés modernes. Ces idées religieuses et politiques, il les défendit aussi par de nouveaux et multiples écrits : 1° en 1815, par ses très sages et prophétiques *Réflexions sur l'intérêt général de l'Europe*, où il réclame pour la France ses frontières naturelles et pour le Saint-Siège la garantie formelle de son indépendance; 2° en 1817, par ses *Pensées sur divers sujets et discours politiques*, 2 in-8°; 3° en 1818, par des *Recherches philosophiques sur les premiers objets des connaissances morales*, 2 vol. ; 4° enfin en 1830, par la *Démonstration philosophique du principe constitutif de la société*. N'oublions pas qu'il collabora au *Conservateur*, 1818-1820, avec Chateaubriand et La Mennais, puis au *Défenseur* fondé par La Mennais après la chute du *Conservateur*. Après la Révolution de 1830, il donna sa démission de pair de France, se retira à Monna et mourut en 1840, après une vie très active et militante, toujours conforme aux idées qui lui étaient chères.

II. Doctrine. — Elle peut se résumer en une thèse à deux faces : l'une négative qui est dirigée contre l'œuvre néfaste du XVIII^e^ siècle et de la révolution, l'autre positive qui est la restauration de la monarchie avec l'obéissance sociale au catholicisme.

En conséquence, il réfute partout et spécialement dans ses *Recherches philosophiques* le système sensualiste de Locke et de Condillac ou matérialiste de Cabanis, de Destutt de Tracy, de Volney, aussi bien que les théories sociales de Rousseau, même de Montesquieu. Il établit ensuite que toute société comprend nécessairement trois éléments : un pouvoir, des ministres et des sujets. Il conclut que dans la société domestique l'autorité du père de famille est toute-puissante et qu'elle est incompatible avec le divorce, et que pour la société civile la monarchie est la forme naturelle du gouvernement. « Dans la démocratie, il y a confusion des personnes, ou plutôt, il n'y en a qu'une, le peuple souverain : et il n'y a ni hérédité, ni fixité, mais une mobilité perpétuelle, et c'est ce qui en fait le plus imparfait des gouvernements. » *Démonstration*, c. XV. — Mais la société politique elle-même ne peut subsister sans la société religieuse : « Je crois leur union aussi nécessaire que la simultanéité de la volonté et de l'action. Non seulement la religion chrétienne affermit la constitution des États, mais elle facilite l'administration des peuples. » *Essai analytique*, discours préliminaire.

III. Méthode. — Cette argumentation de M. de Bonald implique une méthode, qui est le traditionalisme. On peut s'en rendre compte en suivant la série de ses arguments.

D'après lui, l'homme est « une intelligence servie par des organes. » *Recherches philosophiques*, c. V : définition de l'homme; *Législation primitive*, l. I, c. II, a. 3. Toutefois cette intelligence, desservie aussi par ses organes, doit être nécessairement éclairée par la révélation. En voici la preuve : l'homme peut, grâce aux sensations, connaître les faits individuels ou physiques, mais il est incapable d'avoir aucune idée sans la parole. Il n'a donc pu inventer le langage, car il a besoin de la parole même pour penser, il « pense sa parole avant de parler sa pensée. » La société n'a pas non plus inventé la parole : elle « n'a pu exister sans le langage. » Heureuse impuissance, d'où l'on infère aussitôt que le langage « a donc été primitivement donné au genre humain dans la personne du premier homme, transmis par lui à ses premiers descendants, et par eux à tous les autres et au genre humain. » *Recherches philos.*, c. II. Le langage vient ainsi d'un Être supérieur et antérieur à l'homme, de Dieu. Mais, en le lui révélant, Dieu lui a livré en même temps un trésor de vérités religieuses, morales et sociales : existence d'un Dieu, qui est créateur, législateur, vengeur des crimes, rémunérateur de la vertu : spiritualité et immortalité de l'âme; vie future; liberté de l'homme et distinction du bien et du mal, etc.

Or toutes ces vérités sont extérieures à la raison et indépendantes de l'homme : parvenues à la première famille humaine par voie d'autorité, elles sont descendues par le langage de génération en génération et jusqu'à chacun de nous. La tradition orale, voilà donc enfin le critérium universel auquel il faut sans hésitation se soumettre. Cependant, comme la tradition orale pourrait s'altérer, Dieu l'a fixée dans l'Écriture, c'est la révélation écrite; celle-ci à première vue ne se trouve que dans la société judaïque et dans la société chrétienne. *Recherches philosophiques*, c. III, de l'origine de l'Écriture. C'est donc là, dans la révélation orale et écrite, dont le catholicisme a le dépôt, qu'il faut aller chercher les vérités sociales qui doivent présider à l'organisation des sociétés.

La source de toute vérité ainsi découverte, il ne reste plus qu'à y puiser en toute confiance pour déterminer les éléments qui doivent constituer les sociétés domestique, politique et religieuse, en même temps que les rapports de ces trois sociétés. La recherche aboutit à la double thèse déjà mentionnée.

IV. Caractère. — Cette thèse, de Bonald l'a soutenue envers et contre tous avec une logique inflexible. C'est, on l'a vu, le raisonnement et l'analyse des idées souvent abstraites qu'il met à la base de sa doctrine : on ne l'a pas sans raison appelé « le dernier des scolastiques ». Il y ajoute nombre de considérations historiques, et maintient sa thèse sans aucune atténuation : forme et fond ont paru aux partisans des libertés modernes d'une rigidité excessive, car c'est la supériorité de la monarchie sur toutes les formes de gouvernement en même temps que la nécessité absolue de la religion catholique pour la société civile dont de Bonald s'est fait le défenseur infatigable et le très actif propagandiste. Aussi est-il publiciste et sociologue plus que philosophe et sa méthode, qui est le traditionalisme, sera finalement, dans ses disciples, Lamennais et Bautain, condamnée par l'Église.

Œuvres complètes de M. de Bonald, 15 vol. in-8°; V. de Bonald, *De la vie et des écrits de M. le vicomte de Bonald;* Barbey d'Aurevilly, *Les prophètes du passé*, etc.

D. Barbedette.

BONAVENTURE. — I. Vie. II. Doctrine.

I. Vie. — 1° *Les étapes de sa carrière. — a) Débuts; le jeune maître.* Né en Italie, à Bagnorea près Viterbe, l'an 1221, fils de Jean Fidanza et de Marie Ritella, Bonaventure entra jeune dans l'ordre des Frères mineurs; on discute les deux dates 1238 et 1243. Rien ne prouve qu'il dût son nom à une exclamation de saint François, mais lui-même a reconnu lui devoir la vie : dans une grave maladie de sa petite enfance, un vœu de sa mère au bienheureux Père François avait obtenu qu'il échappât à une mort imminente et recouvrât la santé et les forces. Bien que l'allusion à sa propre vocation qu'on veut voir à la fin de l'*Epist. de 3 Questionibus* ne contienne pas tout ce qu'on en a parfois tiré, on peut dire au moins que sa dévotion à saint François fut sans doute, pour fleurir en une vocation franciscaine, aidée aussi par l'attirance qu'exerçaient les progrès du nouvel ordre, à peine éclos et très humblement, et pourtant déjà si merveilleusement épanoui.

Pareillement, nous ignorons le détail des débuts du jeune maître, mais nous le voyons vite faire merveille. Quelque temps disciple à Paris d'Alexandre de Halès (1245), il enseigna bientôt lui-même avec grand suc-

cès; et si la date de son baccalauréat (pas plus tard que 1245) et celle de sa licence (sans doute en 1248) ne peuvent être fixées sans conteste, nous sommes mieux renseignés sur son doctorat. Bonaventure, mêlé à la querelle des réguliers avec l'Université et contradicteur victorieux de Guillaume de Saint-Amour, fut expressément désigné en 1256 par le pape Alexandre IV pour occuper la chaire des franciscains à l'Université de Paris, comme Thomas d'Aquin était désigné pour occuper celle des dominicains. Voir Thomas d'Aquin. Leur réception publique n'eut lieu que le 23 octobre 1257 et Bonaventure était depuis le 2 février ministre général de son ordre.

b) Le ministre général des Frères mineurs. On l'avait élu dans des circonstances difficiles, quand, impuissant à remédier aux troubles causés dans l'ordre par les doctrines visionnaires de Joachim de Flore, et même compromis au point d'avoir ensuite à se justifier personnellement, le bienheureux Jean de Parme était démissionnaire; mais, à la demande du chapitre général, il avait lui-même proposé son successeur, en déclarant de Frère Bonaventure ne « connaître dans l'ordre personne qui fût meilleur que lui. »

Bonaventure est regardé à bon droit comme un second fondateur de l'ordre, car il fut le principal ouvrier de l'organisation qu'exigeait son rapide accroissement. Non seulement il eut à écrire sur la demande du chapitre général la relation désormais officielle de la vie de saint François, à visiter ou délimiter des provinces, à déterminer certains points de liturgie qui montrèrent la dévotion des mineurs à Notre-Dame, mais surtout il eut à résoudre le double problème des études et de la pauvreté.

Relativement à celle-ci, prenant sagement parti contre les tenants *(les spirituels)* d'une obligation littérale à la *Regula prima* et au *Testamentum* de saint François, et sans prétendre, bien entendu, limiter la ferveur et la générosité individuelles, Bonaventure s'en tint à l'exigence de la moins stricte *Regula bullata*, seule approuvée en forme canonique. Mais il en mit au point l'interprétation, et réprima les abus. On peut dire que, par son attitude à la fois modérée et ferme, il retarda la rupture difficilement évitable qui, après de longues luttes entre « spirituels » et « conventuels », fut un fait accompli en 1517.

En ce qui concernait les études, dont le développement dans l'ordre dépassait la pensée de saint François sans la contredire formellement, Bonaventure prit soin de les organiser dans la ligne de l'idéal franciscain; il faut noter surtout qu'il faisait voir par son exemple comment chez un fils de saint François une science éminente peut concourir à la consommation d'une haute sainteté.

Tout ce qui vient d'être résumé en quelques lignes représente dix-sept ans d'activité et d'inlassable dévouement. Bonaventure avait gagné par ses belles qualités l'estime et le cœur de tous; son influence grandissante, et à laquelle l'Église devait d'avoir vu finir une longue attente par l'élection (1271) du pape Grégoire X, allait être appelée à rayonner d'encore plus haut.

c) Le cardinal d'Albano; le Docteur Séraphique. Nommé en 1265 archevêque d'York, Bonaventure avait réussi à décliner cet honneur; Grégoire X en juin 1273 le créa cardinal et évêque d'Albano et lui imposa en conscience l'acceptation. Il voulait employer ses talents au succès du concile qui procurerait l'union avec les grecs. Cette union réussit en effet au concile de Lyon le 6 juillet 1274, mais subitement Bonaventure tomba malade et mourut (nuit du 14-15 juillet). Ignorant les détails, nous ne pouvons pas nous empêcher de penser à rendre au moins partiellement responsable de cette fin l'épuisement du saint qui n'avait été remplacé comme ministre général que le 20 mai et s'était dans les labeurs du concile dépensé jusqu'au bout au service de l'Église.

Appelé d'abord le Docteur Dévot, et depuis Gerson le Docteur Séraphique; canonisé par Sixte IV (1482) et déclaré docteur de l'Église par Sixte-Quint (1587), sa fête se célèbre le 14 juillet. Ses reliques, conservées à Lyon, furent brûlées par les huguenots en 1562; seul le chef fut préservé, mais a été si bien caché pendant la Révolution qu'on ne l'a jamais retrouvé.

2° *Sa personnalité.* — Homme de Dieu, c'est-à-dire entièrement livré à Dieu, saint Bonaventure se réalisa complètement lui-même, se trouvant au fur et à mesure qu'il se perdait : *qui perdiderit animam suam inveniet eam.* Admirable épanouissement d'une vie dont l'équilibre intime égalait la débordante richesse! La marque propre de sa personnalité, c'est justement qu'en lui l'excellence d'une qualité ignore cette rançon ordinaire qu'est la médiocrité relative de la qualité antagoniste : très brillant et très humble, ce spéculatif ordonnateur d'idées est aussi un chef et un parfait conducteur d'hommes. Lui, une belle âme, et dont on disait volontiers qu'il « n'avait pas péché en Adam, » il révèle dans l'exposé de ses principes de supérieur une psychologie avertie et profondément sympathique aux misères humaines; oracle vivant de l'Église, il reste l'auditeur complaisant du premier venu des frères lais; il gagne l'affection tout en exerçant le commandement. Illuminé mystique et subtil logicien, il traite les questions scolastiquement par divisions et distinctions nettes, et pourtant nous émeut par sa chaleur et son onction; faisant aller de pair la piété franciscaine et les exigences intellectuelles, pareil à saint François, il ne cherche que le Christ, mais il possède Aristote et Platon. — En comprenant saint Bonaventure de ce point de vue, on évite le contresens de regretter le sacrifice de sa carrière professorale à ses fonctions de supérieur, alors que du reste ce sont les conférences philosophico-religieuses du ministre général qui nous livrent le dernier mot de sa doctrine. Il faut simplement admirer qu'il ait pu être à la fois et dans l'Église un chef d'ordre remarquable entre les meilleurs, et dans l'École un maître dont la synthèse doctrinale qu'il pose à côté de celle de saint Thomas soutient sans pâlir la comparaison.

II. Doctrine. — 1° *Vue d'ensemble.* — *a) La synthèse bonaventurienne; son caractère franciscain.* Avec saint Bonaventure, l'augustinisme, qui était alors la forme traditionnelle de la sapience chrétienne, trouve son expression scolastique la plus achevée. Philosophie, théologie, mystique sont fondues systématiquement. Qu'on n'aille donc pas dire confondues. — Elles sont comme les composantes selon lesquelles l'âme, d'un unique mouvement, poursuit son bien. Cette poursuite, c'est la recherche de la vérité, c'est donc ce qui mérite le nom de philosophie; mais, en fait, chercher la vérité, c'est chercher le Dieu vivant qui est la Trinité révélée, et cette philosophie ne se réalise pleinement elle-même qu'en devenant théologie; mieux encore, celle-ci à son tour n'est pleinement elle-même qu'au degré mystique où s'accomplit la possession de Dieu selon nos plus éminentes possibilités. Il faut pour comprendre saint Bonaventure se placer au point de vue de saint Bonaventure que tâche de faire saisir ce raccourci schématique. On voit par exemple la portée des reproches qu'il adresse, philosophe lui-même, à la philosophie comme telle, et comment ces reproches ne procèdent pas d'une poussée mystique intempestive; c'est que de son point de vue, en effet, la philosophie se dissoudrait en incohérences dispersées précisément dans la mesure où elle prétendrait se poser comme un tout cohérent par soi-même. On évite aussi d'être scandalisé par sa concep-

tion de la théologie comme d'une science mixte et principalement affective, c'est-à-dire destinée à promouvoir l'amour. Enfin on reste capable d'apprécier ce que vaut cette synthèse au lieu d'en considérer les éléments dans une perspective qui n'est pas la leur pour ne leur trouver évidemment ainsi guère de sens et encore moins d'intérêt. Une doctrine philosophique maintenue strictement au niveau des forces naturelles de la raison interprète l'univers tel qu'il nous est donné en lui-même, et quand elle y a découvert Dieu, elle est arrivée à son terme; pour saint Bonaventure, c'est alors au contraire que, loin d'être faite, elle commence ses progrès les meilleurs. Elle reprend, si l'on peut dire, sa considération de l'univers avec des yeux qu'a illuminés la découverte de la relation de cet univers à Dieu, relation du point de vue de laquelle le donné dont elle fait la valeur profonde doit être désormais contemplé. Autrement dit, le donné devient un ensemble de signes dont la contemplation fait toujours mieux comprendre et mieux goûter le divin qu'ils manifestent.

Il n'est pas difficile de remarquer l'esprit tout à fait franciscain d'une telle conception de l'univers. On a dit avec raison que si le monde apparaît aux regards de saint Bonaventure « comme un système de symboles transparents qui insinuent à l'âme pieuse la pensée du Créateur, c'est parce que, comme son maître saint François, il regardait les êtres et les choses avec des yeux transformés par la prière et éclairés par un rayon venu d'en haut. L'accent si particulier et la richesse merveilleusement abondante de son symbolisme ont quelque chose de spécifiquement franciscain. » Gilson, *La Philos. de saint Bonav.*, 1924, p. 81.

b) Les thèses augustiniennes; leur portée. — Voici, maintenant que l'on sait quel accueil leur faire, quelques thèses caractéristiques. D'abord la théorie de l'*universelle composition* des créatures, qui, pour réserver exclusivement à Dieu la parfaite simplicité, reconnaît même aux anges une matière « spirituelle ». Pareillement dans l'âme humaine, et donc saint Bonaventure, pour qui dans le composé humain l'âme informante est elle-même composée de matière et de forme, tient la *pluralité des formes* substantielles. Dans le cas où ces formes sont éduites de la matière corporelle, il invoque les *raisons séminales* (que nous pouvons concevoir en gros comme des déterminations virtuelles). La justification du caractère absolu de notre connaissance est donnée par la théorie de l'*illumination :* non seulement nous tenons de Dieu un intellect qui est une lumière, mais la lumière divine concourt immédiatement à notre acte de connaissance par l'influence des raisons éternelles présentes dans notre intellect: présentes non certes comme objet de connaissance, saint Bonaventure rejetant expressément ce qu'on appellera plus tard l'ontologisme, mais bien comme agent régulateur. Enfin ce n'est pas dans la seule saisie intellectuelle de Dieu que se consomme formellement notre union à lui, mais dans l'acte de la volonté, l'amour (question de l'*essence de la béatitude*). — Il est impossible de tout dire ici, mais on pourra trouver de plus amples détails dans le *Dict. de théol. cathol.*, art. *Bonaventure* et *Augustinisme*, t. II, col. 978 sq.; t. I, col. 2503 sq., ainsi que dans Gilson, *op. cit.*, l'ouvrage qui montre le mieux les articulations de la synthèse bonaventurienne.

Or le penseur chrétien qui aura pris la peine de réaliser cette synthèse n'aura pas perdu son travail, car il se sera élargi et enrichi l'esprit. Élargissement d'abord : il aura fallu, sous peine de ne pas comprendre, éviter de juger du point de vue d'une autre doctrine, même excellente, mais qui serait considérée à tort comme la norme non seulement préférable mais unique de la pensée chrétienne. L'augustinisme est légitime, et, même si, comme nous le croyons, le thomisme est préférable, il reste que c'est en les comprenant et appréciant l'un et l'autre qu'on réalisera le mieux la richesse du christianisme dont ils ont donné « les deux interprétations les plus universelles ». Gilson, *op. cit.*, p. 473. Il ne s'agit pas de mêler pour les faire coïncider en détail deux synthèses qui sont inconciliables au niveau de leurs divergences, mais de les dominer en jugeant mieux de chacune pour les avoir pénétrées toutes deux. Il s'agit d'exalter la sagesse chrétienne en la voyant trop riche en effet pour que sa plénitude ne déborde pas chacun des systèmes qui l'expriment. Les vérités absolues se dégagent immuables des affirmations par lesquelles les systèmes, eux, peuvent comme tels se contredire : comme sur deux routes qui font les mêmes étapes, à travers une région montagneuse dont elles abordent diversement les escarpements, il y a des tronçons qui au flanc d'un même massif se coupent en sens contraire ou passent à des niveaux différents.

2° *Indications spéciales.* — *Spiritualité.* — Conformément au but pratique de ce Dictionnaire, voici maintenant les principaux renseignements capables de faciliter l'utilisation spirituelle des ouvrages de saint Bonaventure. Et d'abord on saura que bien des ouvrages lui ont été faussement attribués; par exemple les célèbres *Méditations de la Vie du Christ*, d'ailleurs moins intéressantes en elles-mêmes que par l'influence qu'elles ont exercée. Pour opérer le discernement, voir la note bibliographique.

a) Grands ouvrages théologiques. Le plus abordable est le *Breviloquium* en sept parties (Dieu un et trine; le monde créé; le ravage du péché; l'incarnation du Verbe; la grâce du Saint-Esprit; les remèdes sacramentels; les fins dernières). Antérieur à 1257, c'est un résumé savoureux de toute la théologie exposée en détail dans le *Commentaire sur les Sentences* (voir Pierre Lombard), qui fut à Paris l'objet de l'enseignement du saint à partir de 1250.

b) Opuscules et conférences. L'itinéraire de l'âme vers Dieu est l'opuscule le plus célèbre; fruit d'une retraite du saint sur l'Alverne au début de l'automne 1259, il énonce en effet l'essence du bonaventurisme en ordonnant systématiquement les étapes de l'ascension mystique; que l'âme s'élève par la contemplation des *vestiges* de Dieu qu'elle trouve dans le monde extérieur et la pénétration de l'*image* de Dieu qu'elle est elle-même dans son intime, jusqu'à l'étreinte, en se dépassant elle-même, de l'objet divin transcendant. Les six fonctions de l'âme successivement décrites jalonnent son progrès; le lecteur évitera d'y voir la description de six facultés différentes. Ne pas non plus, quand se multiplient les applications de ces fonctions, prendre des suggestions de thèmes ou de points de vue pour des explications démonstratives. Surtout, le parcours de cet itinéraire n'est pas un travail savant, mais une œuvre de grâce et de prière, et c'est ce qui peut permettre d'en profiter sans tout parfaitement entendre; celui-là utilise au mieux un itinéraire qui en tire parti pour progresser dans la voie tracée.

Les six ailes des séraphins désignent les qualités des supérieurs : zèle et sollicitude, patience et bon exemple, discrétion et dévotion. Le lecteur aurait grand tort de se laisser déconcerter par l'archaïsme du titre et des subdivisions : pour qui sait le latin, c'est le premier ouvrage de saint Bonaventure à lire. Ses conseils pour les supérieurs sont des avis utiles pour tout le monde, et nulle question n'est d'interprétation embarrassante dans ce petit traité qui ne dépasse pas le niveau de la morale et de la psychologie pratiques. — Même à ce niveau les chefs-d'œuvre sont rares, et le traité des six ailes est un petit chef-

d'œuvre qui outre sa valeur absolue a le précieux avantage d'être un document révélateur de l'esprit et du cœur de saint Bonaventure; le saint auteur n'y a pas consigné le moindre trait personnel, mais il nous y livre les principes de son action, les résultats de son expérience, l'accent personnel de son âme. Ainsi il y serait déjà possible de constater que la chaleur et l'onction de saint Bonaventure ne sont pas le moins du monde les effusions qu'on pourrait croire, mais plutôt une certaine vibration et suavité foncières et très sobres : c'est la flamme séraphique, à la fois lumière et chaleur, vision et amour.

A signaler encore entre autres l'*Incendie d'amour (de triplici via)* et les *Conférences sur les Dix préceptes* (1267-8); *sur les sept dons du Saint-Esprit; sur l'Hexaëmeron* (1273), les plus importantes de toutes. Enfin tous les documents d'intérêt plus spécialement franciscain.

c) Sermons et *Commentaires sur l'Écriture*, ces derniers du reste (sur *saint Luc, saint Jean...)* ordonnés aux besoins des prédicateurs. Ils mériteraient d'être plus connus. Saint Bonaventure prêcha beaucoup et bien; les quelques sermons et les nombreux schémas qui nous restent témoignent d'une grande maîtrise dans l'utilisation des textes, l'art de diviser et d'enchaîner. C'est à tort qu'on lui a reproché un abus des sens spirituels qui est absent des œuvres authentiques. Celles-ci, maintenant encore, feraient un excellent recueil de méditations.

L'édition critique des œuvres complètes (Quaracchi, 1882-1902) est indispensable à une étude sérieuse; pour utiliser les autres éditions, voir la liste des œuvres authentiques dans le *Dict. de théol.*, ou Gilson, *op. cit.*, p. 41, et savoir que pour les deux expositions de saint Jean, le *De 7 donis* et la plupart des sermons, les œuvres de ces éditions ne sont pas les authentiques. Les éditeurs de Quaracchi ont du reste publié séparément un certain nombre d'opuscules. Les traductions qui existent jusqu'à présent sont des auxiliaires bien peu secourables, c'est le mieux qu'on puisse en dire.

On s'aidera plus utilement de Pourrat, *La spiritualité chrétienne*, 1921, t. II; *Dict. de théol.*, les art. déjà cités; Gilson, *op. cit.*, dont l'exactitude d'interprétation pourra être discutée sur tel ou tel point particulier, mais dont l'esprit et la méthode s'imposent. On a déjà de bonnes indications dans sa petite *Histoire de la philos. au Moyen Age*, 1922, t. I. Enfin *La théol. mystique de saint Bonaventure*, par le P. Ephrem Longpré, 1921.

P. Monnot.

BONHEUR. — Le plaisir s'entend surtout de la satisfaction de l'être matériel et sensible, de ses divers sens et fonctions; le bonheur se dit, proprement, de la satisfaction de toutes nos tendances, de toutes nos facultés, autant et plus même de notre être supérieur que de l'organisme physique. Tandis que le plaisir, qui peut être très vif, n'est que plus ou moins superficiel et fugitif, le bonheur, plus calme, est aussi plus profond et plus durable. Le bonheur n'est pas la jouissance aiguë de quelqu'une de nos énergies, mais comme le rassasiement de toute la personne humaine dans la satisfaction harmonieuse et adéquate de ses diverses aspirations, de ses multiples activités.

Vertu et bonheur ne sont pas, normalement, séparables : il n'y a de véritable bonheur pour nous que dans la vertu, dans l'activité humaine et ordonnée, et ce bonheur, si rien ne vient s'y opposer, résulte du développement même de notre être. Voir Plaisir. Sans doute le désir du bonheur n'est pas nécessairement le motif et la raison de tous nos actes; le bonheur ne doit pas être, moralement, la fin suprême, le terme ultime que nous poursuivions. Mais, consciemment ou non, nous cherchons le bonheur, et nous sommes autorisés à l'envisager comme la conséquence, la suite du bien, de l'*honnête*, de la vertu que nous voulons atteindre avant tout. Voir Amour de soi. Ainsi que l'écrit Ch. Lahr, *Cours de philosophie*, 23e édit., Paris, 1920, t. II, p. 85, « si le bien et le bonheur sont distincts pour l'analyse, en soi et pratiquement ils sont une seule et même chose considérée sous deux aspects; le bonheur n'est, en réalité, que la conscience du bien possédé et de la perfection réalisée, et il est aussi impossible de trouver le bonheur là où la fin n'est pas atteinte, que de n'en pas jouir là où elle l'est. « Ces « deux aspects du désirable, dit Mgr d'Hulst, peuvent « être séparés ici-bas; nous pouvons chercher le bon- « heur ailleurs que dans le bien, et vouloir le bien sans « penser au bonheur; mais quand les voiles seront « tombés, la distinction même sera impossible : le bien « se montrera tel qu'il est, source unique de béati- « tude; vertu et félicité, vice et misère se confon- « dront pour toujours. »

On voit, dès lors, ce qu'il faut penser du « droit au bonheur », dont on nous rebat les oreilles, notamment pour légitimer l'amour libre et le divorce. Voir ces mots. Oui, vous avez droit au bonheur qui accompagne ou suit l'exercice normal et légitime de vos facultés. Non, vous n'avez pas droit au bonheur, si, par cette expression, vous entendez le droit de « vivre votre vie » au gré de vos caprices et de vos passions, désordonnément, sans règle ni frein d'aucune sorte. Quand une fois on a reçu l'existence, on a le droit de vivre et même le droit de choisir son genre de vie, mais dans l'ordre et conformément aux saines exigences de la morale éternelle. Si l'on prétend user de ces droits et du droit au bonheur pour satisfaire ses passions en dehors de toute règle et sans se soucier de ce que réclament le bien véritable de l'individu non moins que celui de la famille et de la société, pourquoi, si on est logique, n'en userait-on pas également pour légitimer le vol et même l'homicide ?

Grand mot et grande chose que le bonheur ! Il importe d'autant plus de s'en assurer l'exacte intelligence que notre vie morale doit se ressentir davantage de la rectitude de notre pensée.

J. Bricout.

1. BONIFACE, apôtre de l'Allemagne (lat. *Bonifacius* ou *Bonifatius*). — Anglo-saxon d'origine, nommé au baptême Vynfred ou Winfrid, l'enfant naquit vers 680 dans le Devonshire. Dès l'âge de quatre ou cinq ans, il suppliait son père de lui laisser embrasser la vie monastique : le père résista d'abord, puis, d'accord avec ses proches parents, il plaça l'enfant comme oblat à l'abbaye bénédictine d'Exeter. Du consentement de l'abbé, Winfrid alla continuer ses études à l'abbaye de Nursling, au diocèse de Winchester; il y subit l'heureuse influence de Winbrecht l'abbé et du maître Aldhelm; puis il fut chargé d'enseigner à son tour. Ordonné prêtre vers 710, il remplit avec succès une mission délicate auprès de Brithwald ou Berchwald, archevêque de Cantorbéry : ce qui attira sur lui l'attention et lui promettait un brillant avenir dans son pays. Mais il nourrissait d'autres projets : il obtint, non sans peine, de son abbé l'autorisation d'aller prêcher l'Évangile aux infidèles et partit pour la Frise avec quelques compagnons (716). Les débuts ne furent pas heureux, Winfrid dut rentrer en Angleterre et ses frères de Nursling voulurent le choisir comme abbé. Il refusa, songeant à repartir bientôt : dès 718, il quittait de nouveau l'Angleterre, mais cette fois pour se rendre à Rome. Le pape Grégoire II l'accueillit favorablement et lui accorda le pouvoir d'évangéliser tous les idolâtres d'Allemagne. Quelques auteurs ont pensé que le surnom de Boniface avait été donné déjà en Angleterre à Winfrid, mais il paraît plus certain que ce nom fut imposé au missionnaire par Grégoire II : ce nom paraît pour la première fois dans la lettre du pape du 15 mai 719, et le pontife choisit le nom d'un martyr dont la fête venait d'être célébrée la veille à Rome

Boniface commença sa prédication dans l'Allemagne franque, Hesse et Thuringe. En 722, il retourna à Rome où Grégoire II le sacra évêque, le chargea d'une lettre pour Charles-Martel, demandant sa faveur pour la mission de Germanie. Après plusieurs années de missions, Boniface établit vers 731 son siège à Mayence, fit venir d'Angleterre des collaborateurs, fonda des églises et des monastères. Entre temps, il restait toujours en correspondance avec Rome et ne manquait pas de consulter le pape sur les difficultés qui se présentaient. Grégoire III, en 733, lui envoyait le pallium et l'élevait au rang d'archevêque. A partir de ce moment, il se vit obligé d'organiser de nouvelles églises en Bavière. En 741, il s'occupa de réformer l'Église franque, fut soutenu dans cette œuvre par le pieux et zélé Carloman, encouragé par le pape Zacharie. En qualité de légat du Saint-Siège, il présida aux travaux des conciles tenus en Austrasie et en Gaule; sous sa présidence eut lieu, en 747, un concile général de l'empire franc où les réformes des conciles antérieurs furent confirmées et solennellement proclamées. Pour donner une base solide à son œuvre d'évangélisation en Germanie, Boniface avait en 744 fondé l'abbaye de Fulda et y avait placé Sturme, son disciple. Il entendait établir en cet endroit un foyer de civilisation.

La pensée du saint archevêque se reportait souvent du côté de la Frise, où il voulait compléter l'œuvre commencée par saint Willibrord. En 754, il se choisit un successeur à Mayence dans la personne de saint Lul et, avec des missionnaires, partit pour la Frise. Il préparait la cérémonie du baptême de nouveaux convertis, quand, le 5 juin 754 (date préférable à celle de 755), il fut mis à mort en haine de la foi par une troupe de païens : cinquante-deux chrétiens furent immolés en même temps que lui. Les fidèles recueillirent pieusement les restes sacrés des martyrs. Le corps de Boniface fut transféré à Utrecht, puis à Mayence et enfin à Fulda où il a opéré beaucoup de miracles.

Le culte de saint Boniface se répandit rapidement : avec saint Grégoire le Grand et saint Augustin de Cantorbéry, ce martyr fut honoré comme l'un des patrons de l'Angleterre. Il a laissé un grand nombre d'écrits, notamment des lettres et des sermons.

G. Kurth, *Saint Boniface*, Paris, 1902.

J. Baudot.

2. BONIFACE VIII ET PHILIPPE LE BEL. — Après l'abdication de Célestin V, l'ancien ermite de Murrone, pour qui la tiare était un trop lourd fardeau, les cardinaux élevèrent au souverain pontificat, sous le nom de Boniface VIII (1294-1303), le cardinal Benoît Gaétani. Le nouveau pape, quoique avancé en âge, avait un caractère ardent et montrait dans les affaires une grande promptitude de décision et une certaine audace. Il était servi par une science profonde du droit ecclésiastique. Malheureusement il ne possédait pas à un égal degré le sens politique et ce que nous appellerions aujourd'hui l'habileté diplomatique. Maintenir la papauté dans l'exercice d'une autorité suprême telle que l'entendait le Moyen Age était sûrement son idéal, mais le choc des hommes et des événements lui fit sentir durement son impuissance. Son pontificat inaugure la décadence politique de la papauté.

A l'heure où Boniface VIII prenait le gouvernement de l'Église, la guerre et la discorde régnaient presque partout. L'Angleterre et la France, notamment, s'affrontaient sans répit. Le pape entreprit de les réconcilier. Il lui parut que la meilleure manière de leur arracher les armes des mains était de supprimer les impôts levés sur le clergé. Par la célèbre bulle *Clericis laicos*, il interdit, sous peine d'excommunication, aux clercs de payer aucune redevance sans la permission du pape, et aux princes ou à leurs fonctionnaires d'exiger ces redevances ou de les accepter (24 février 1296). Pareille défense n'était pas sans précédent : Alexandre III, Innocent III et Alexandre IV avaient rendu des décrets analogues. Mais la bulle de Boniface VIII surpassait celles de ses prédécesseurs en sévérité. Philippe le Bel n'était pas homme à l'accepter sans violente protestation. Petit-fils de saint Louis, il ne paraît pas avoir lu le *Testament* de son aïeul, ou en avoir médité l'esprit. « Cher fils, disait Louis IX à Philippe (le Hardi), je t'enseigne que tu sois toujours dévoué à l'Église de Rome et au souverain pontife notre père ou pape et que tu lui portes respect et honneur, comme tu dois faire à ton père spirituel... Sois bien attentif à faire protéger toutes gens et principalement les personnes de sainte Église et défends-les en sorte que injure ni violence ne soit faite en leurs personnes ni en leurs choses. » Philippe le Bel avait appris la politique dans Aristote. C'était un légiste sur le trône, et surtout il était avide de domination et d'argent. Les légistes qui l'entouraient entretenaient chez lui l'esprit de despotisme. Dès lors, on comprend qu'il ne fût nullement disposé à se soumettre au pape. Par manière de représailles contre la bulle, il défendit de transporter l'argent et autres objets précieux hors du royaume et interdit aux étrangers de séjourner en France. Cette mesure atteignait les Romains. Boniface VIII comprit qu'il était nécessaire d'atténuer l'effet inattendu produit par son écrit. Sans le retirer, il crut devoir en expliquer ou même en atténuer le sens. Dans une nouvelle bulle du 25 septembre 1296, il professe qu'il n'entend pas soustraire l'Église de France aux charges du pays. « Nous n'avons pas déclaré, mon cher fils, que les clercs de ton royaume ne pourraient point t'accorder à l'avenir des subsides pécuniaires pour la défense de ton royaume, *pro defensione regni tui*, mais seulement, à cause des excès commis par tes officiers, que pareilles levées ne pourraient être faites sans notre permission. Je sais qu'il y a autour de toi des malveillants qui insinuent que les prélats ne vont plus pouvoir servir le roi pour leurs fiefs, qu'ils ne pourront plus lui donner même une coupe, même un cheval. C'est faux. Nous l'avons expliqué maintes fois de vive voix à tes familiers. » De fait, en 1297, il autorise et même favorise la levée de nouveaux décimes. Après une autorisation générale donnée au clergé le 28 février, il ordonne, le 27 mars, à l'ordre de Cîteaux de céder. Enfin, en juillet, il se relâche tout à fait des rigueurs de la bulle *Clericis laicos;* par des lettres adressées au clergé, à la noblesse et au peuple de France, il abandonne au roi majeur, et en cas de minorité au Conseil royal, le soin de décider souverainement quand il y aurait « nécessité », et par conséquent le droit de décider si le pape serait consulté pour les levées de décimes consenties par les prélats.

Cette affaire financière ainsi réglée, il semblait que la concorde dût régner désormais entre les deux pouvoirs. Mais, en 1301, un conflit nouveau surgit, plus grave et plus général que le premier. Sous divers prétextes politico-religieux, le roi de France avait mis en accusation l'évêque Saisset de Pamiers que Boniface lui avait député pour lui rappeler les projets de croisade. Le pape, non content de réclamer la liberté de son envoyé, crut devoir procéder contre Philippe le Bel. Arguant des nombreux griefs de l'Église et du peuple de France contre le souverain, Boniface convoqua les prélats français dans un synode à Rome pour l'automne 1302, afin de concerter les mesures nécessaires au maintien des droits de l'Église, à la réforme du roi et du gouvernement. Philippe lui-même fut invité, par la bulle *Ausculta fili*, à comparaître personnellement. C'était trop présumer des sentiments

religieux et de la docilité du roi de France. « On doit convenir, dit un historien, que les vexations dont ce prince accablait les clercs et tous ses sujets étaient faites pour provoquer cette mise en jugement de la part d'un pape du Moyen Age; mais d'autre part la France avait toujours été fort jalouse de son indépendance, et la prétention du Saint-Siège à une suprématie quelconque était d'autant plus inopportune qu'il s'agissait de la faire valoir contre un prince aussi énergique dans ses résolutions que peu scrupuleux sur le choix des moyens. » Philippe le Bel dédaigna d'aller se justifier devant le pape. Il se plaignit que le pontife usurpât une autorité qui atteignait l'indépendance du royaume. Et le peuple, entraîné par les légistes, trompé sur les desseins du pape, se rangea autour de son roi. A la bulle *Ausculta fili*, interceptée par Philippe, on substitua une pièce apocryphe, la bulle *Deum time*, où on lisait cette phrase : *Scire te volumus quod in spiritualibus et temporibus nobis subes.* « Nous voulons que tu saches bien que dans les choses spirituelles et temporelles tu nous es subordonné. » En même temps on fit circuler une réponse : *Sciat maxima tua fatuitas*, extrêmement outrageante pour le souverain pontife. Rome, voulant apaiser la querelle, jugea nécessaire de faire une déclaration de principes, aussi conciliante que possible. Les cardinaux proclamèrent que la supériorité revendiquée par le pape n'était pas de l'ordre temporel *(temporaliter)*, mais de l'ordre spirituel *(ratione peccati)*; ou, pour nous servir des termes employés un peu plus tard, qu'il ne s'agissait de reconnaître à l'Église qu'un pouvoir *indirect*, non pas un pouvoir *direct*, sur les affaires temporelles. Mais le pape s'exprima en termes beaucoup plus compréhensifs et sujets à caution. Par la bulle *Unam sanctam*, il subordonna expressément — et sans la distinction que la France attendait de lui — le pouvoir temporel au pouvoir spirituel, affirmant que c'était là le seul ordre providentiel voulu par Dieu, et que l'opinion contraire n'était qu'une conséquence de la conception manichéenne des deux principes. La conclusion est ainsi formulée : *Porro subesse Romano pontifici omni creaturæ humanæ declaramus, dicimus, definimus et pronuntiamus omnino esse de necessitate salutis.* « Nous déclarons et définissons que toute créature humaine doit être, de nécessité de salut, sujette au souverain pontife. » Cette phrase en elle-même n'exprime qu'une soumission de toute créature humaine au Saint-Siège, en général. Il semble donc loisible de n'entendre cette soumission que des affaires d'ordre spirituel. Mais si l'on rapproche le texte des passages qui le précèdent et qui en forment comme les prémisses, on voit qu'il faut en étendre le sens à une subordination dans les affaires d'ordre temporel. Cette conclusion, devant laquelle les critiques ont hésité, a même fait penser que la bulle était apocryphe. On sait, à n'en pouvoir douter, qu'elle est authentique. Cf. *Revue des questions historiques*, juillet 1889, p. 255. Reste donc, pour l'édification de ceux qui n'admettent pas la subordination directe du pouvoir temporel au pouvoir spirituel, la ressource de distinguer entre la définition finale de la bulle et ses considérants Les considérants ne seraient pas objet de foi. Seule la définition finale s'imposerait comme article de foi aux catholiques. Mais Philippe le Bel et ses légistes ne s'embarrassèrent pas de cette distinction. Ils virent dans le texte de la bulle une atteinte grave portée à la souveraineté du roi de France, et se soulevèrent violemment contre Boniface VIII. Dans l'été de l'année 1303, une assemblée de notables, tenue à Paris, se fit l'écho des griefs que les ennemis du pape, notamment les Colonna, colportaient en Italie; on l'accusa des pires forfaits : hérésie, blasphème, commerce avec les démons, immoralité, cruauté, assassinat de Célestin V, son prédécesseur, simonie, haine de la France et de son roi. Enfin l'assemblée réclama la réunion d'un concile général pour procéder à une enquête canonique.

Cependant les agents de Philippe le Bel, spécialement Guillaume Nogaret, son secrétaire, se dirigeaient sur Rome: ou plutôt sur Anagni, où Boniface VIII passait l'été dans sa maison de famille. En cours de route, ils s'adjoignirent les seigneurs toscans ou romains qui s'étaient déjà soulevés contre le pape, entre autres Sciarra Colonna, dont Boniface VIII avait confisqué les biens. La troupe qu'ils recrutèrent forma bientôt une petite armée de trois cents cavaliers qu'une bande de pillards grossit considérablement. Il leur fut facile de pénétrer dans Anagni, que les habitants apeurés désertèrent en foule. Le pape n'avait plus autour de lui, quand ils forcèrent ses appartements, que trois membres de sa famille et trois vieux cardinaux (7 septembre). Se voyant traqué, il avait revêtu la chape de saint Pierre, mis la tiare sur sa tête, pris dans ses mains les clefs et la croix, et s'était assis sur la chaire pontificale. Cette attitude ne déconcerta pas ses ennemis. Sciarra Colonna s'élança sur lui d'un air menaçant et l'accabla de paroles injurieuses; une tradition, mal contrôlée, veut même qu'il ait frappé Boniface de son gantelet. Nogaret fut moins violent. Son dessein était d'intimider le pape, de l'amener à se démettre ou à convoquer le concile qui l'eût déposé. A ces sommations Boniface ne répondit pas. Et aux gestes insolents de Sciarra Colonna il n'opposa que ces mots : « Voici ma tête! »

Tel est, en bref, ce qu'on appelle dans l'histoire « l'attentat d'Anagni ». Véritable attentat, en effet, où la force et la brutalité s'acharnèrent contre ce qu'il y a de plus respectable au monde : la faiblesse, la vieillesse, l'autorité morale.

Lorsque Nogaret et Colonna avec leurs troupes eurent quitté Anagni (9 septembre), Boniface VIII reprit le chemin de Rome. Mais ses quatre-vingt-six ans ne purent résister à d'aussi tragiques émotions. « Il avait des moments d'aliénation mentale... mais son âme était grande et forte; il retrouva, ce semble, le calme à ses derniers moments; il mourut le 11 octobre. »

Philippe le Bel avait échappé à la bulle d'excommunication que le pape devait promulguer contre lui, le 8 septembre. Mais sa rancune n'était pas satisfaite. Il exerça sur les successeurs de Boniface, Benoît XI et Clément V, une pression constante, en vue de faire condamner la conduite et la politique de leur prédécesseur. Benoît XI annula en très grande partie les sentences rendues contre les Colonna. Une série de décrets rapporta aussi les jugements prononcés contre la France. Par le bref *Meruit*, Clément V déclara que la bulle *Unam Sanctam* ne devait jamais causer préjudice à la France (1306). Quand le roi, avide de vengeance, insista pour commencer les informations contre la mémoire de Boniface (1307), le pape, par un excès de complaisance, consentit à faire entendre les témoins (1310). Il eut même quelque peine à se réserver le jugement définitif de l'affaire. Au printemps 1311, il cassa tout ce qui avait été décrété contre la France depuis le début du conflit, c'est-à-dire depuis la Toussaint de l'année 1300, déclara que Philippe n'avait aucune part dans les avanies faites à Boniface, et donna enfin une sorte d'absolution à Nogaret, qui vint protester de son entière innocence. (Sur Nogaret, cf. Renan, *Notice de Guillaume de Nogaret*, dans l'*Histoire littéraire de la France*, t. XXVII, surtout p. 245-266.) Les documents portent la trace de toutes ces complaisances. Clément V a dû détruire, entièrement ou en partie, plusieurs des lettres écrites par Boniface VIII contre le roi de France. Avec un canif, on a gratté le grand registre en parchemin qui contenait

la copie officielle de ces lettres et qui existe encore. La papauté pouvait-elle aller plus loin ? Elle donnait gain de cause à Philippe le Bel. Celui-ci ne paraît pourtant pas avoir été encore pleinement satisfait. Au concile de Vienne (1311-1312), réuni pour statuer sur le sort des templiers, il reprit ses anciennes accusations. Le concile fit la sourde oreille; il déclara Boniface innocent du chef d'hérésie, et la mémoire de ce pontife fut dès lors laissée en paix.

E. VACANDARD.

3. BONIFACE, Romain *(Bonifacius, Bonifatius)*. — Boniface, romain d'origine, avait la confiance d'une riche dame nommée Aglaé qui en avait fait le chef de ses intendants; elle l'avait en même temps rendu complice de tous ses désordres. Cet homme cependant avait bien des vertus naturelles : ainsi il était hospitalier, généreux, compatissant. Quand Aglaé se fut convertie, elle envoya Boniface en Orient pour y secourir les chrétiens persécutés; elle le chargea en même temps de lui rapporter des reliques des saints martyrs. L'intendant, parvenu à Tarse en Cilicie, y fut témoin des supplices infligés aux chrétiens par ordre de Maximien Galère : il se mêla à ces infortunés, les encouragea, leur exprima sa vénération et finalement se proclama l'un des leurs. Le préfet Simplicius, ayant remarqué l'attitude de Boniface, essaya d'ébranler sa constance par de cruels tourments. Boniface continua de professer sa foi au Christ et fut décapité (14 mai 307). Le corps du martyr fut rapporté à Rome. Avertie par un ange, Aglaé recueillit pieusement ce trésor : elle fit construire sur l'Aventin une église qu'elle dédia au martyr Boniface. Dans la suite, l'église reçut le titre des Saints-Alexis-et-Boniface.

J. BAUDOT.

BONNETTY Augustin, publiciste et philosophe du XIX^e^ siècle. — Né en 1798, à Entrevaux, au diocèse de Digne, Bonnetty étudia d'abord la théologie; puis, ayant renoncé à l'état ecclésiastique sans renoncer à défendre l'Église, il fonda, en 1830, les *Annales de philosophie chrétienne*, écrivit aussi dans l'*Université catholique* des abbés Gerbet et Salinis, en 1836, et rédigea seul cette revue à partir de 1840, tout en gardant les *Annales de philosophie chrétienne*. Mais il y enseignait le traditionalisme : en 1855, quatre propositions lui furent proposées à signer par la S. Congrégation de l'Index. Il se soumit sans réserve et garda la direction de ses deux revues jusqu'à sa mort en 1879. En même temps il publia quelques ouvrages : *Beautés de l'Histoire de l'Église*, 2 in-12, 1841; *Documents historiques sur la religion des Romains*, 4 vol., 1876-1878; *Dictionnaire raisonné de diplomatique*, 2 vol., etc.

Voici comment il caractérise lui-même sa doctrine : « Dieu et ses attributs, l'homme, son origine, sa fin, ses devoirs, les règles de la société civile et de la société domestique : voilà les vérités que nous ne croyons pas que la philosophie ait trouvées ou inventées sans le secours de la tradition et de l'enseignement. » *Annales*, IV^e^ série, t. VII, p. 63; t. VIII, p. 374. Pour mieux comprendre sa pensée, il sera bon de la mettre en regard des quatre propositions que Bonnetty a dû signer. Denzinger-Bannwart, *Enchiridion*, n. 1659-1662 :

1^re^ *proposition*. — « Bien que la foi soit au-dessus de la raison, il ne peut cependant se trouver entre elles aucun désaccord réel, aucun dissentiment, puisque toutes deux procèdent d'une seule et même source de vérité, Dieu infiniment parfait, et qu'ainsi elles se portent un mutuel secours. » — C'est dire qu'il y a dans l'homme *deux* sources ou deux principes de connaissance : pour Bonnetty, au contraire, l'homme ne possède en réalité qu'*un* seul principe de connaissance des vérités de la religion naturelle, et ce principe, c'est la révélation divine.

2^e^ *proposition*. — « Le raisonnement peut prouver avec certitude l'existence de Dieu, la spiritualité de l'âme, la liberté de l'homme. La foi est postérieure à la révélation et par conséquent elle ne peut être convenablement alléguée pour prouver l'existence de Dieu contre un athée, ni pour prouver la liberté et la spiritualité de l'âme humaine contre un partisan du naturalisme ou du fatalisme. » — C'est dire que la raison peut démontrer ces trois vérités : pour Bonnetty, au contraire, Dieu, spiritualité, liberté ne sont connus que par la foi adhérant à la révélation. S'il en était ainsi, la foi serait antérieure à la révélation comme à la raison : or c'est le contraire qui est vrai.

3^e^ *proposition*. — « L'usage de la raison précède la foi et y conduit l'homme avec le secours de la révélation et de la grâce. » — C'est dire que la raison démontre la crédibilité de la révélation : pour Bonnetty, au contraire, et conséquemment à ses principes, la foi, qui précède la révélation, précède aussi l'exercice de la raison.

4^e^ *proposition*. — « La méthode dont se sont servis saint Thomas, saint Bonaventure et d'autres scolastiques ne conduit pas au rationalisme, et n'est point cause que, dans les écoles contemporaines, la philosophie est tombée dans le rationalisme et le panthéisme. » — C'est dire que la scolastique médiévale n'est pas rationaliste en affirmant si nettement la puissance démonstrative de la raison. Bonnetty pensait le contraire et accusait l'enseignement des scolastiques et des grands séminaires de professer le rationalisme de Cousin avec toutes ses conséquences.

Ni rationalisme, ni traditionalisme : telle est la philosophie chrétienne et le juste milieu où l'Église ne cesse de la maintenir.

D. BARBEDETTE.

BONTÉ. — Lacordaire a écrit : « C'est la bonté qui rend Dieu populaire, et l'homme à qui elle manque n'obtiendra jamais l'amour... Elle est ce qui ressemble le plus à Dieu, et ce qui désarme le plus les hommes. » La beauté elle-même, si puissante et si séductrice qu'elle soit, ne suscite que l'admiration et le désir, si elle n'a point pour compagne la bonté. Mais à la bonté rien ne résiste : « Les forçats même, avec lesquels j'ai demeuré, disait saint Vincent de Paul, ne se prennent pas autrement; lorsqu'il m'est arrivé de parler sèchement, j'ai tout gâté; et, au contraire, lorsque je les ai loués de leur résignation, que je les ai plaints en leurs souffrances, que j'ai baisé leurs chaînes, compati à leurs douleurs, c'est alors qu'ils m'ont écouté, qu'ils ont donné gloire à Dieu, et qu'ils se sont mis en état de salut. »

I. SES CARACTÈRES. — « Le premier acte de la bonté, écrit J. Guibert dans son charmant opuscule, *La bonté*, Paris, 1904, est la compassion en face de la douleur d'autrui; le cœur ému se porte d'instinct au secours de l'infortune par la bienfaisance; le bienfait pénètre jusqu'au fond de l'âme qui souffre, lorsqu'il s'exprime par la bienveillance; l'affection est le dernier terme et le don suprême de la bonté. La bonté se présente donc avec des degrés divers; elle s'élève à mesure qu'elle donne davantage. Compatissante, elle donne la pitié; bienfaisante, elle donne ses biens, son temps, sa peine; bienveillante, elle donne son estime et ses bonnes grâces; aimante, enfin, elle donne même le cœur. »

C'est tout d'abord par la compassion que la bonté se révèle. « On n'est bon que par la pitié, » a dit Joubert. Et le même écrivain ajoutait : « Il faut encore plus exercer les hommes à plaindre le malheur qu'à le souffrir. » Sans doute, « lorsque Dieu fit le cœur de l'homme, il y mit premièrement la bonté » (Bossuet). Mais que de cœurs où ce germe divin risque de se dessécher, s'il n'est pas cultivé avec soin !

Bienfaisance et bienveillance. Quoi qu'il paraisse à première vue et quoi qu'on répète souvent, Guibert n'hésite pas à déclarer que la bienveillance « a, sur la bienfaisance, un double avantage. Tandis que beaucoup de gens n'ont que faire de nos trésors, affirme-t-il en effet, il n'est personne à qui notre sympathie ne soit bonne et précieuse; et si nos générosités risquent de froisser certaines fiertés, nos prévenances ont le privilège d'épanouir tous les cœurs. De plus, la bienfaisance a par elle-même quelque chose de sec et de hautain: la bienveillance lui donne un air simple, affable et riant. » Soyons tout ensemble bienfaisants et bienveillants.

La bonté atteint son apogée lorsqu'elle donne jusqu'au cœur et se fait aimante. « Point d'aumônes, mais des amis! » s'écriait un indigent, qui avait besoin d'affection plus encore que de pain. N'est-ce pas, de fait, ce qu'éprouvent, plus ou moins consciemment, la plupart des malheureux?

II. Ses sources. — Un psychologue célèbre, Alexandre Dumas fils, pensait que « s'il est possible d'être bon sans être très intelligent, il n'est pas possible d'être très intelligent sans être bon. » Cette parole n'est nullement paradoxale comme d'aucuns seraient tentés de le croire. Nous avons vu que la compassion est le premier mouvement de la bonté. Or, à sensibilité égale, nous sommes plus ou moins touchés selon la mesure plus ou moins grande où nous connaissons la misère du prochain. « Une vue superficielle ne nous ébranle que légèrement; une vue profonde, au contraire, nous remue jusque dans les entrailles. L'esprit vient donc puissamment au secours de la bonté; plus il donne de clartés, plus il éveille au cœur de pitié et de générosité » (Guibert). Et puis, un esprit bien fait et droit aura vite fait de chasser les fantômes qui essaieraient d'éveiller en nous la jalousie ou la susceptibilité, ces ennemies de la bonté équitable et aimante.

La volonté n'a pas ici un moindre rôle à jouer. Ce n'est pas sans combat que les saints eux-mêmes ont réprimé « les bouillons de la nature » — le mot est de saint Vincent de Paul — qui, en eux, étaient contraires à la bonté. Ne faut-il pas, de plus, si l'on veut fortifier la bonté en son âme, en provoquer positivement les actes, et, si on veut la préserver de tout écart, en surveiller les impulsions?

Il n'en reste pas moins que c'est du cœur que la bonté jaillit. « Elle est, dit avec raison notre auteur, redevable à l'esprit qui l'éclaire et à la volonté qui la règle, mais elle prend naissance dans le cœur, elle tient du cœur sa vie propre et ses qualités bienfaisantes. » Si les grandes pensées viennent du cœur, c'est encore plus manifestement de lui qu'éclosent la pitié, l'affection, tout ce qui compose la bonté.

De tout cela il résulte que la religion est une des sources qui alimentent cette vertu précieuse. La religion chrétienne, j'entends. Tout, dans cette religion, parle de charité, d'amour, de bonté. On n'y prêche qu'amour de Dieu pour nous; on n'y prescrit qu'amour pour Dieu lui-même et pour les hommes ses enfants et nos frères. « Il n'y a que la fausse spiritualité, disait Montalembert, qui rende dur, arrogant, impitoyable. Toute religion qui dessèche ou endurcit le cœur est menteuse. »

III. Ses contrefaçons. — A peine est-il besoin de distinguer la bonté d'avec ses odieuses ou fâcheuses contrefaçons : la pernicieuse flatterie, par exemple, ou encore l' « indiscrétion » aussi exigeante que prodigue, et surtout la faiblesse. Que d'âmes se croient bonnes et ne sont que faibles! « Elle est faible, et non pas bonne, lisons-nous dans l'opuscule indiqué plus haut, cette mère qui épargne à son fils toute peine, toute privation, tout sacrifice, qui condescend à tous ses désirs, cède à tous ses caprices, et lui prépare, dans l'existence, non pas un chantier, mais un lit de repos. Il est faible aussi, et non pas bon, le maître qui dicte à l'élève ses devoirs, qui lui évite tout labeur de recherches et de composition, et qui, en lui remplissant des cahiers impeccables, laisse son esprit inculte et sans vigueur. Il est faible encore, et non pas bon, ce bienfaiteur sans vigilance, qui verse dans la main du pauvre tout l'argent qu'il demande, et qui, au lieu de l'aider à se suffire par le travail, l'entretient dans une inaction inféconde et démoralisante. » Loin d'amollir ainsi et de diminuer l'homme, la bonté véritable le stimule et le hausse. « Un père est vraiment bon, quand, à force d'amour et de sacrifices, il rend son fils laborieux et crée en lui une personnalité énergique. Un maître est vraiment bon, lorsque, par une sollicitude dévouée et d'opportunes exigences, il développe la spontanéité de son élève. Un bienfaiteur est tout à fait bon et vraiment utile, lorsqu'il met l'indigent en état d'user de ses forces pour gagner son pain. »

Et c'est ce qui fait bien comprendre que le cœur, le plus tendre, le plus compatissant, le plus simple, ne peut être entièrement bon qu'à la condition d'emprunter « à l'intelligence son idéal et à la volonté ses énergies. »

IV. Ses modèles. — Pour la bonté, comme pour toutes les vertus, Jésus-Christ et les saints sont nos modèles. Leurs biographies sont remplies de paroles délicieuses et d'actions émouvantes ou admirables, toutes dictées par la pitié, la bienfaisance, la bienveillance, l'affection la plus ardente et la mieux réglée. Qu'on relise les Évangiles, ceux de saint Luc et de saint Jean surtout. Qu'on lise pareillement le délicieux opuscule du P. Faber sur la *Bonté; Le Bon Dieu*, essai théologique sur l'infinie miséricorde divine, par L. Garriguet, Paris, 1919; et aussi les trois volumes, justement appréciés, du marquis de Ségur : *La bonté et les affections naturelles chez les saints*, Paris, 1888.

J. Bricout.

BORDEAUX Henry est né à Thonon en 1870. Il se destina au barreau, mais les beautés du *Code civil* ou du *Droit criminel* ne lui firent pas oublier les charmes des belles-lettres. Vers 1894, il commença de publier dans la *Revue générale* de Bruxelles une série d'études critiques sur Ibsen, Loti, Hérédia, Lemaître, France, Bourget, Rod, Villiers de l'Isle-Adam, qu'il réunit ensuite sous le titre d'*Ames modernes*. Bientôt après, il s'essayait dans le roman. Le succès ne se fit pas attendre et alla toujours grandissant. En quelques années, M. H. Bordeaux avait conquis l'estime des lettrés et l'autorité d'un maître. On le tenait, dans le monde des salons bien pensants, pour un des cinq ou six auteurs à la mode dont il faut avoir lu le dernier livre. C'est que M. H. Bordeaux écrit fort bien, avec infiniment de grâce et de distinction; c'est qu'il aime la nature et sait en détailler les charmes; c'est qu'il excelle à analyser les sentiments féminins, qu'il parle d'amour avec un art exquis et fait vibrer avec maëstria la note sentimentale; c'est enfin qu'il fuit avec soin toutes les outrances de pensée et met en belle lumière les opinions sages et mesurées du bon sens traditionnel. Son œuvre romanesque est actuellement fort étendue et elle s'accroîtra encore, évidemment. Elle se recommande par sa perfection littéraire et sa haute tenue morale; cependant il serait dangereux de la mettre entre toutes les mains. M. H. Bordeaux parle fort bien d'amour, mais justement il en parle trop bien, avec une abondance et une passion qui risquent fort de scandaliser les âmes naïves ou d'enflammer les cœurs trop sensibles. Il est moral et c'est à juste titre qu'on l'a appelé « le romancier de la famille française », cependant l'adultère joue un rôle de tout premier plan dans ses romans. Il est chrétien, mais libéral aussi, et son libéralisme l'incline, au

dire de certains, à trop d'indulgence pour les faiblesses humaines. C'est un littérateur très distingué, et que l'Académie française eut bien raison d'appeler dans son sein en 1920; pourtant, il lui arrive de sombrer dans le mélodrame un peu vulgaire des romans populaires, par exemple dans *La neige sur les pas*, ou encore de faire concurrence aux romans policiers, comme dans *Le lac noir*.

Tant et si bien que le critique catholique se voit dans l'obligation de faire une sélection parmi ses romans et nouvelles. Il s'étonnera qu'il ait écrit *Jeanne Michelin* qui, fond et forme, respire le XVIII[e] siècle le plus pur, si j'ose ainsi dire. Il fera grise mine devant *La neige sur les pas*, *Le lac noir*, *Vies intimes*, *Amour en fuite*, *La voie sans retour*, *Le pays natal*, *La petite Mademoiselle* qui est une pochade assez drôle, mais risque d'être mal comprise, *Le fantôme de la rue Michel-Ange* qui met en garde contre le spiritisme d'une façon tout à fait insuffisante, *Ménages d'après-guerre* qui présente les choses et les gens sous un jour trop particulier, *La résurrection de la chair* et *La chair et l'esprit* qui, du point de vue littéraire, gagneraient à être résumés en un court volume et, du point de vue moral et chrétien, appellent de sérieuses réserves, *Yamilé sous les cèdres* qui est une évocation très passionnée des mœurs orientales. Il réserverait pour les lecteurs d'âge mûr *L'honnête femme*, *L'écran brisé*, *Paysages romanesques*, *Les Roquevillard*, un des meilleurs romans de M. Bordeaux et des plus dramatiques, mais où les scandales sont étalés trop à découvert, *Les yeux qui s'ouvrent* dirigé contre le divorce et l'union libre, mais, naturellement, un peu scabreux, *La croisée des chemins* qui tire d'une aventure désastreuse d'excellentes leçons, *La maison morte* où d'aucuns voient le meilleur livre de M. Bordeaux et qui est admirable d'analyse psychologique, mais aussi repose sur des données exceptionnellement délicates.

Enfin, et avec joie, il offrirait à tous *La robe de laine*, *La peur de vivre*, *La maison* et surtout *La Nouvelle croisade des enfants* qui est, je crois bien, le meilleur livre que l'on puisse mettre entre les mains de jeunes lecteurs.

Pour tous également, les livres que M. H. Bordeaux a fait paraître sur la guerre et qui joignent à la sûreté d'information le charme d'une présentation éminemment littéraire : *Vie de Guynemer*, *Le fort de Vaux*, *Les captifs délivrés*, *La jeunesse nouvelle*, *Les pierres du foyer*, *Essai sur l'histoire littéraire de la famille française* (ce livre, paru pendant la guerre, n'a rien d'un livre de guerre), *La bataille devant Souville*, *Le maréchal Fayolle*; — *Voici l'heure des âmes* qui est un recueil de biographies édifiantes.

Il convient de signaler aussi quelques essais de critique, de sociologie ou de politique, car la compétence de M. H. Bordeaux est aussi variée que sa curiosité toujours en éveil. *Les amants d'Annecy* est une étude sur le problème posé par *La princesse de Clèves*, elle a été réunie avec deux autres sous le titre : *Amours du temps passé*. *Le mariage hier et aujourd'hui* reproduit une enquête menée dans l'*Echo de Paris* avec des conclusions très sages et très justes. *La jeunesse d'Octave Feuillet*, *Au pays de saint François de Sales*, *Jules Lemaître*, sont des études critiques fort intéressantes. *La glorieuse misère des prêtres* expose en termes fort mesurés mais fermes la situation précaire du clergé français. Ce n'est qu'une brochure, mais qui fit sensation quand elle parut en articles dans l'*Écho de Paris*. Enfin *La vie au théâtre* est, comme son nom l'indique, un recueil de critiques dramatiques. Ces critiques parurent d'abord à la *Revue hebdomadaire*. Elles intéressent, mais manquent trop souvent de fermeté contre les mauvaises pièces et leurs auteurs. On sent que M. H. Bordeaux a décidément une âme trop débonnaire aussi bien pour ses confrères en littérature que pour les faiblesses communes de la pauvre humanité. C'est un auteur si excellent que l'on regrette de ne pouvoir le louer sans réserve.

Léon Jules.

BORDES Charles, né le 12 mai 1863, à la Roche-Corbon, près de Vouvray (Indre-et-Loire); mort à Toulon le 8 novembre 1909, inhumé à Vouvray. L'une des plus extraordinaires figures du monde musical moderne, Ch. Bordes fut un artiste à qui ne demeura étrangère aucune partie de son domaine : chant grégorien, musiques populaires, œuvres symphoniques, composition profane et sacrée, réédition des chefs-d'œuvre oubliés, publication de revues et organisation de groupes exécutants ou de sociétés d' « amis » de la musique, tout cela constitua l'activité vraiment surprenante de Ch. Bordes. Mais, par-dessus tout cela, ou englobant toutes ces divisions, ce maître apparaît comme le fondateur des célèbres *Chanteurs de Saint-Gervais* et de l'*Anthologie* qui constitua leur répertoire, et de la non moins célèbre école qui prit le nom de *Schola cantorum*, à Paris (voy. Chapelle et École) et à laquelle il annexa une maison d'éditions musicales. Les fondations, les publications, les compositions de Bordes s'échelonnèrent sans interruption tout au long de son existence musicale, et plus particulièrement entre 1892, date de la fondation des *Chanteurs de Saint-Gervais* (église dont il était maître de chapelle depuis 1890), et 1905, année où l'état d'épuisement dans lequel il était tombé par suite d'un prodigieux surmenage l'obligea à se retirer dans le Midi. Durant ces quelques années, on peut dire que l'esprit musical de la France religieuse surtout changea de face; prodigieux remueur d'hommes et d'idées, Bordes, avec ses collaborateurs et ses chanteurs, promena à travers tout le pays un véritable apostolat d'auditions, de concerts, d' « offices modèles », de congrès de chant sacré ou d'assises musicales, établissant partout des centres analogues et faisant surgir de nouvelles vocations. Aussi, après les encouragements répétés d'une importante partie de l'épiscopat français, le pape Pie X lui-même, dès les premiers temps de son pontificat, le gratifiait d'un bref spécial (2 juillet 1904), le louant tout spécialement de la fondation de la *Schola cantorum* et de sa propagande infatigable pour la légitime interprétation du chant grégorien. Mais on ne saurait enfermer dans la seule musique religieuse la renommée de Bordes : la remise en honneur des maîtres français d'autrefois, son amour des vieilles chansons populaires créèrent plus qu'un courant d'opinion; on a marqué d'un trait « le champ réel de cette activité » en soulignant l'attention de Claude Debussy (voy. ce nom) « aux plains-chants qui tombaient des voûtes glacées de Saint-Gervais, » et « toute l'invasion du folk-lore » dans la musique symphonique française contemporaine.

On consultera sur la vie de Bordes et son œuvre : *Dix années d'action musicale religieuse*, par R. de Castéra, et le numéro spécial consacré à son fondateur par la *Tribune de Saint-Gervais* en décembre 1909. Il faudrait y joindre d'innombrables articles de revues publiés du vivant de Bordes et à l'occasion de sa mort, ainsi qu'au moment de l'inauguration des monuments de Saint-Gervais (Paris, 1912) et de Vouvray (1923-1924).

A. Gastoué.

BORNIER (Henri, vicomte de) naquit à Lunel en 1825. De bonne heure, il se donna à la littérature et collabora à divers journaux et revues catholiques. Il fut longtemps conservateur, puis administrateur de la bibliothèque de l'Arsenal. En 1893, il fut élu membre de l'Académie française qui avait déjà couronné souventes fois ses œuvres. Il mourut à Paris en 1901.

Il a laissé des romans et nouvelles, des poésies et des pièces de théâtre.

Ses romans, *Un cousin de passage*, *Dans son lit*, *Le jeu des vertus*, *Louise de Vauvers*, *Comment on devient belle*, *La Lizardière* ne se lisent plus guère aujourd'hui, et ce n'est pas tant mieux. Sans doute ils ne sont pas parfaits, on sent trop le parti pris de moraliser, les caractères manquent de relief, les événements s'arrangent au goût d'un optimisme un peu béat: mais en revanche quelle délicatesse dans l'analyse des sentiments! quelle magnifique pureté de langue, quelle finesse d'expression, quelle douceur et quel charme dans ces récits parfaitement honnêtes! C'est grand dommage vraiment que les librairies catholiques ne songent pas à rééditer à des prix modestes ces œuvres d'un vrai littérateur. Cela vaudrait infiniment mieux que toutes les petites insanités qu'on débite à nos jeunes gens et à nos jeunes filles dans les éditions populaires à bon marché.

Mais la vraie gloire littéraire de M. H. de Bornier est ailleurs, elle est dans son théâtre. Très versé dans les études classiques et fort épris des grands auteurs du XVII^e^ siècle, il se donna la mission de restaurer la tragédie historique. Son premier essai, *Dante et Béatrix*, ne réussit pas. On était en 1853, au lendemain du coup d'État, et la censure impériale vit des alllusions désobligeantes dans le drame de H. de Bornier. Elle en interdit la représentation. H. de Bornier attendit quinze ans avant de faire un second essai. Cette fois, il prit un sujet qui, depuis Eschyle, avait tenté bien des hommes de théâtre, *Agamemnon*. Il le traita d'après Sénèque et n'obtint qu'un maigre succès d'estime. A demi découragé, il ne reprit la plume que sept ans après pour écrire un chef-d'œuvre : *La fille de Roland*. La pièce eut un succès éclatant, fut traduite en presque toutes les langues et fit le tour de l'Europe et de l'Amérique. « Ce fut, dit M. Lecigne, l'éclatante revanche de la pensée, de la poésie et de l'art français contre les victoires brutales de la force. » Il y avait en effet quatre ans que l'Allemagne avait imposé à la France vaincue le traité de Versailles (1875). Excité par cette triomphale réussite, H. de Bornier entreprit l'année suivante, de concert avec Armand Sylvestre, un opéra en cinq actes, *Dimitri*, pour lequel de Joncières écrivit sa meilleure musique et qui fut accueilli avec faveur. *Les noces d'Attila*, représentées en 1880, mettent en scène une Judith chrétienne qui se résigne à épouser le barbare Attila pour sauver les siens, mais l'immole la nuit même de ses noces. *L'apôtre* est un drame manqué. H. de Bornier se proposait de montrer la transcendance du christianisme sur le judaïsme et le paganisme; il ne réussit qu'à les défigurer tous les trois. Le symbolisme n'était pas son fait. La pièce ne fut même pas représentée. *Mahomet*, qui parut en 1890, est bien meilleur au point de vue littéraire, mais il provoqua une intervention de la Sublime Porte et la représentation fut interdite. En 1895, H. de Bornier revint à la scène avec *Le Fils de l'Arétin*. C'est une excellente pièce qui fustige comme il convient les écrivains qui mésusent de leurs talents et prostituent leur plume au service de leurs passions. La leçon était trop haute et atteignait trop de gens pour qu'on l'accueillît avec plaisir. H. de Bornier ne retrouva le succès plein et franc qu'avec sa dernière pièce, *France d'abord!...* drame historique joué en 1899. Dans toutes ces pièces, dit en substance M. Lecigne, trois idées dominent : 1° l'idée du devoir; 2° le respect de la vertu; 3° l'idée chrétienne. Aussi, quels que soient leurs défauts, s'imposent-elles au respect et forcent-elles l'admiration. Le théâtre complet de M. H. de Bornier n'est pas des plus volumineux, mais il lui assurera quand même l'immortalité tant qu'il y aura chez nous des âmes généreuses, fières, ardentes, sensibles à la beauté morale exprimée noblement.

M. H. de Bornier a laissé aussi quelques poésies : *Le fils de la terre*, *Poésies complètes*, qui témoignent de plus de bonne volonté que de sentiment lyrique Il n'est pleinement poète qu'à la scène, mais là, il l'est avec une force peu commune et une vraie grandeur.

Léon Jules.

BOSCH Jérôme, 1462-1516. — Le XV^e^ siècle vit grandir l'influence italienne sur les arts des pays du Nord; mais ceux-ci ne disparurent pas entièrement. De même l'art français gardait dans l'école de la Loire ses qualités de naturel, de mesure et de grâce; de même les provinces de Flandre, de Hollande et de Brabant conservaient le réalisme aigu qui leur est propre, dans les productions d'artistes comme Cornelis Engelbrecht, Cornelisz van Ostaanen et surtout Jérôme Bosch et son école.

Des scènes de Jugement dernier, Bosch abandonne la noblesse du Christ-Juge, la suavité des élus et des anges : il détache le motif de l'enfer et des damnés, s'en empare, s'amuse des luttes de ceux-ci contre les démons, les fait grimacer et leur inflige les plus grotesques transformations avec un sens si net de la nature et de la vie que ces monstres sont en réalité fabriqués de toutes pièces avec des images vraies bizarrement combinées. On a voulu faire de Jérôme Bosch un peintre de cauchemar, de tragiques horreurs; mais le peuple grouillant des larves qu'il invente décèle plutôt un observateur malicieux, d'une verve incroyable, qui emmêle des carapaces, des coquilles d'œufs, des pattes de sauterelles, des reptiles, des ustensiles de cuisine, des têtes grimaçantes où les vices ont imprimé leurs tares, mais ne songe nullement à s'en épouvanter. Il y a loin de ses diables flamands aux sombres génies du mal de l'antiquité assyrienne! Son dessin est précis, incisif; sa couleur, jolie et transparente avec des effets de lumière originaux et de grands reflets d'incendie.

Dans un pays où le sens caricatural est développé à l'extrême, Bosch ne pouvait manquer d'exercer une influence : les diableries de Pierre Breughel le Vieux et de son école succédèrent aux siennes.

Carletta Dubac.

BOSCO Jean naquit le 15 août 1815, à Châteauneuf d'Asti près Turin. Ordonné prêtre le 5 juin 1841, et entré dans l'Institut de Saint-François d'Assise, il inaugura son ministère à Turin auprès des pauvres, des malades et des prisonniers. Alors commencèrent ses fondations et ses entreprises, qui tiennent vraiment du prodige et ne s'expliquent que par l'intervention de la Providence en laquelle il eut toujours une confiance inébranlable. L'idée lui vint d'abord de recueillir des enfants abandonnés pour leur enseigner le catéchisme, puis d'organiser un patronage dans la sacristie de Saint-François d'Assise, puis à l'hospice de Sainte-Philomène. L'œuvre grandissant, il la plaça sous le patronage de saint François de Sales (d'où le nom d'Oratoire salésien). Sans cesse il lui fallut changer de local; il fut amené à opérer des transactions qui le firent passer pour fou. D'une vieille église de Saint-Martin qui lui avait servi de refuge, il dut passer au Valdocco, puis sous un hangar dans une masure abandonnée. Le patronage ne suffisant plus à réaliser ses desseins, il prend des pensionnaires : il faut bien apprendre un métier à ses enfants délaissés et les aider à organiser leur vie. Pour comble de difficultés, il est menacé jusque dans sa vie par des mécréants auxquels il a donné sa confiance et qui le paient d'ingratitude; il est calomnié, il voit ses entreprises sur le point de sombrer. Mais rien ne le décourage : l'heure vient de s'adjoindre des collaborateurs. En 1857, il établit la pieuse société salésienne; pour en assurer le recrutement, il fonde l'œuvre de Marie Auxiliatrice dans le but de favoriser et d'aider les vocations sacerdotales. Viennent ensuite, comme complément, les

Sœurs de Marie Auxiliatrice. Du vivant même du fondateur, on vit se multiplier des maisons analogues à celles du Valdocco de Turin, à Nice en 1875, à Marseille un peu plus tard, etc.

Les voyages, les veilles, les austérités finirent par avoir raison de la robuste santé de dom Bosco. Le 8 décembre 1887, après avoir réglé une nouvelle fondation à Liége et rédigé une très longue lettre circulaire sur les œuvres salésiennes, il dut songer à se préparer sérieusement à la mort. Celle-ci arriva le 31 janvier 1888, et Léon XIII, en apprenant la nouvelle, répéta par trois fois avec émotion : Don Bosco est un saint. Telle fut l'impression de la ville de Turin et de tous ceux qui l'avaient connu. La cause de sa béatification a été introduite à Rome sous Pie X, en juillet 1907. Dans les dernières années du XIX^e^ siècle, environ 350 000 enfants recevaient l'éducation dans les diverses maisons salésiennes, en Italie, en France, en Algérie, etc. Depuis, l'œuvre s'est répandue en Espagne, en Angleterre, etc. : les prêtres salésiens sont également occupés dans les missions.

Ch. d'Espiney, *Don Bosco*, Nice, 1896,

J. Baudot.

BOSSUET. — I. Vie et Œuvres. II. Le controversiste. III. L'orateur. IV. L'éducateur et le catéchiste. V. Le directeur de conscience. Ses œuvres de piété. VI. Conclusion.

I. Vie et œuvres. — Jacques-Bénigne Bossuet naquit à Dijon le 27 septembre 1627. Il appartenait par les familles de son père, Bénigne Bossuet, et de sa mère, Marguerite Mochet, à la noblesse de robe. Les ancêtres de Bossuet, jusqu'au milieu du XVI^e^ siècle, étaient drapiers; mais dès 1517, au sortir de charges municipales, l'un d'eux est anobli; et dès lors, ils font souche de parlementaires. Cette noblesse de robe, au XVII^e^ siècle, se distinguait par le goût des lettres, par une piété sincère quoique toujours raisonnable et parfois raisonneuse. On peut attribuer à ses origines et aux traditions héréditaires de son milieu la facilité avec laquelle Bossuet a réalisé en son esprit l'alliance des « deux antiquités », la profane et la chrétienne. Un autre trait de la famille Bossuet, c'est l'attachement à la royauté; ses pères ne furent ni de la Ligue, ni de la Fronde et, pour eux, comme pour Bossuet, la monarchie absolue est seule capable d'assurer l'ordre et la paix. Enfin c'est une famille fervente : un oncle et une tante de Bossuet, son frère aîné, une de ses sœurs entrèrent en religion, et son père, devenu veuf, reçut les ordres et mourut diacre.

Aussitôt né, Bossuet est destiné à Dieu par le vœu intime de ses parents. Son grand-père écrit sur le Livre de raison : « Le Seigneur l'a conduit, l'a enseigné, l'a préservé comme la prunelle de son œil. » Sa mère le voue à la sainte Vierge. A huit ans, il reçoit la tonsure. Il commence ses études au collège des « Godrans » à Dijon, dirigé par les jésuites, et vient les terminer à Paris, au collège de Navarre où il soutient sa *Tentative*, première thèse de théologie, le 24 janvier 1648, en présence du prince de Condé. Cependant une vraie vocation se dessine : ordonné sous-diacre le 21 septembre de la même année, diacre l'année suivante, prêtre le 16 mars 1652 et reçu docteur en théologie, il s'en va trois mois après à Metz comme archidiacre de Sarrebourg. Sa vie publique commence alors.

Metz. — Il reste sept ans à Metz, temps fécond pour l'action et pour l'étude : les bandes espagnoles et lorraines dévastaient continuellement les environs; on voit l'archidiacre, élu, dès son arrivée, député du chapitre dans l'assemblée municipale des Trois-Ordres, négocier, en septembre 1653, escorté d'un tambour, une trêve avec les agents de Condé alors au service de l'Espagne. Il faut tantôt faire inscrire au rôle des contributions des bourgeois qui s'y dérobent, tantôt vérifier des mémoires d'entrepreneurs. En même temps, il remplit avec zèle les devoirs religieux de sa fonction; il institue des conférences pour le clergé, il établit un séminaire, d'après les conseils de saint Vincent de Paul avec qui il est en relations suivies. En 1656, il est admis à la conférence des mardis, réunion hebdomadaire des meilleurs prêtres de Paris. L'influence de saint Vincent fut profonde sur Bossuet : c'est à lui, sans doute, que Bossuet doit sa vie apostolique, ce zèle pour les âmes qui le maintint dans le ministère actif alors que la pente de son esprit et de son âme le portait vers l'étude et vers la solitude. C'est aussi à Metz que Bossuet s'intéresse à la question du protestantisme qui tiendra dès lors jusqu'à la fin de sa vie la première place dans ses préoccupations. Voisins de l'Allemagne, les protestants étaient, à Metz, plus nombreux, plus libres et plus agressifs qu'ailleurs. Il y avait aussi de nombreux juifs; Metz était la seule ville de France où ils avaient une existence légale. On comprend que l'attention de Bossuet se soit tournée vers les matières de controverse et d'apologétique, et qu'il ait aperçu la nécessité de démontrer contre les juifs la vérité de la religion chrétienne, contre les protestants l'autorité de l'Église catholique. Les juifs, dans son *Discours sur l'Histoire universelle*, lui sont un constant objet de préoccupation : cela est dû à son séjour parmi ceux de Metz. Quant aux protestants, c'est là qu'il comprit leur force et le danger qu'ils représentaient. Il discute donc avec rabbins et pasteurs ; en 1655 paraît une *Réfutation du Catéchisme du sieur Paul Ferry, ministre de la prétendue religion réformée*, par Jacques Bénigne Bossuet, docteur en théologie de la Faculté de Paris, chanoine et grand archidiacre en l'église cathédrale de Metz : ce fut son premier ouvrage imprimé. Enfin, et surtout, il prêche inlassablement.

Quel était l'aliment secret de cette universelle activité? L'étude. Lorsque Bossuet quitte Metz, en 1659, il a acquis une connaissance très étendue de la Bible et des Pères; au point de vue religieux, les sources de son génie sont là. Mais il ne fréquente guère que les Pères de l'Église primitive; c'est alors l'habitude d'ignorer le Moyen Age, et, d'autre part, les protestants vantant toujours la doctrine des premiers siècles, Bossuet s'attachait naturellement à la patristique de cette époque. Il écrit que « dans un seul livre des anciens Pères on trouve plus de cette pure substance de la religion, plus de cette sève du christianisme que dans beaucoup des interprètes nouveaux. » Il cite surtout Tertullien et saint Augustin, ce dernier étant « l'aigle des Pères, l'incomparable docteur .» De cette étude exclusive et approfondie, aux meilleures années de la vie intellectuelle, est venue cette conviction de Bossuet qui explique son œuvre : qu'on trouve tout dans le christianisme. Ses sermons de 1653 à 1659 le montrent discréditant la philosophie : un chrétien raisonnable n'a nul besoin de philosopher, la philosophie est vaine. De plus, la religion fournit la clef de l'histoire. Les Pères, argumentant contre les juifs, les païens ou les hérétiques, leur montraient l'accord de l'Ancien et du Nouveau Testament. Ainsi Bossuet, à leur école, y voit mille correspondances, et toute l'histoire humaine, par une « divine tissure », est ordonnée providentiellement autour du Messie, soit avant, soit après lui : « Lisez les Écritures divines, vous verrez partout le Sauveur Jésus... il n'y a page où on ne le trouve. » De ces conceptions sortent : sa philosophie de l'histoire du monde; sa croyance à la Providence qui gouverne « tous les mouvements » de l'humanité; son respect pour les textes de la Bible; son idée de la perpétuité de la foi sans possibilité d'aucune variation; sa persuasion de trouver dans les récits de la Bible les règles des sociétés chrétiennes. Presque toutes les grandes œuvres de

Bossuet sont donc en germe dans ces années de Metz.

Paris et la cour. — Le bruit des conversions qu'il obtenait à Metz et des premiers sermons étendait cependant la réputation du jeune archidiacre. Appelé par saint Vincent de Paul, il vint se fixer à Paris en 1659. Il devait y demeurer dix ans, 1659-1669, pendant lesquels il a prononcé presque tous les sermons qui nous restent de lui. Il a prêché durant cette période quatre carêmes : aux minimes de la place Royale (1660), aux carmélites de la rue Saint-Jacques (1661), à la cour (1662 et 1666) ; quatre avents : aux carmélites de la rue du Bouloi (1663), à la cour (1665), à Saint-Thomas du Louvre (1668), à la cour (1669) ; trois oraisons funèbres : celle du Père Bourgoing (1662), celle de Nicolas Cornet, son ancien maître de Navarre (1663), celle d'Henriette de France (1669); et enfin de nombreux sermons, qu'on a réussi presque tous à dater (abbé Lebarq). Cet ensemble forme l'œuvre oratoire du plus grand orateur chrétien. Ses contemporains ne se rendaient pas un compte exact de son génie oratoire; on le comparaît à des Biroart, à des Caussin, aujourd'hui bien oubliés. Il n'attira pas de façon exclusive l'attention du roi. Quoique sa famille fût ancienne, d'autres, partis de plus bas, sont arrivés avant lui aux honneurs ecclésiastiques. Il ne fut nommé qu'à quarante-deux ans, le 13 septembre 1669, au petit et lointain évêché de Condom. Mais, un an plus tard, il était nommé précepteur du dauphin; il est vrai que dans l'intervalle il avait prononcé les admirables oraisons funèbres des deux Henriettes.

Cette nomination fait époque dans la vie de Bossuet. Il se démet de son évêché (31 octobre 1671) et reçoit en échange le prieuré du Plessis-Grimoult, puis l'abbaye de Saint-Lucien de Beauvais. Il ne paraît plus dans la chaire que dans de très rares occasions. Mais il revient aux études profanes; il s'applique à l'histoire et à la philosophie qu'il avait jusqu'alors plutôt dédaignées; il étend ses relations; il vit à la cour et dans le monde qu'il avait ignorés. En somme, il renouvelle entièrement son esprit et refait ses études; l'éducation du dauphin profite surtout au précepteur. Dans cette période de sa vie (1670-1680), il transforme sa culture spéciale de théologien et de prédicateur en culture générale; il acquiert cet esprit positif que nous apprécions tant et qui s'attache à connaître et à classer les faits; il devient plus libéral, plus accueillant aux idées d'autrui. Le dauphin n'a pas régné; inutile de discuter sur la valeur de l'élève et sur celle du programme. Il suffit de savoir que depuis plus de deux siècles la France, et même l'Europe, ont profité de l'éducation du fils de Louis XIV : le *Traité de la connaissance de Dieu et de soi-même* (1677, publié seulement en 1722), la *Politique tirée de l'Écriture Sainte* (1679, publiée en 1709), le *Discours sur l'histoire universelle* (1679, publié en 1681) sont les principales œuvres de Bossuet pendant cette période.

Il ne prêchait plus. Toutefois, en 1675, l'année même où Bourdaloue prêchait le carême devant la cour, il prononce son magnifique sermon pour la profession de Mlle de la Vallière. Quiconque connaît ce que l'histoire nous apprend du prestige de la personne royale ne peut qu'admirer la noblesse du caractère de Bossuet. A aucune époque, sous l'ancien régime, il n'était possible à un prédicateur de dire en chaire au souverain, sans réticences, ses vérités ; encore moins, à l'époque où Bossuet vivait. Louis XIV tenait ses distances et s'était mis comme au-dessus de l'humanité. Un prédicateur assez hardi pour dire nettement au roi la « vérité totale » eût été envoyé à l'autre bout de la France. Bossuet eut soin de ne rien briser : sans doute il donna des louanges, mais, dit-il lui-même, c'est « la manière d'instruire les rois ;... le moyen le plus efficace de leur inspirer la vertu est de leur marquer leur devoir dans les louanges. » Il est attaché au roi et il l'admire; mais il ne le flatte pas, ayant pour maxime que « tout flatteur, quel qu'il soit, est toujours un animal traître et odieux. » Il ne craint pas de dire à Louis XIV ses devoirs envers le peuple : nous avons une lettre de lui au roi, du 10 juillet 1675, où il lui rappelle qu'il « doit avant toutes choses s'appliquer à connaître à fond les misères des provinces... tant par les désordres des gens de guerre que par les frais qui se font à lever la taille, qui vont à des excès incroyables. » Plus tard, il lui rappelle qu'il doit éloigner Mme de Montespan s'il veut faire ses Pâques. Il faut être bien superficiel ou de mauvaise foi pour accuser Bossuet de servilisme envers Louis XIV. « Bossuet n'a pas eu à se reprocher la moindre défaillance durant les quarante-deux années qu'ont duré ses relations avec Louis XIV. Prédicateur, il lui a dit ses vérités les plus dures :... jamais il n'a fait sa cour en chaire. Ç'a été la même chose quand il a été par sa situation de précepteur, et dix années durant, à même de parler au roi seul à seul... Évêque et contraint de faire de la politique religieuse dans des circonstances bien graves, il a toujours pensé que les rois sont les « seconds » des évêques et que la religion doit marcher la première... Les honneurs, les dignités, les richesses... n'ont jamais été pour lui... Il est établi qu'il n'a jamais rien demandé.... Le jugement définitif de l'histoire est celui de Saint-Simon...; il appelle Bossuet « un évêque des premiers temps » et dit qu'il parla souvent à Louis XIV « avec une liberté digne des premiers siècles et des premiers évêques de l'Église. » Gazier, *Bossuet et Louis XIV*, étude historique sur le caractère de Bossuet.

Ses fonctions prirent fin avec le mariage de son élève (janvier 1680). Pour ne l'en pas séparer tout à fait et le retenir à Versailles où le roi préparait l'assemblée du clergé, on lui donna le titre d'aumônier de la dauphine. En mai 1681, il était nommé à l'évêché de Meaux, et quelques années après, en 1697, conseiller d'État d'Église. Voilà les seules faveurs qu'il ait reçues de Louis XIV, bien inférieures à ses mérites; on s'étonne qu'il n'ait été proposé ni comme archevêque de Paris, ni comme cardinal. Mais le roi, qui l'estimait, redoutait sa morale sévère; et le pape Innocent XI lui reprochait trop de froideur pour Rome dans l'épineuse question gallicane. Le gallicanisme est plutôt un état d'esprit qu'une doctrine : c'est celui d'ecclésiastiques et de légistes catholiques qui prétendent que l'Église de France doit être autonome. Cet état d'esprit a eu des phases diverses. En 1681, il était à l'état aigu au sujet du droit de régale, droit pour le roi de percevoir les revenus des évêchés vacants; le roi, agressivement, prétendait appliquer cette mesure même pour le passé et percevoir les revenus d'évêchés qui avaient été pourvus depuis près de trente ans. Le pape résistait avec force. Certains prélats étaient à la dévotion du roi, et Colbert obtint, dans l'espoir d'un schisme, qu'une assemblée du clergé fût convoquée pour proclamer l'indépendance de l'Église de France. Bossuet fut désigné pour prononcer le discours d'ouverture, le 9 novembre 1681. Rôle difficile. Là comme en tout, Bossuet voulait se tenir dans le juste millieu. Il n'allait pas, pour la régale, « jusqu'à trouver bon le droit du roi; » et il ne voulait ni que le prince devînt un pape laïque, ni que l'Église gallicane fût réduite à être un corps de l'État. Malheureusement le roi et ses conseillers, ainsi que la majorité du « concile national », voulaient aller jusqu'au bout. L'ambassadeur d'Angleterre disait partout qu'avant peu les deux pays auraient la même religion. « Il y avait tout à craindre, » a écrit Bossuet.

Grâce à lui, le grand danger du schisme fut écarté. Son *Discours sur l'unité de l'Église* fut une merveille d'équilibre, de modération et de bon sens; il affirma

les droits de l'Église de France, mais aussi la nécessité de l'unité; il fit appel à la bonne volonté de tous. Mais Colbert et Le Tellier exigeaient une déclaration promulguant la « doctrine de France ». Bossuet proposa « un examen préalable de la tradition » sur ce point; repoussé, il obtint de rédiger lui-même les quatre articles de cette déclaration pour en écarter la violence et l'« appel au futur concile »; et il y réussit.

Le gallicanisme de Bossuet a donc été mesuré, bienfaisant même, car l'évêque de Meaux n'eût pu maintenir dans la discipline effective une assemblée à qui il eût été suspect d'ultramontanisme. Or cela importait par-dessus tout; pour ce que contenaient les quatre articles, Bossuet y attache peu d'importance : *Abeat déclaratio qui libuerit.* « Que les quatre articles s'en aillent où ils voudront! » écrit-il dans une *Défense de la Déclaration* remaniée. Le schisme était évité : qu'importait le reste! Ses derniers écrits montrent une tendance à donner beaucoup plus à l'autorité du pape; devant l'impuissance des évêques à réduire le quiétisme, devant l'opposition révoltée des jansénistes, Bossuet comprend mieux que le pape souverain est l'indispensable lien de l'unité catholique.

Meaux. — Cependant, de plus en plus, il se consacrait à son diocèse de Meaux et en sortait le moins possible. Il tint l'engagement qu'il voulut prendre lors de son entrée, de prêcher, et d'officier pontificalement à toutes les grandes fêtes. A l'évêché, et à Germigny, où s'élevait la maison de campagne des évêques de Meaux, il mène, pendant vingt-trois ans, une vie de labeur pastoral et intellectuel, donnant à la lecture, à la controverse, à la composition, le temps que lui laisse son ministère d'évêque, et y consacrant la plus grande partie de ses nuits. Non seulement il « résidait », à une époque où la résidence, par un fâcheux abus, n'était pas observée, mais il visitait assidûment ses paroisses même les plus humbles, y prêchant, interrogeant les enfants, administrant les sacrements, donnant à tout le monde l'impression d'un véritable évêque et d'un saint. Malade, il travaille encore; même, il presse, il précipite les écrits commencés, avec la hâte du bon ouvrier qui voit le soir tomber. Il réagit contre la décadence physique. Il revoit et corrige, en février 1704, ses *Méditations sur l'Évangile* et son ouvrage contre Richard Simon; il achève et fait imprimer son *Explication d'Isaïe;* il va terminer la *Politique tirée de l'Écriture,* mais il meurt le 12 avril, « les armes à la main », comme l'a écrit Saint-Simon.

Figure admirable, trop longtemps méconnue, où l'on n'a vu qu'un solennel et majestueux prélat, un homme très énergique mais dur et colère. Il y eut pourtant un Bossuet de tous les jours, doux et simple, que notre époque a découvert en examinant de plus près l'histoire de sa longue vie si occupée. On sait maintenant qu'il n'est pour rien ni dans la révocation de l'édit de Nantes ni dans les dragonnades et qu'on le trouva — même en haut lieu — d'un zèle tiède contre les protestants. Il est vrai, toutefois, qu'il était « vif » et « pressant » dans les luttes d'idées : Richard Simon, Caffaro, Fénelon l'éprouvèrent, comme aussi Mme Guyon. Mais il s'agissait, pour lui, d'arrêter net la propagation d'idées qu'il estimait dangereuses. Tendre et même trop bon pour les siens, fidèle à ses amis, d'une inlassable patience avec ses dirigées, ce grand prélat, sur qui le monde savant et les plus brillants seigneurs avaient les yeux fixés, a été un modeste, un humble. « Affable, humain, d'accès facile; rien d'austère, de pédant, de gourmé : » cet hommage a son prix; il vient de Saint-Simon. Aucune recherche de la pompe ni du confortable. « Le soleil, le vent, la pluie, tout est bon, » écrit-il. Il mange quand il en a le temps, il donne peu au sommeil, et partage le reste de ses nuits entre le travail et la prière. Il fut un étonnant mélange de génie et de simplicité; à une pénétration d'esprit remarquable, il joignait, pour les choses de la vie et les relations avec le monde qu'il n'a que côtoyé, une candeur et une simplicité inconcevables; intransigeant dans ses idées, il manqua de souplesse et de diplomatie. Pour tout dire d'un mot, il avait à un trop haut point les grands dons pour être doué aussi des moindres : il ne pouvait être parfait.

II. Le controversiste. — On se tromperait fort en ne voyant dans Bossuet qu'un orateur; pendant plus d'un demi-siècle il a plus agi que discouru et moins disserté que lutté. Mais ce qu'il y a de remarquable, c'est qu'il n'a agi et lutté que pour terminer les divisions et rétablir ou maintenir dans les intelligences l'unité, l'ordre et la règle. Seule, l'Église catholique, possédant l'esprit et les pouvoirs du Christ, peut donner aux âmes l'union, et mettre l'ordre. Amener à elle ceux qui sont au dehors, la défendre contre les dangers du dedans, voilà à quoi Bossuet a estimé comme un devoir impérieux de consacrer sa vie de prêtre. De là ses controverses avec les protestants pour les ramener à l'unité, avec Fénelon et avec Richard Simon pour rectifier certaines doctrines ou méthodes qu'il estimait dangereuses pour les fidèles.

1° *Avec les protestants.* — Louis XIV, quand il prit les affaires, était décidé à détruire le protestantisme; les meilleurs catholiques estimaient que les mesures politiques devaient être précédées d'un essai de persuasion. D'où une renaissance, vers 1662, de la controverse : jésuites et jansénistes s'y employèrent.

Bossuet entrait alors en relations avec les Messieurs de Port-Royal; il suivait de près la composition de la *Perpétuité de la Foi* de Nicole et d'Arnauld, il en parlait avec eux, il l'admirait et recommandait aux fidèles leurs autres écrits de controverse. Le livre décisif, cependant, manquait. Il parut, en 1671, sous le titre d'*Exposition de la doctrine catholique sur les matières de controverse ;* il avait été composé par Bossuet dès 1668 pour l'instruction de Turenne, de Dangeau et du marquis de Lorges, convertis de marque. Ouvrage remarquable par sa brièveté — moins de deux cents pages, — sa précision, son ton modéré qui cadrait bien avec ce que Bossuet écrivait par ailleurs du controversiste : « Il aime mieux être indulgent qu'injuste. Il estime une pareille infidélité de dissimuler sa propre créance (croyance) et de déguiser celle de son adversaire, parce que si, par la première, on trahit sa religion et sa conscience, par l'autre on se déclare ennemi juré de la charité fraternelle. » Le mot principal, que répète avec complaisance l'auteur, c'est « éclaircir ». On s'aperçoit alors que « plusieurs disputes » s'évanouissent tout à fait parce que « fondées sur de fausses explications de notre créance. » Bossuet tâche donc toujours de pousser, aussi loin que possible, pour chaque matière, « l'avoisinement » des deux doctrines, en observant que les calvinistes emploient souvent des expressions analogues à celles des catholiques. Mais l'essentiel de son livre consiste à montrer que, loin d'être contraire à l'esprit du christianisme, la doctrine catholique du sacrifice de la messe et de la transsubstantiation en est la plus vive expression: « Le Fils de Dieu a voulu nous témoigner son amour... Faut-il que des chrétiens, sous prétexte de célébrer dans la Cène la mémoire de la Passion, ôtent à cette pieuse commémoration ce qu'elle a de plus tendre?... » Bossuet montre dans l'amour la raison du miracle eucharistique.

Le livre eut un grand succès; les docteurs protestants furent embarrassés pour le réfuter, tant ils le trouvaient, malgré soi, séduisant; ils se demandaient même si ce n'est pas Bossuet qui « abandonne les sentiments de son Église et entre dans ceux des Réformés. » Cependant le livre était approuvé à Rome. Et il

y eut, parmi les protestants cultivés, beaucoup de conversions après l'*Exposition*.

Dans la discussion que Mlle de Duras, nièce de Turenne, désireuse de se convertir, lui demande d'avoir avec le ministre Claude en 1678, et qui fut publiée en 1682 par les deux adversaires, en des relations où chacun se donnait le beau rôle, mais qui sont d'accord sur le fond de la conférence, Bossuet démontra la nécessité, l'existence et l'autorité d'une église dépositaire et interprète de la vérité chrétienne. Sur quoi repose la foi du chrétien? Non sur l'examen, car combien de chrétiens seraient exclus par l'incapacité! Non sur la croyance directe à l'Évangile, car « cette parole sainte et adorable se laisse expliquer et manier comme on veut ». Mais sur l'Église, par une confiance inébranlable que le baptême donne au chrétien; et cette confiance engendre la confiance en l'Évangile, que l'Église présente au chrétien et qu'elle lui explique. Qui dit examen dit doute : le doute s'unira-t-il à la foi? Peut-il y avoir « un moment où un chrétien baptisé pourrait douter si l'Évangile est une vérité ou une fable?... Qui doute de l'Église doute de l'Évangile... On ne peut croire à l'Église et rester protestant; on ne peut n'y pas croire, et rester chrétien. » Ici, le fond même de la religion révélée est atteint; la discussion sur les principes et les idées était bien close.

Mais les protestants pouvaient encore soutenir que la vraie Église dont la nécessité était ainsi démontrée, c'était la leur. On ne pouvait combattre cette affirmation que par l'histoire. Il fallait montrer que l'autorité, nécessaire logiquement à toute religion, apparaissait dans l'Église catholique présente, et ne se montrait pas dans les Églises réformées. Bossuet, avec le souci de la vérité historique acquis dans les études profanes que son vaste programme d'éducation du Dauphin lui avait fait approfondir, aborde cette question une première fois dans le *Traité de la communion sous les deux espèces* (1682) et surtout dans la *Défense* de ce traité. Mais son œuvre maîtresse est celle qui prouve aux protestants que leurs églises portent ce qu'ils considèrent eux-mêmes comme la marque principale de l'erreur : l'inconstance, la variation. L'*Histoire des variations des églises protestantes* parut en 1688, après une préparation assidue de plus de quatre ans, faite d'après la méthode historique la plus rigoureuse. Il y fait preuve d'une érudition exacte et étendue. Il ne se contente pas d'extraits, ni de traductions; il va aux sources, et lit lui-même tous les ouvrages utiles. On possède encore les énormes cahiers de notes manuscrites prouvant qu'il a lu page par page, souligné, annoté, résumé, les éditions in-folio de Luther, de Calvin et de bien d'autres. Il a même consulté des manuscrits et utilisé des documents encore inédits à l'heure actuelle. Il les scrute, il examine leur authenticité, pèse la valeur des textes, compare les dires, il confronte les témoignages divergents. Aux nombreuses discussions se mêlent de nombreuses narrations, des portraits vivants qui sont autant de modèles de l'art d'écrire l'histoire Mais ce n'est pas toutefois de l'histoire « désintéressée »; l'auteur est partial, il a jugé d'avance, il démontre une thèse théologique : l'impuissance du libre examen à constituer une Église, la nécessité d'une Église infaillible, la vérité de l'Église catholique qui n'a pas varié. Cela n'enlève rien à la valeur de Bossuet comme historien, pas plus que les préventions politiques, philosophiques, religieuses d'un Guizot, d'un Michelet, d'un Taine, d'un Fustel de Coulanges ne les empêchent d'être de grands historiens. L'*Histoire des variations* « est une preuve merveilleuse de ce que peut, avec le génie, le bon vouloir; c'est, de la part d'un homme qui n'était un érudit ni de métier ni d'intention, une œuvre, originale et solide encore aujourd'hui, de recherche largement scientifique » (Rébelliau).

On s'émut chez les protestants : en Angleterre, en Suisse, en Allemagne, les réfutations surgirent, auxquelles Bossuet répondit. La seule qui mérite attention est celle du ministre Jurieu, pasteur français réfugié en Hollande et qui adressait aux protestants français d'éloquentes *Lettres pastorales*. Renonçant à contester les faits allégués par Bossuet, il rétorque l'argument de principe : « L'Église primitive a varié sur les dogmes les plus essentiels... en religion, comme ailleurs, le changement est la condition du progrès. » Il ajoute que les gens persécutés pour cause de religion ont droit de « faire la guerre à leur roi et à leur patrie. » La réponse de Bossuet fut rapide et brillante dans les *Avertissements aux protestants* (1689-1691), six beaux discours qui appartiennent à notre histoire littéraire autant qu'à notre histoire religieuse Il faut signaler comme étant toujours d'un intérêt actuel le quatrième : La sainteté, et la concorde du mariage violées, et le cinquième : Le fondement des empires renversés par le ministre Jurieu, qui contient par avance une réfutation des principes du *Contrat social* et une critique, aussi solide que divinatoire, de la démocratie : « Ce peuple à qui on donne un droit souverain sur ses rois, en a-t-il moins sur toutes les autres puissances? Il est le maître de toutes les formes de gouvernement, puisqu'il les a toutes faites également » De même Bossuet est-il pénétrant quand il démontre tout le péril que présentent pour les Églises réformées les attaques contre le principe de la perpétuité de la foi : désarroi dans les consciences, désordre dans les églises, où s'établit « l'indifférence des religions ».

La bataille de l'*Histoire des variations* fut suivie de quelques combats d'arrière-garde : tels l'*Explication de l'Apocalypse* (1689) et l'*Instruction pastorale sur les promesses de l'Église* (1700). Cependant Bossuet était le principal parlementaire d'une tentative d'union favorisée d'abord par les gouvernements et dont le représentant principal était, pour les protestants, l'illustre Leibniz ; les négociations, qui se firent surtout par lettres, commencées en 1691, furent interrompues en 1693, reprises en 1699, et n'aboutirent pas, pour des motifs politiques non moins que pour des raisons d'ordre doctrinal : s'il est vrai que notre règle de foi et le libre examen protestant sont irréductiblement opposés, il est non moins certain que les princes allemands, craignant qu'une réconciliation des Églises, favorisât les princes catholiques, interdirent à Leibniz de continuer les négociations.

La question du protestantisme fut, en somme, la plus importante des préoccupations de Bossuet. Son rêve, pendant soixante ans, a été de réconcilier les protestants et les catholiques et de détruire l'œuvre déjà plus que séculaire de Luther et de Calvin. Il y a songé dès son séjour à Metz; il y songea pendant tout son épiscopat de Meaux. Nul n'a été plus clairvoyant que lui dans cette grave question : le développement ultérieur de la Réforme a vérifié ses prévisions. S'il fut vif et passionné dans la discussion, il n'a jamais été étroit et violent. Aujourd'hui encore, quiconque veut travailler à l'unité doit connaître les travaux de Bossuet et profiter de la clarté qu'ils ont répandue sur le problème de l'union des Églises.

2° *Avec Fénelon.* — En 1687, le pape Innocent XI condamnait les idées du prêtre espagnol Molinos, auteur de la *Doctrine spirituelle*, dont l'essentiel est que la perfection chrétienne consiste dans un acte continuel de contemplation et d'amour qui, une fois produit, subsiste toujours. L'âme doit alors s'abandonner complètement à Dieu, sans plus penser ni au ciel ni à l'enfer, sans même désirer sa sanctification ou son salut, sans se donner aux bonnes œuvres extérieures, qui tireraient l'âme de sa quiétude, sans se préoccuper des tentations ni des dérèglements du

corps, dont l'âme intimement unie à Dieu n'est ni affectée ni responsable.

L'année même où Molinos était condamné et emprisonné, une jeune veuve, Mme Guyon, formée par un barnabite, disciple de Molinos, vint à Paris et séduisit par sa piété de grandes dames, qui lui donnèrent du crédit, et l'abbé de Fénelon. Elle écrivait, et répandait ainsi dans le public cette doctrine de la perfection consistant en un acte continuel de contemplation supprimant toutes les opérations de l'âme et dispensant des bonnes œuvres extérieures. Toutefois elle s'en tenait là et réprouvait les conséquences immorales de Molinos.

Fénelon lui conseilla de soumettre sa doctrine et ses livres à l'évêque de Meaux, qui, dans de fréquentes conférences tenues à Issy avec M. de Noailles, évêque de Châlons, et Tronson, supérieur de Saint-Sulpice, enquêta pendant dix mois. La décision, en trente-quatre articles, fut prête en mars 1695; Mme Guyon y adhéra, ainsi que Fénelon, qui fut sacré archevêque de Cambrai le 10 juillet. Mais les deux prélats rédigèrent en 1696 un commentaire explicatif; celui de Fénelon, *Maximes des saints sur la vie intérieure*, parut quarante jours (février 1697) avant celui de Bossuet, *Instruction sur les états d'oraison* (mars 1697), qui condamnait Mme Guyon et ses doctrines, donnant ainsi une publicité éclatante au jugement du tribunal d'Issy. Et Fénelon en appela à Rome.

Rome fit attendre deux ans sa sentence. Pendant ce temps, les adversaires font leur métier de plaideurs; ils multiplient les mémoires en latin; ils ont des représentants à Rome, l'un son neveu, l'abbé Bossuet, l'autre le théologien Phélipeaux. Les deux prélats écrivent à l'envi pour le public français, qui, friand alors de solidités, s'y passionne et prend parti. De fâcheux excès se font jour dans leurs écrits; ces deux hommes sont trop dissemblables d'âge, de tempérament et de mentalité pour ne pas éprouver quelque antipathie qui n'a rien à voir avec une sereine discussion d'idées. Il y a donc chez Bossuet des rigueurs, une volonté peu complaisante aux accommodements: cependant les motifs intellectuels et religieux dominent chez lui comme chez Fénelon.

Enfin, las du bruit que fait, à la cour et à la ville, cette joûte d'idées où le souple talent de Fénelon lui attire trop de partisans, Bossuet écrit en quelques jours sa *Relation sur le quiétisme* (1698), qui écrase définitivement ses adversaires de raisons sans réplique et de railleries terribles; l'année suivante, le livre de Fénelon était condamné par le pape, et l'auteur se soumettait sans restriction ni réserve.

Bossuet voulait que les préceptes qui conduisent les chrétiens dans la voie de l'amour, où ils sont tous appelés, fussent simples, clairs et pratiques. Pour lui, la vraie science mystique est contenue dans la Bible et dans l'Évangile; il se défiait des auteurs mystiques qui ont tendance à ériger en principes généraux des expériences individuelles. Il réclamait la simplicité et l'action morale. « Le dessein de l'oraison n'est pas de nous faire bien passer quelques heures avec Dieu, mais que toute la vie s'en ressente et devienne meilleure. » Quant à Fénelon, s'il n'adoptait pas le quiétisme proprement dit, il défendait avec une étrange partialité Mme Guyon; il était, par là, vulnérable, et Bossuet le lui fit bien voir. Enfin il tenait pour le « pur amour », pour un état où l'âme était détachée de son moi de façon si absolue que son propre salut lui devînt indifférent. Cela, la logique et le clair bon sens de Bossuet ne pouvaient l'admettre; le désir du bonheur est un instinct inné de l'homme. Il fut autrement clairvoyant que Fénelon en apercevant dans ces théories des conséquences graves: le dédain de l'effort moral, des prières, des œuvres, l'affaiblissement de la foi noyée dans un amour enivrant et confus, une suppression de l'intermédiaire normal, qui est l'Église, entre ces faux mystiques et Dieu; et, pour tout dire, l'aboutissement à cet individualisme qu'il combattait avec tant de force dans le protestantisme.

3° *Avec Richard Simon.* — La lutte la plus pénible pour Bossuet — semble-t-il — fut celle qu'il entreprit contre Richard Simon. C'est en avril 1678 qu'un ami signala à Bossuet une *Histoire critique de l'Ancien Testament*, écrite par cet érudit oratorien et qui allait paraître « dans quatre jours, raconte Bossuet lui-même, revêtue de toutes les marques de l'approbation et de l'autorité publiques. » Sur le vu de l'index et de la préface, Bossuet jugea que « c'était un amas d'impiétés et le rempart du libertinage, » et « le propre jour du jeudi saint, » il porta l'ouvrage chez le chancelier Le Tellier, qui fit saisir tous les exemplaires. « Après un très exact examen que je fis, ajoute-t-il, avec les censeurs, M. de la Reynie eut ordre de brûler tous les exemplaires au nombre de douze ou quinze cents, nonobstant le privilège donné par surprise et sur le témoignage des docteurs. »

Pour expliquer ce coup d'autorité, il faut se rappeler ce qu'était la Bible pour Bossuet : un aliment pour sa piété et pour sa prédication; laissant de côté ce qui n'intéresse pas la doctrine, il allait droit aux idées essentielles, il en nourrissait sa pensée et son style. C'était « le livre » par excellence, et qui « ne tombait jamais de ses mains. » On doit nourrir son esprit et son cœur « des endroits clairs, et ne point se mettre en peine des obscurs, car le dessein de Dieu est que la foi soit une épreuve. » Or, voici que Richard Simon traitait le texte privilégié sans plus d'égards qu'un texte ordinaire, avec une curiosité indiscrète, sacrilège, qui prétendait tout scruter, tout éclaircir! En outre, quelles perspectives s'ouvraient aux yeux clairvoyants de Bossuet? Si l'on n'interprète pas la Bible d'accord avec la tradition de l'Église et l'enseignement des Pères, c'est le libre examen dont peu importe qu'il soit de forme et de méthode scientifiques, s'il détruit l'autorité des Écritures, base de la foi. Que devenaient encore, avec cette assertion que « Moïse ne peut être l'auteur de tout ce qui se trouve dans les livres qui portent son nom, » cette « suite » des deux Testaments à laquelle Bossuet consacrait alors toute la seconde partie du *Discours sur l'histoire universelle*, et cette preuve des « prophéties » qu'avec Pascal il considérait comme « le fondement principal de la religion »?... Et cependant, ayant lu le *Traité théologico-politique*, Bossuet, dès 1670, avait commencé à étudier plus scientifiquement la Bible pour résoudre les difficultés soulevées par Spinoza contre son authenticité; il avait même formé une société d'études appelée « le petit concile ». Et le catalogue de sa bibliothèque nous révèle ses soucis d'exégèse et sa curiosité des moindres variantes et de la raison de ces variantes : il n'a pas moins de vingt éditions de la Bible dans toutes les langues et de toutes les provenances, catholique ou protestante. Mais il est surtout un théologien, et, du moment que le concile de Trente avait déclaré la Vulgate authentique, Bossuet n'a pas cru qu'aucune exégèse pût se proposer de la corriger gravement au moyen de la version des Septante ou des originaux hébraïques.

Un rapprochement eut lieu entre l'évêque et l'exégète; ils projetèrent de refaire ensemble l'ouvrage, mais, sur un refus maladroit du censeur de donner son visa à la nouvelle rédaction, Richard Simon publia en Hollande un texte identique à l'édition supprimée (1685). En 1689, il publia une *Histoire critique du Nouveau Testament*, et, en 1693, l'*Histoire critique des principaux commentateurs du Nouveau Testament*. Bossuet ne put accepter une exégèse aussi nouvelle; il réagit alors contre soi-même, contre la sympathie qui

le portait vers l'exégèse entre 1675 et 1685. N'est-il pas, pour les fidèles, dont il est le pasteur, et contre les protestants, le défenseur de la foi, de la tradition chrétienne? Et, puisque l'exégèse persistait dans sa témérité; puisqu'elle discutait le texte de ce Livre « qui ne doit perdre ni un iota ni un de ses traits, » au mépris des conséquences possibles pour la morale et pour le dogme; puisqu'elle affaiblissait chez les fidèles le respect des Saints Pères et de la Tradition, il faut dire qu' « il n'y a pas de science de l'Écriture. » « La Tradition tient lieu de tout. » Il est évident que Bossuet est hanté par les « variations » des Églises protestantes. Il est de son temps et cela explique son aversion pour une « nouveauté » telle que la critique biblique, alors que tant de « nouveautés » déplorables venaient de se produire par le protestantisme.

Richard Simon fut la dernière angoisse de la vie de Bossuet; il travailla jusqu'à la veille de sa mort au grand ouvrage qu'il voulait opposer à la nouvelle critique biblique; cet ouvrage resta inachevé et fut publié, en 1753, dans les *Œuvres posthumes*, sous ce titre : *Défense de la Tradition et des saints Pères*, en douze livres; un treizième fut édité seulement en 1864. Cet ouvrage avait été précédé de deux longues *Instructions pastorales* qui parurent en 1702 et 1703. Ce fut donc vraiment la dernière pensée et le dernier effort de ce grand lutteur qui rappelle invinciblement les anciens défenseurs de la foi, les Athanase, les Augustin. Effort qu'il eût pu soutenir moins âprement; il en eût eu moins de déceptions; il n'eût pas vu l'impression de son Instruction pastorale de 1702 suspendue par le chancelier Pontchartrain comme illégale, par un retour ironique des choses, ni l'opinion indifférente aux dangers qu'il signalait. En tout cas, il a eu le mérite de démontrer, par l'excès même de ses inquiétudes, qu'il faut s'en remettre à la sagesse et à la prudence de l'Église pour le progrès d'une exégèse appliquée à des textes dont dépend la vie même des âmes.

III. L'orateur. — Bossuet était fait pour la parole publique, il possédait au plus haut point le tempérament de l'orateur. On a remarqué que même ses traités et ses ouvrages didactiques ont ce caractère oratoire, et paraissent faits pour être entendus plutôt que pour être lus: trouve-t-on certains passages négligés, obscurs, ou incorrects? il n'y a qu'à les réciter pour que la critique se taise. Ce don de la parole éclate encore en ceci, que toute son œuvre oratoire n'est composée que de rédactions préparatoires qu'il faisait avant de prendre la parole : elles sont donc l'expression exacte de sa parole intérieure, et non, comme les rédactions du lendemain, des recherches d'effet et de style. Bossuet ne récitait pas, il n'apprenait pas par cœur; il se contentait de jeter, sans choisir, plusieurs idées, plusieurs expressions. En chaire, il prenait l'une d'entre elles, ou même une nouvelle, selon l'inspiration du moment, en suivant « son mouvement sur son auditoire ».

Son œuvre purement oratoire comprend des oraisons funèbres, des panégyriques et des sermons. On peut y distinguer trois périodes. Dans la première (1653-1659), sa manière est didactique et théologique; Bossuet disserte et discute, il compose d'une façon rigoureuse et scolastique. Il y a trop d'emphase, trop de théologie et d'érudition. Mais peu à peu, sous l'influence de saint Vincent de Paul, il devient plus simple. — Dans la seconde (1660-1670), l'éloquence de Bossuet est surtout philosophique et morale, ainsi qu'en témoignent les titres des sermons sur l'ambition, sur la mort, sur la providence, sur l'honneur du monde, sur la justice; c'est alors qu'elle touche à son point culminant, au sublime, et qu'elle a dans certaines œuvres ce caractère définitif qui en fait, sous un langage chrétien, quelque chose de profondément et universellement humain, tel le sermon sur la mort, du carême du Louvre (1662). — Dans la troisième (à partir de 1671), la manière de Bossuet devient pastorale ou, comme on l'a dit, homilétique, autant que nous pouvons en juger, car l'évêque de Meaux n'écrit plus alors ses sermons, il relit ses rédactions d'autrefois. Dans les quelques sermons que l'on a de cette époque, « on sent l'indulgence relative de l'homme qui a beaucoup vu et beaucoup vécu. » Et le critique qui fait cette remarque ajoute : « Ce qui vaut bien plus encore la peine d'être observé, c'est que ces sermons sont contemporains de la période la plus militante et la plus agitée de la vie de Bossuet, de l'*Histoire des variations* et des *Avertissements aux protestants*. » Cela s'explique aisément et rien n'est plus émouvant que Bossuet penché sur ses humbles fidèles de Meaux pour leur parler avec un cœur que les luttes ont meurtri, mais n'ont pas durci, et qui est heureux de donner à des âmes simples, ses ouailles, la morale et la vérité chrétiennes que le grand monde écoutait d'une oreille distraite.

Première période. — Dans la première période de sa carrière d'orateur (1653-1659), Bossuet est à Metz, d'abord comme archidiacre de Sarrebourg, puis comme archidiacre de Metz, fort occupé par l'administration et par les controverses soit orales, soit écrites, avec les protestants et les juifs. Notons pour cette période le *Panégyrique de saint François d'Assise* (à Metz, le 4 octobre 1652) dont il faut admirer la fraîcheur et le jeune enthousiasme; l'improvisation est manifeste. Bossuet « va où l'esprit le mène, sans effort et sans calcul. » Le *Panégyrique de saint Bernard* (à Metz, le 20 août 1653) a les mêmes qualités de verve et de jeunesse. Qui ne connaît le passage célèbre : « Vous dirai-je en ce lieu ce que c'est qu'un jeune homme de vingt-deux ans? Quelle ardeur! Quelle impatience! Quelle impétuosité de désir!... » admirable peinture de cette jeunesse, dont Bossuet sortait à peine, — il avait vingt-six ans, — et qui s'exprime, qui jaillit de lui, en flots pressés d'une éloquence bouillonnante. Les sermons de cette époque n'ont pas les mêmes qualités brillantes: ils sont pleins de discussions abstraites qui sentent l'argumentation des écoles. Mais, heureusement, Bossuet revenait fréquemment à Paris; il y revoyait le grand éducateur du clergé de France au XVII^e^ siècle, saint Vincent de Paul, qu'il avait connu dès son entrée au collège de Navarre, qui lui avait fait faire une retraite à Saint-Lazare avant son ordination de prêtrise. Les relations devinrent des plus étroites, entre le saint et l'archidiacre de Metz; or Vincent de Paul demandait « avec supplication que la prédication fût simple » et il recommandait la *petite méthode :* ne prêcher que Jésus-Christ, et avec son cœur. L'archidiacre applique ce principe dans son diocèse; en 1658, les prêtres de Saint-Lazare viennent pour une mission générale; il prêche avec eux et comme eux, devant les soldats et les pauvres gens, avec une simplicité toute familière. Une correspondance active s'échangeait entre le vieillard et le jeune prêtre. Elle aboutit à ce que celui-ci, cédant aux conseils de Vincent qui prévoyait quels services il pourrait rendre à l'Église et au pays, vient se fixer à Paris; il loge au doyenné de Saint-Thomas du Louvre, parmi des prêtres pieux, et participe à toutes les œuvres de Vincent de Paul, donne des sermons de charité pour l'aider à les soutenir. En 1659, il prêche à Saint-Lazare la retraite des ordinands avec un tel succès que Monsieur Vincent le rappelle l'année suivante. Son éloquence est alors toute simple et mortifiée; nous en avons un exemple dans le *Panégyrique de saint Paul* (à l'hopital général, 1659), et le *Sermon sur l'éminente dignité des pauvres dans l'Église de Jésus-Christ* (au séminaire des Filles de la Providence, novembre 1659). Ces sermons mani-

festent une réaction contre la rhétorique, et Bossuet, dans le premier, proclame son idéal : c'est l'apôtre Paul, dédaigneux de « flatter les oreilles par des cadences harmonieuses ». « Ne regardons pas les prédications comme un divertissement de l'esprit; n'exigeons pas des prédicateurs les agréments de la rhétorique, mais la doctrine des Écritures. » Le second est, pour la forme et pour le fond, entièrement de la *petite méthode*.

Seconde période. — La seconde période s'ouvre avec l'année 1660 qui est une date importante dans la carrière oratoire de Bossuet. Il va donner toute sa mesure, appelé à prêcher tout un carême dans le riche quartier du Marais, à l'église des Minimes de la place Royale (actuelle place des Vosges). Il hésite manifestement entre la méthode de Saint-Lazare et un genre plus orné; il y est obligé et par la qualité du public qui est des plus raffinés, et par la règle qui s'impose alors à tous les genres, comme un mot d'ordre unanimement reçu et suivi, de politesse et d'élégance. Mme de Sévigné ne demande-t-elle pas « comment on peut aimer Dieu quand on n'en entend jamais bien parler »? Et Vaugelas remarque qu'un mot mal choisi suffit à décrier un prédicateur. Ajoutons enfin que le développement naturel de son génie appelait chez Bossuet la grande éloquence; il était temps que l'Aigle déployât ses ailes. Le *Carême des Minimes* témoigne d'une franchise évangélique; Bossuet dit la vérité, et rudement, à ces grands seigneurs de l'aristocratique quartier. Dans le *Sermon sur l'honneur du monde*, il fait le procès du monde, qui « se fait honneur de flatter la vertu, de déguiser le vice et d'attribuer aux hommes ce qui appartient à Dieu. » Le *Sermon sur la Passion de Jésus-Christ*, qui ne parle que de ses souffrances et les décrit de la façon la plus émouvante, est un retour à la simplicité de Saint-Lazare.

L'année suivante, Bossuet prêche encore le carême, mais, cette fois, devant les religieuses carmélites du faubourg Saint-Jacques, auxquelles se joint un public recueilli. On sent l'orateur préoccupé de chercher une prédication appropriée à la société dont il connaît les besoins. Il approfondit les grands sujets qu'il traitera plus tard au Louvre et à Saint-Germain.

Le talent et la puissance de Bossuet s'étaient affirmés avec éclat; aussi, en 1662, il est appelé à prêcher le carême au Louvre, devant le roi et devant la cour. Il a trente-cinq ans, mais il a maîtrisé la luxuriance fougueuse de la jeunesse. Il donne ici toute sa mesure et s'élève à la hauteur des plus grands écrivains classiques dans les sermons sur la *Providence*, sur l'*Ambition*, sur la *Mort*, sur le *Mauvais riche;* chefs-d'œuvre de l'éloquence, ces sermons sont aussi des modèles de courage, car Bossuet ne craint pas de dire la vérité au jeune roi alors enivré de sa jeunesse et de sa toute-puissance et surtout d'une passion violente pour Louise de la Vallière. « Je veux arracher, s'écrie Bossuet ce cœur de tous les plaisirs qui l'enchantent, de toutes les créatures qui le captivent.. Il en gémit amèrement; mais, quoique la victime se plaigne et se débatte devant les autels, il n'en faut pas moins achever le sacrifice du Dieu vivant! Que je t'égorge devant Dieu, ô cœur profane pour mettre en ta place un cœur chrétien! — Eh quoi! ne me permettrez-vous pas encore un soupir, encore une complaisance? —Nul soupir, nulle complaisance que pour Jésus-Christ, et par Jésus-Christ. » Il ne craint pas non plus, dans le *Sermon sur le mauvais riche*, de montrer la foule des « pauvres qui, accoutumés à surmonter leur pauvreté par leur travail et par leur sueur, se laissent mourir de faim plutôt que de découvrir leur misère. C'est pourquoi ils meurent de faim, oui, messieurs, ils meurent de faim dans les villes, dans les campagnes, à la porte et aux environs de vos hôtels. » C'était vrai : une relation de 1662 écrit : « Les pauvres sont dénués de tout. Plusieurs femmes et enfants ont été trouvés morts sur les chemins et dans les blés, la bouche pleine d'herbes. Depuis cinq cents ans il ne s'est pas vu une misère pareille. » Mais ajouter : « Hélas! ils ne vous demandent que le superflu, quelques miettes de votre table, quelques restes de votre grande chère. Mais ces pauvres que vous nourrissez trop bien au dedans (vos passions et vos convoitises) épuisent tout votre fonds. » Et dire au roi : « C'est aux rois à agir : eux-mêmes ne peuvent pas tout ce qu'ils veulent, mais ils rendront compte à Dieu de ce qu'ils peuvent. C'est *tout ce qu'on peut dire* à Votre Majesté. Il faut dire le reste à Dieu..., » c'est vraiment d'une âme intrépide qui ne sait ni farder ni flatter. — Il revient sur ce sujet dans le *Sermon sur la Providence*, merveilleux résumé de la philosophie chrétienne de Bossuet. Étudiant le problème des biens et des maux, il montre éloquemment que « quelque étrange confusion, quelque désordre même ou quelque injustice qui paraisse dans les affaires humaines..., tout s'y conduit par ordre ». Si nous ne voyons pas cet ordre dans le désordre apparent, c'est qu' « il faut la durée entière du monde pour développer tout à fait les ordres d'une sagesse si profonde. Et nous, mortels misérables, nous voudrions, en nos jours qui passent si vite, voir toutes les œuvres de Dieu accomplies! » Quelle imprudence dans notre appréciation des biens et des maux et dans les reproches que nous faisons à la justice : « Il y a les biens et les maux mêlés, qui dépendant de l'usage que nous en faisons... La maladie est un mal; mais qu'elle sera un grand bien si vous la sanctifiez par la patience! La santé est un bien; mais qu'elle deviendra un mal dangereux en favorisant la débauche! Voilà les biens et les maux mêlés, qui participent de la nature du bien et du mal et qui touchent à l'un ou à l'autre suivant l'usage où on les applique. » Plus tard, en 1669 et 1670, Bossuet reprendra ce sujet qui lui est favori, en l'illustrant d'exemples fameux « où se rencontrent toutes les extrémités des choses humaines; » ce sera dans les *Oraisons funèbres* d'Henriette de France et d'Henriette d'Angleterre.

Il répète, en attendant, à la Cour, les vérités morales essentielles, nécessaires à ces hommes et à ces femmes qui ne songent qu'à s'établir et à jouir. Le *Sermon sur l'ambition* leur montre « que la fortune nous joue lors même qu'elle nous est libérale, » car elle nous donne alors « cent tyrans » qui oppriment notre volonté pour le bien. « La puissance [extérieure] est semblable à un vin fumeux qui fait sentir sa force aux plus sobres. » « Qui ne voit que plus on sort de la dépendance, plus on rend ses passions indomptables? » Le chrétien, donc, « méprisant la fortune, se rit de ses vaines promesses. » S'il l'a, s'il est parmi les puissants, « il n'appréhende pas ses revers, » car elle en a, et d'éclatants. Bossuet montre d'une façon saisissante la chute d'un de ces puissants, semblable à celle d'un grand arbre. « *Les oiseaux faisaient leurs nids sur ses branches* (les familles de ses domestiques); *les peuples se mettaient à couvert sous son ombre* (un grand nombre de créatures, et les grands et les petits étaient attachés à sa fortune). *Ni les cèdres ni les pins* (c'est-à-dire les plus grands de la cour) *ne l'égalaient pas... Parce que son cœur s'est enflé dans sa hauteur, pour cela, dit le Seigneur, je le couperai par la racine, je le porterai par terre* (il viendra une disgrâce et il ne pourra plus se soutenir). *Ceux qui se reposaient sous son ombre se retireront de lui, de peur d'être accablés sous sa ruine.* Il tombera d'une grande chute; on le verra tout de son long couché sur la montagne, fardeau inutile de la terre... *les branches de ce grand arbre se verront rompues dans toutes les vallées :* je veux dire, ces terres et ces seigneuries qu'il avait ramassées comme une province, avec tant de soin et de travail, se partageront en plu-

sieurs mains; et tous ceux qui verront ce grand changement diront en levant les épaules et regardant avec étonnement les restes de cette fortune ruinée : Est-ce là que devait aboutir toute cette grandeur formidable au monde? Est-ce là ce grand arbre qui portait son faîte jusqu'aux nuées? Il n'en reste qu'un tronc inutile. Est-ce là ce fleuve impétueux qui semblait devoir inonder toute la terre? Je n'aperçois plus qu'un peu d'écume. » Telle est l'éloquence de Bossuet : des images bibliques dont son imagination est pleine, il tire de magnifiques amplifications, profondément justes et émouvantes, surtout quand elles s'appuient comme celle-ci sur des faits présents à tous les esprits. Le puissant dont la chute est montrée en exemple, chacun y pensait; c'était alors un propre oncle de Bossuet, ce sera l'année suivante le surintendant Fouquet. — Le *Sermon sur la mort* surpasse encore les précédents, dans ce carême qui n'est composé que de chefs-d'œuvre; le manuscrit est des plus raturés. Ici, les images s'accumulent, toutes justes et vives, pour faire sentir à l'homme sa fragilité. Le point de départ est de nouveau pris à la poésie juive : *Voici que vous avez fait mes jours mesurables et ma substance n'est rien devant vous.* Là-dessus, l'Aigle s'envole : « Non, ma substance n'est rien devant vous, et tout l'être qui se mesure n'est rien, parce que ce qui se mesure a son terme, et lorsqu'on est venu à ce terme, un dernier point détruit tout, comme si jamais il n'avait été. Qu'est-ce que cent ans? Qu'est-ce que mille ans puisqu'un seul moment les efface? Multipliez vos jours, comme les cerfs que la fable ou l'histoire de la nature fait vivre durant tant de siècles; durez autant que ces grands chênes, sous lesquels nos ancêtres se sont reposés et qui donneront encore de l'ombre à notre postérité; entassez dans cet espace qui paraît immense honneur, richesses, plaisirs; que vous profitera cet amas, puisque le dernier souffle de la mort, tout faible, tout languissant, abattra tout à coup cette vaine pompe avec la même facilité qu'un château de cartes, vain amusement des enfants? » « Il n'y aura plus sur la terre aucuns vestiges de ce que nous sommes; la chair changera de nature; le corps prendra un autre nom. *Même celui de cadavre...; il deviendra*, dit Tertullien, *un je ne sais quoi qui n'a plus de nom dans aucune langue;* tant il est vrai que tout meurt en lui, jusqu'à ces termes funèbres par lesquels on exprimait ses malheureux restes. » Quel lyrisme, quelle liberté du tour et quel inattendu de l'image! quelle propriété, quelle justesse, quelle splendeur dans l'expression! Sur ce grand thème lyrique de la mort où un Pascal, un Victor Hugo, un Musset ont été si profonds, si émouvants, Bossuet ne le cède à personne; il est unique.

Dans les années qui suivirent le carême du Louvre, Bossuet prêcha souvent; en 1662, il prononce l'*Oraison funèbre du P. Bourgoing;* il s'était déjà essayé dans ce genre à Metz (*Oraisons funèbres de Yolande de Monterby* et *de Henry de Gornay*). En 1663, il prononce celle de son ancien maître de Navarre, *Nicolas Cornet.* En 1665, il prêche l'*Avent au Louvre*, où il faut noter le *Sermon sur la divinité de Jésus-Christ;* et, en 1666, le carême à Saint-Germain devant la cour qui s'y était retirée pour porter le deuil d'Anne d'Autriche (dont il prononce l'oraison funèbre en 1667). A Saint-Germain, notons les *Sermons sur la Purification*, sur *la haine de la vérité*, sur *la justice;* dans ce dernier, il rappelle encore au roi ses devoirs et plaide avec fermeté la cause des humbles. On ne peut s'arrêter à chacun de ces sermons, toujours riches de fond et de forme; d'ailleurs, Bossuet reprenait pour les adapter à de nouveaux auditoires d'anciens sermons; c'est ainsi que le sermon sur l'ambition fut prêché, avec des variantes, dans les trois carêmes de 1661, 1662 et 1666. En 1668, il prêche l'avent à Saint-Thomas du Louvre où il donne aussi le *Panégyrique de saint Thomas de Cantorbéry.* Nommé, le 8 septembre 1669, évêque de Condom, il prêche encore l'avent à Saint-Germain devant la cour. Preuve manifeste que Bossuet, malgré la sévérité de sa parole, était apprécié du roi et de la cour.

Quelques jours auparavant, le 16 novembre, le nouvel évêque était appelé à prononcer, à Chaillot, devant cette cour en deuil, l'*Oraison funèbre d'Henriette-Marie de France, reine d'Angleterre.* Marque nouvelle de l'estime où l'on tenait Bossuet; car on savait que, loin de faire de l'oraison funèbre un panégyrique flatteur, il avait rompu avec des habitudes indignes de la « chaire de vérité ». Pour lui la vie du personnage dont il devait faire l'éloge était un thème à considérations religieuses et à exhortations morales. Cependant il y fallait une certaine pompe à laquelle il ne se dérobe pas; il fallait aussi ne pas insister sur les erreurs et les fautes du personnage, et prendre des précautions pour dire les vérités nécessaires : il se plie à ces nécessités. On ne peut donc lui demander, en cette sorte d'ouvrages, l'exactitude d'un historien. Toutefois il se documente, et si l'histoire, mieux informée de nos jours, découvre dans ses oraisons funèbres des inexactitudes, la loyauté de Bossuet n'est jamais prise en défaut; il dit tout ce qu'il sait et ce que ses contemporains peuvent savoir. Dans l'oraison funèbre d'Henriette de France, il se sert des mémoires de Mme de Motteville, qui avait vécu dans l'intimité de la princesse. Mais ce qui l'attire davantage, c'est la Révolution d'Angleterre et l'illustration de sa thèse sur la Providence par cette vie où « se rencontrent toutes les extrémités des choses humaines. » Cette œuvre est classique. Qui ne connaît l'audace lyrique du commencement : « Celui qui règne dans les cieux...»; la perfection des portraits de Charles Ier et de Cromwell : « Un homme s'est rencontré... » — Mais plus émouvante est l'*Oraison funèbre d'Henriette-Anne d'Angleterre* que, moins d'un an après, le 21 août 1670, Bossuet était « encore destiné » à prononcer pour cette aimable jeune femme qu'il avait connue et aimée, qui lui a confié la direction de son âme depuis quelques mois après avoir entendu l'oraison funèbre de sa mère. Se sentant mourir, elle le fit appeler d'urgence. « Prière de Bossuet prosterné à genoux au pied du lit de mort de Madame, épanchement naturel et prompt de ce grand cœur attendri, vous êtes le trésor secret où il puisa ensuite les grandeurs touchantes de son oraison funèbre, et ce que le monde admire n'est que l'écho retrouvé de ces accents qui jaillirent alors à la fois et se perdirent au sein de Dieu avec gémissement et plénitude » (Sainte-Beuve). Là encore déborde cette haute poésie inspirée par la Bible. « Nous mourons tous, disait cette femme... au second livre des Rois, et nous allons sans cesse au tombeau ainsi que des eaux qui se perdent sans retour. » Et Bossuet développe cette pensée : « En effet, nous ressemblons tous à des eaux courantes. De quelque superbe distinction que se flattent les hommes, ils ont tous une même origine; et cette origine est petite. Leurs années se poussent successivement comme des flots; ils ne cessent de s'écouler, tant qu'enfin.... ils vont tous ensemble se confondre dans un abîme où on ne connaît plus ni princes, ni rois... *de même que ces fleuves tant vantés demeurent sans nom et sans gloire, mêlés dans l'Océan avec les rivières les plus inconnues.* » Et encore : « Madame cependant a passé du matin au soir; le matin elle fleurissait; avec quelles grâces, vous le savez; le soir nous la vîmes séchée... » Voilà comment Bossuet purifie et relève le « travail peu utile » de l'oraison funèbre : en la faisant servir, par d'inoubliables accents, « à l'instruction de tout le peuple, » et même bien au delà de ses contemporains. Ainsi fit-il, à plus forte raison, dans les oraisons funèbres qu'il eut à prononcer dans la période vraiment

pastorale de sa vie, quand on le fit venir de Meaux pour prononcer les *Oraisons funèbres de Marie-Thérèse, reine de France* (1er septembre 1683), *de la Princesse Palatine* (9 août 1685), *de Michel Le Tellier* (25 janvier 1686) et *du prince de Condé* (10 mars 1687).

Prédication bienfaisante et pour tous les temps. —La prédication de Bossuet ne fut donc pas seulement éloquente, elle fut, au plus haut point, bienfaisante. Il ne parla jamais pour le plaisir de parler, pas plus qu'il n'écrivit pour écrire. Lorsqu'il commença à prêcher à Paris, il se trouvait devant une société singulièrement raffinée, amie du luxe et de la prodigalité somptueuse; mais, pour soutenir cette «magnificence», il fallait que la noblesse multipliât ses moyens d'existence. De là mille misères et mille scandales; le niveau des mœurs baissait dans tous les milieux, l'exemple venant de haut, du jeune roi qui déclarait « se laisser conduire à ses passions, sans se contraindre. »

Et l'on sait, par les documents du temps, que derrière les grandes choses du règne de Louis XIV, il y a « une histoire secrète de la cour de France, beaucoup moins glorieuse, où, pendant vingt ans, règnent les femmes et l'intrigue, où *la cupidité et l'ambition* font avec l'amour un mélange vilain » (Rébelliau). Mais cette haute société dépravée est croyante. S'il fallait prêcher contre quelques rares libertins, imbus d'une conception mécaniste du monde, le dogme de la Providence, c'était surtout des leçons de morale qu'il fallait donner, des règles de conduite qu'il fallait prescrire. Bossuet s'attache donc, avec son génie généralisateur, aux vices « essentiels » et « radicaux »; à l'ambition, à cette universelle convoitise des besogneux de la noblesse et des affamés du tiers état. De quels traits Bossuet peint ce vice : « La vertu ne marche qu'à pas comptés... Combien plus actif est le vice! » On l'emploie : dureté pour les petits, faux serments, tromperies administratives, iniquités juridiques. Et il faut toujours « s'agrandir ». D'où « l'habitude d'attendre toujours, que l'on contracte à la cour...; l'on ne peut se défaire du titre de poursuivant sans lequel on croirait n'être plus du monde. » Un autre vice, c'est la « fausse galanterie ». En quels termes Bossuet en flétrit « les lâchetés inouïes » et les emportements sauvages où s'entend le « hennissement » de la bête, bondissante au fond des « cœurs lascifs »; mais on trouverait à peine dans les romanciers et les dramaturges modernes, chez un Balzac ou un Émile Augier, une vision plus pénétrante de la décomposition morale que la volupté engendre : la dureté des voluptueux, « leur cœur est fermé à la compassion, leurs mains au secours. » De là, comme le Don Juan de Molière, la coutume « de faire languir misérablement des marchands et des ouvriers dont la famille éplorée crie vengeance. » De là ce jeu, où l'on descend à la pure « volerie ». De là, « ce reste que je ne dis pas »(1665). Mais il le dit dans le *Sermon sur l'amour des plaisirs*, au carême de 1666, prêché devant Louis XIV : « ces tortures insupportables, ces maux inconnus que les plaisirs ont amenés dans le monde... » On ne peut aller plus loin dans le réalisme; il n'y avait pas que Bourdaloue à frapper « comme un sourd ».

Bossuet ne craint pas de s'attaquer à tel groupe parmi ses auditeurs. Les femmes étaient friandes de « jolis sermons » qui ne blessassent point, et dont, après coup, elles pussent se moquer; telle Mme de Sévigné : « Nous entendîmes l'autre jour l'abbé de Montmor. Il fit le signe de la croix, il lut son texte, il ne nous gronda point, il ne nous dit point d'injures. Il nous pria de ne point craindre la mort; nous le lui accordâmes. Il n'a rien qui choque. Nous fûmes tous contents. » Bossuet parle aux femmes sur un ton sévère, avec parfois un peu de compassion, plus souvent un peu de dédain. Il flagelle leur désir de plaire, « leur passion dominante ». Il les décrit entrant dans l'église « la tête levée, fendant la presse avec grand bruit et portant partout des regards hardis (il a raturé *avides*...)... Que veulent ces gorges et ces épaules, sinon étaler à l'impudicité la proie à laquelle elle aspire? » Aux grands, il rappelle que « Dieu et la nature ont fait tous les hommes égaux. » S'ils oublient leurs devoirs, malheur à eux; « leurs fautes ne peuvent presque pas être médiocres. »

Ces quelques citations nous montrent Bossuet aussi profond et clairvoyant observateur que grand orateur. De même qu'il sut voir et dire clairement que du luthéranisme au calvinisme, du calvinisme à l'arminianisme, de l'arminianisme au socinianisme, l'évolution nécessaire du protestantisme tendait, avec une rapidité sans cesse croissante, à l'indifférentisme; de même qu'il voyait venir le temps où ce ne serait pas trop de toutes les forces de la chrétienté pour résister à la libre pensée: de même il a vu dans la société de la fin du XVIIe siècle les germes de la Révolution et il a jeté le cri d'alarme à ceux qui, par leurs vices et par l'abandon de tous leurs devoirs, préparaient la chute de tout le régime.

Il ne plut pas autant que d'autres. A l'Académie française, au lendemain de sa mort, ne disait-on pas que l'évêque de Meaux avait « laissé obtenir à ses rivaux le premier rang dans l'éloquence »! C'est que pour un orateur le grand succès dépend moins d'avoir un grand talent que d'avoir le talent qui plaît. Ces raffinés voulaient de l'analyse morale, et qu'on leur tînt « le miroir ». Bossuet est un moraliste trop profond pour eux; ce qu'il étudie, ce qu'il analyse, c'est le fond universel, intime, permanent, de la nature humaine. Ses peintures dépassent la société qu'il observe; il descend jusqu'au « tuf», comme il dit lui-même, de l'âme humaine. Voilà pourquoi, peu disposé aux portraits que désirait le goût du jour, il lui a été réservé de n'être apprécié à sa juste valeur que par la postérité, qui lui sait gré d'avoir parlé avec tant d'âme et tant de feu de « l'homme » de tous les temps pour « l'homme » de tous les temps.

IV. L'éducateur et le catéchiste. — Choisi par Louis XIV, le 13 septembre 1670, comme précepteur du dauphin, Bossuet laissa tout de côté pour se consacrer sans réserve pendant dix ans à cette grande œuvre de faire un roi de France. Une lettre adressée par lui le 9 septembre 1672 au maréchal de Bellefonds nous montre à quel point il se donne à sa tâche de connaître et de diriger l'intelligence et le cœur de l'enfant. Celui-ci travaillait tous les jours, même le dimanche; trois leçons par jour, où Bossuet enseigna tout, sauf la géographie et les mathématiques, à un élève qui avait neuf ans quand il le prit et qui ne le quitta que pour se marier. Le dauphin n'était pas inintelligent, mais il était mou et indifférent aux idées; bien qu'on ne puisse savoir si Bossuet a échoué dans cette éducation de roi, puisque son élève n'a pas régné, on peut dire que celui-ci ne méritait pas un si brillant précepteur; il eût peut-être mieux profité d'un qui l'eût moins dépassé. Outre la lettre au maréchal, on possède une *Lettre* (en latin) *au pape Innocent XI* sur l'instruction du dauphin, pleine de détails précis. La méthode paraît excellente. Le précepteur adapte à son élève les notions qu'il veut lui enseigner; ses leçons sont faites sous forme de causeries et il y est fait constamment appel à l'imagination. Désireux d'approprier la science à l'élève, Bossuet fait même des livres nouveaux : deux *grammaires*, latine et française, à sa mode. Pour l'histoire, il prépare ses cours avec un tel soin que deux livres en sortent : l'*Histoire de France* et le *Discours sur l'histoire universelle*. Pour la philosophie, il écrit, à l'usage spécial du dauphin, un *Traité des causes;* une *Logique*, la *Connaissance de Dieu et de*

soi-même, le *Traité du libre arbitre*. Lorsque l'élève en arrive à l'étude du droit et de la politique, Bossuet compose la *Politique tirée de l'Écriture Sainte*.

De cette pédagogie pour un enfant et un jeune homme que l'on destine à être roi, les lettres françaises ont profité, car elle leur a valu trois monuments : le *Discours*, la *Politique*, la *Connaissance de Dieu*. Le *Discours sur l'histoire universelle à Mgr le dauphin pour expliquer la suite de la religion et les changements des empires*, commencé en 1678, publié en 1681, fut l'objet de plusieurs rédactions; Bossuet put corriger lui-même la troisième édition en 1701. A ses yeux, ce fut son œuvre capitale, qu'il aimait plus que ses autres écrits. D'abord composé comme œuvre pédagogique, manuel écrit pour un prince de dix-huit ans, l'ouvrage prend dans l'idée de son auteur une portée plus générale, à la fois œuvre apologétique (la seconde partie, *la Suite de la religion*, dirigée contre Spinoza affirmant que la Bible est un livre ordinaire) et essai de synthèse historique (la troisième partie, *les Empires*, dirigée contre les libertins qui nient la Providence).

Dans la première partie : *les Époques*, Bossuet retrace en douze périodes l'histoire de tous les peuples et de toutes les civilisations jusqu'à Charlemagne. Dans la deuxième partie, *la Suite de la religion*, il établit le caractère particulier du peuple juif et de la Bible; puis la suite ininterrompue de la révélation jusqu'à Jésus-Christ. Dans la troisième, *les Empires*, il expose les changements des empires jusqu'à Jésus-Christ.

Certes il y a des imperfections dans le *Discours :* la concordance que Bossuet établit entre l'histoire profane et l'histoire sainte est parfois hypothétique; il oublie les Phéniciens, les arts de la Grèce, il a certaines crédulités fâcheuses. On a reproché aussi à l'auteur l'omission complète de la Chine et de l'Inde; mais les renseignements manquaient tout à fait au XVII^e^ siècle sur ces pays encore aujourd'hui mystérieux. Quant au reproche d'avoir donné trop d'importance au peuple juif dans l'histoire du monde, l'érudition du XIX^e^ siècle en a fait justice en montrant que le monde moderne est inexplicable sans l'opération du ferment israélite.

Bossuet a recouru constamment aux « sources ». La critique s'est plu à les rechercher et a découvert qu'il n'a utilisé que les auteurs de première main. Il faut aussi noter cette faculté de discerner les choses remarquables du passé et de ne pas tout voir sur le même plan; c'est là ce qui distingue le véritable historien du médiocre. On ne « verra » jamais plus juste que lui sur l'Égypte, la Grèce, Rome. Enfin sa liberté d'examen, malgré sa foi, est entière. Sans doute, au commencement et à la fin de son livre et de chacune des parties, il pose le principe de l'action perpétuelle et, d'après lui, seule réelle, de Dieu; mais dans le corps de son récit, il n'use pas de Dieu, c'est dans les choses humaines qu'il cherche l'explication des choses humaines; dans ce qui précède, la cause de ce qui a suivi; de l'organisation de chaque État, il déduit les conséquences naturelles et nécessaires. « Il n'est point arrivé de changement qui n'ait eu sa cause, dans les siècles précédents, » écrit-il. Bossuet est aussi lucide dans son investigation historique, aussi méthodique que n'importe quel historien déterministe. Et on ne peut lui reprocher d'avoir posé que c'est la Providence et non la fortune ou la nécessité qui mène le monde. Quel historien n'a pas sa philosophie de l'histoire?

La *Politique tirée des propres paroles de l'Écriture Sainte* présente aussi le mélange de la première manière de Bossuet, toute théologique, et de sa seconde manière due aux idées nouvelles que ses études profanes lui ont données. Ce livre fut commencé en 1678, repris en 1693 et en 1700, mais ne fut publié qu'en 1709. Après avoir établi les principes de la société : l'homme est fait pour vivre en société; les hommes n'ont qu'une même fin et un même objet qui est Dieu, l'auteur passe à la nature de l'autorité et établit la supériorité de la monarchie héréditaire, la nature et les propriétés de l'autorité royale, les devoirs des sujets envers le prince et du prince envers les sujets, etc. L'idée fondamentale de Bossuet de trouver tout dans le christianisme l'amenait à demander à la Bible des maximes de gouvernement; mais il n'y trouve que de nombreux exemples, les idées lui viennent d'ailleurs : et d'abord, de cette monarchie absolue qui existait sous ses yeux; le prince idéal qu'il décrit, c'est Louis XIV sous l'image de David ou de Salomon : puis des penseurs de Rome ou d'Athènes, d'Aristote surtout; ses développements sur la loi « où les pures lumières de la raison sont recueillies, » sur le droit public des nations, il est évident qu'il ne les trouve dans aucun des livres de la Bible. Enfin on le voit préoccupé des problèmes qu'agitaient alors les philosophes et les juristes de son temps; parmi eux, il semble avoir étudié particulièrement Hobbes, dont il a plusieurs éditions dans sa bibliothèque. Il partage ses idées sur la nécessité d'un pouvoir absolu, sinon arbitraire, sur la soumission, absolue aussi, de la nation au prince, sur le refus de tout droit à l'individu sinon par délégation du souverain qui les possède. Il semble oublier ses propres idées sur la liberté morale de l'homme et du chrétien, sur la dignité qu'elle donne, sur les devoirs qu'elle impose; mais, par un illogisme qui lui fait honneur, il introduit dans ce système despotique l'amour fraternel que prescrit l'Évangile. La politique de Hobbes, qui cadre si peu avec ses idées chrétiennes, Bossuet l'accepte parce qu'il se défie du rêve et de l'utopie; il aime le réel et le pratique : « à une chose aussi nécessaire que le gouvernement parmi les hommes, il faut donner l'ordre qui roule le mieux tout seul; » cet ordre existe, il le voit dans l'imposante machine de la centralisation monarchique qui fait si grande la France de 1680. Il avait vu la France de 1648, les désordres de la Fronde; il avait la passion de l'ordre.

Le *Traité de la connaissance de Dieu et de soi-même* fait partie d'un ensemble de traités philosophiques, dont l'un, de morale, est perdu; celui de logique ne fut publié qu'en 1828; celui-ci a été publié, et mal, en 1722 et 1741; en 1846, une édition plus correcte fut donnée d'après le manuscrit de Bossuet. Il n'apporte sur aucune question rien de nouveau; sa philosophie, sans affecter d'ignorer celle de Descartes, s'est surtout inspirée de celle de saint Thomas. Mais ici encore se fait sentir chez Bossuet ce goût du réel, cette méfiance de la métaphysique. Son ouvrage est divisé en cinq livres : I. L'Ame; II. Le Corps; III. L'union de l'âme et du corps; IV. Dieu, créateur de l'âme et du corps; V. Différence de l'homme et de la bête. Toutes ces questions, Bossuet les traite bien plus en psychologue, voire en physiologiste, à l'exemple de Descartes, qu'en métaphysicien. Il connaît et enregistre les découvertes les plus récentes, il admet que présentement « l'âme ne pense et ne connaît pas sans le corps, » il observe que le cerveau produit spontanément le souvenir sans la permission de l'âme. Il montre un grand souci de l'observation et de l'expérience L'ouvrage est donc curieux pour l'étude des développements de la pensée de Bossuet, mais, comme l'a dit Brunetière, il ne suffit pas à classer Bossuet parmi les « philosophes » de profession; et la « philosophie » de Bossuet, — qui ne serait pas Bossuet, s'il n'en avait une, — est ailleurs, » dans cette idée maîtresse de la Providence qui inspire toute son œuvre.

« Une œuvre grande, une œuvre à laquelle nulle autre n'est peut-être supérieure, » a dit Gerson, c'est d'instruire les enfants et la jeunesse. Bossuet n'eût pas été l'admirateur de saint François de Sales, le disciple

de saint Vincent de Paul, s'il n'avait aimé cet humble, mais si important ministère. Dès qu'il fut évêque de Meaux, et évêque résidant, il se préoccupa de catéchiser les enfants de ses paroisses. Mais il ne pouvait être partout. Aussi composa-t-il le *Catéchisme de M. l'Évêque de Meaux*, promulgué en 1686. Il s'y inspirait « de tout ce qu'on avait dit ou fait de bon sur la matière, de Bourdoise et de Fleury comme de Mgr de Harlay; il avait, de plus, sollicité et mis à profit la collaboration et les essais de plusieurs de ses curés. » J. Bricout, *L'enseignement du catéchisme en France*, Paris, 1922, p. 10. Cette grande intelligence comprend merveilleusement les petites; elle compte sur leur travail inconscient et sur l'action de la foi pour parfaire le travail de catéchistes moins psychologues qui objectent que le dogme contient « des choses qui semblent surpasser la capacité des enfants. » « L'expérience, répond Bossuet, fait voir que, pourvu que ces choses lui soient expliquées en termes courts et précis, quoique ces termes ne soient pas entendus toujours d'abord, peu à peu... on en acquiert l'intelligence. » Et ailleurs : « Mêlez aux instructions quelques histoires tirées de l'Écriture ou des auteurs approuvés, l'expérience faisant voir qu'il y a un charme secret dans de tels récits qui réveillent l'attention. » Et encore : « Le tout est de savoir rendre sensibles les choses que vous aurez à raconter. »

Soucieux de proportionner l'enseignement aux diverses capacités, il divisait les catéchisés en deux classes : « ceux qui commencent et qui peuvent être préparés à la confirmation, » « ceux qui sont plus avancés et que l'on prépare à leur première communion. » D'où deux catéchismes, le second seul comprenant un abrégé d'histoire sainte. Un troisième, « pour l'usage de ceux qui seront encore plus avancés, » expliquait les fêtes et les observances de l'Église.

Adopté et adapté par plusieurs diocèses, le *Catéchisme de M. l'Évêque de Meaux* eut un grand succès. Il fit même le fond du « catéchisme unique » que Napoléon Ier imposa à tous les diocèses de l'Empire en 1806. Voir Catéchisme.

V. Le directeur de conscience. Ses œuvres de piété. — « Toujours prêtre et rien que prêtre. » Ces paroles de Joseph de Maistre sur Bossuet expliquent la grandeur de Bossuet, l'autorité de sa parole à travers les siècles, et aussi la médiocrité de son succès dans le milieu mondain. Il a toujours eu en vue les âmes, la vie des âmes, leur salut éternel. Nullement soucieux de « faire son chemin », il n'a eu qu'une préoccupation : être prêtre, et bon prêtre, prêtre zélé, fidèle au devoir de guider les âmes dont il est responsable, assidu à leur donner et les exemples et les conseils d'une vie sainte.

Des murmures, des dédains qui se sont élevés autour de lui; des réserves que certains ont mis à le louer, ou de l'âpreté que d'autres ont eue pour le dénigrer, la raison unique est celle-ci : il n'est que prêtre. Et donc, il est inaccessible aux accommodements, à la tiédeur, à l'hypocrisie; il est sérieux, tout est sérieux pour lui ; il secoue les consciences endormies, il les presse, il les persuade, il conseille, il supplie, il gourmande, il tonne. Contre lui, on ne peut se défendre ; il n'y a aucun moyen de le séduire; « toujours semblable à lui-même, » il poursuit son devoir sans se laisser arrêter par aucune considération. Mme de Montespan, qu'il avait séparée du roi en 1675 et qui ne voyait là qu'un jeu, s'aperçut bien qu'il ne plaisantait pas; elle cherchait à le gagner par des flatteries et des promesses, faisant briller à ses yeux l'éclat de la pourpre et la nomination aux grandes charges et aux grands évêchés. Impossible d'ébranler cette conscience. Joué par elle et par le roi, alors que d'autres ferment les yeux sur le retour de la favorite à Versailles, Bossuet fait atteler et va au-devant de Louis XIV qui revenait de Flandre. Celui-ci connaissait mieux Bossuet et cette âme de prêtre inflexible pour le devoir. Il l'avait entendu au carême de 1662, à l'avent de 1665, au carême de 1666. Que de fois il avait prétexté des occupations ailleurs pour fuir cette parole pénétrée d'une autorité divine et qui réclamait qu'on l'écoutât comme venant de Dieu même! Aussi Louis XIV ne laissa même pas parler l'évêque; il sait d'avance qu'il sera inflexible : « Ne me dites rien, Monsieur, j'ai donné mes ordres, ils devront être exécutés. » Ces ordres étaient de préparer des appartements à Versailles pour Mme de Montespan. Combien cette parole du roi : « Ne me dites rien, » en dit long sur l'autorité sacerdotale de Bossuet! Quel hommage du roi au prêtre qui, depuis treize ans qu'ils se connaissent, lui a toujours montré le devoir!

Éclairer et guider les consciences, Bossuet n'a eu que cela en vue, partout et toujours. La valeur de ses sermons est là, bien plus encore que dans la profondeur des pensées et dans la splendeur de la forme. C'est par là encore qu'il nous émeut et nous ébranle, nous obligeant à rentrer en nous-même et ne nous parlant jamais — avec quelle éloquence! — que de notre unique affaire : le salut. Les sermons de Bossuet sont remplis de corps à corps, si l'on peut dire, où il lutte avec les âmes pour les vaincre et les jeter, palpitantes, aux pieds de Dieu, prêtes à se convertir et à obéir. « Il faut, ô pécheur, que j'entre avec toi dans une discussion plus exacte.... Tu l'appelles ton maître et ton seigneur : oui, de bouche! Tu te moques de lui. Il faudrait le dire de cœur. Et comment est-ce que ce cœur parle? Par les œuvres... Au reste, ce cœur, tu n'as garde de le lui donner. Tu ne le peux pas. Tu dis toi-même qu'il est engagé ailleurs, dans des liens que tu appelles bien doux. Insensé, qui trouves doux ce qui te sépare de ton Dieu! » Et ailleurs, se mettant à la place de ceux à qui il s'adresse, il monologue sous forme de méditation : « Mes frères bien aimés, écoutez le narré de ma maladie. Ai-je pris jamais une généreuse résolution que l'effet n'ait démentie bientôt? Ai-je jamais eu une bonne pensée qui n'ait été contrariée par quelque mauvais désir?... »

Précepteur du dauphin, il s'applique davantage à former la conscience de son élève qu'à l'instruire des sciences. On en a une preuve dans cette *Exhortation à Monseigneur* lorsque le jeune homme commence à sentir l'attrait du plaisir. Et ne sait-on pas qu'il lui donnait de semblables conseils le jour où Louis XIV entra inopinément dans la salle d'études et, les ayant entendus, dit à son fils : « Gardez-vous bien de suivre en cela mon exemple. Je voudrais, — et il secouait convulsivement son bras droit, — qu'il m'en eût coûté ce bras et avoir eu la force de résister à un si déplorable penchant! » L'exhortation et l'épisode ont eu lieu entre 1676 et 1680.

Il fut, à la cour, le directeur de conscience de beaucoup d'hommes et de femmes que sa parole grave et convaincue autant qu'éloquente faisait rentrer en eux-mêmes et qui lui demandaient conseil et soutien pour leur bonne volonté, sans qu'il fût pour cela leur confesseur. Il convertit Turenne, il convertit aussi Mlle de La Vallière et la dirigea tout doucement vers la seule retraite absolue et mortifiée où cette âme pouvait trouver le repos. Il dirigea même de temps à autre la conscience de Louis XIV, non sans quelque froissement des confesseurs du roi. Lorsque celui-ci, en avril 1675, éloigna de la cour Mme de Montespan, il était sincère et demanda à Bossuet de lui prodiguer, de vive voix et par écrit, les consolations, les exhortations, les encouragements; pendant un mois, Bossuet s'enferma chaque jour avec le roi pour le confirmer dans ses bonnes résolutions, et quand Louis XIV partit

à l'armée, il pria Bossuet de ne pas l'abandonner. D'où les trois *lettres*, si justement admirées, de Bossuet au roi, qui font tant d'honneur à l'homme qui les a écrites. Il terminait la première par quelques conseils spirituels, à quoi il donnait pour base l'amour de Dieu, chose absolument nouvelle pour Louis XIV, qui avoua qu'on ne lui en avait jamais parlé. Malheureusement, comme on vient de le dire, Louis retomba sous la domination de la rusée marquise.

Cependant c'est dans les témoignages écrits de sa direction spirituelle proprement dite qu'il faut chercher l'esprit intime et sacerdotal de Bossuet. Ces écrits sont des *lettres* écrites au jour le jour, tantôt de Paris où l'appelaient ses devoirs de grand aumônier de la dauphine, tantôt de Versailles, mais le plus souvent de Meaux ou de la maison de campagne de Germigny; ces lettres, sans aucune prétention littéraire, répondent à des questions posées par des religieuses, ou leur intiment des ordres nécessaires. Bossuet n'aimait pas ce procédé, ni, en général, la direction de conscience : il ne s'y adonne que par charité et le plus brièvement possible; certains trouvent ses lettres de direction sèches et superficielles, mais, si la direction est un art pratique destiné à soutenir les âmes dans leur vie de chaque jour, il faut admirer dans ces lettres le bon sens, la simplicité, la bonté du directeur et son respect pour les consciences. Les lettres sont de ton très différent selon les personnes à qui il écrit : Mme de Luynes et Mme d'Albert, filles du duc de Luynes, la première, femme énergique, douée pour l'action, la seconde rêveuse et compliquée, sujette aux scrupules et aux terreurs. Toutes deux étaient religieuses à l'abbaye de Jouarre. Il y eut aussi Mme de Maisonfort, nièce de Mme Guyon, qui fatiguait Bossuet de questions innombrables et d'objections subtiles; le maréchal de Bellefonds, disgracié en 1672 par Louis XIV, et à qui, pendant cette temporaire épreuve, Bossuet écrivit des lettres de consolation spirituelle, excellentes à l'usage des gens du monde. Il y eut surtout la Sœur Cornuau qu'il dirigea pendant vingt-quatre ans et à qui il écrivit de nombreuses lettres qu'elle publia après la mort de l'évêque. Elle avait vécu dans le monde et, devenue veuve, s'était faite religieuse à Jouarre.

Pour Bossuet, la direction n'est pas un but mais un moyen pour apprendre à l'âme à se diriger seule. Le directeur a pour rôle d'éclairer l'âme, de lui donner des principes de conduite, de fortifier la volonté et l'esprit de décision. Les âmes qui ont besoin d'un directeur sont celles qui, agitées, n'ont pas la maîtrise d'elles-mêmes : elles sont la proie soit de l'imagination, qui leur crée des illusions et des chimères, soit de l'esprit de raffinement, qui complique le service de Dieu, soit d'orgueil inconscient, qui les pousse à se faire valoir même aux yeux de Dieu. Aussi Bossuet prêche la paix, la simplicité ; on retrouve dans ce domaine de son activité l'influence profonde de saint Vincent de Paul, dont il prend même les expressions, si bien qu'on dirait qu'à certains endroits il ait reproduit des lettres du saint. « Je vous souhaite *une vraie simplicité*... Faites les prières vocales comme la lecture *en grande simplicité*... Je ne puis partir sans vous recommander de plus en plus *la simplicité*. Il en faut toujours revenir aux *idées simples* qui sont celles de l'Écriture. » Comme saint Vincent, il recommande d'aller à Dieu « *bonnement, rondement, simplement,* » de « faire le possible sans s'inquiéter de l'impossible et de suivre les inspirations du cœur quand il est rempli de l'amour divin. » Il veut que les âmes ne sondent pas l'obscurité de leur état : « Leur confiance doit être fondée sur la pure bonté de Dieu... J'improuve donc absolument la curiosité sur son état, et encore plus sur le passé que sur le présent. » C'est ce qu'il répète avec une inlassable patience à Mme d'Albert, âme scrupuleuse qui veut recommencer ses confessions, qui ajourne ses communions, reprend sans fin l'examen de sa conscience. Bossuet la raffermit et la rassure non seulement par des exhortations mais par des ordres exprès. Il lui défend « de réitérer les confessions sous prétexte d'omission ou d'oubli. » Quant à la communion, « la multiplicité des péchés véniels, dit-il, loin d'être un obstacle à la communion, c'est une raison pour s'en approcher... Gardez-vous bien de céder à ce scrupule (de croire qu'elle pourrait abuser de la communion); car c'est donner à la tentation ce qu'elle demande. » C'est bien là Bossuet; il n'a rien du janséniste, ni pour le dogme, ni, quoi qu'on ait écrit, pour la morale.

La correspondance avec la Sœur Cornuau est, a-t-on dit, « le lieu par excellence des fortes, des profondes maximes; » par exemple, que « la tentation va quelquefois si loin, qu'il semble que nous y goûtions le péché tout pur ». Le lieu aussi des exhortations ardentes : « Allez avec Jésus dans le sacré jardin, prenez à deux mains la coupe qu'il vous présente, et n'en perdez pas une goutte. » Il lui envoie toujours le mot précis qui éclaire et qui console; il ne s'émeut pas de l'affection que ses dirigées lui faisaient entendre et dont leur âme délicate s'inquiétait : « Quand elles (ces tendresses de cœur) viennent ou par elles-mêmes, ou à la suite d'autres dispositions qu'il est bon d'entretenir et d'exciter (comme la confiance et l'obéissance qui sont nécessaires pour demeurer ferme et avec un chaste agrément sous une bonne conduite), il ne faut nullement s'en émouvoir, ni s'efforcer à les combattre ou à les éteindre, mais les laisser s'écouler et revenir comme elles voudront. » Ici encore, il montre une parfaite candeur, toute sereine, pleine de bonhomie; rien de nerveux ni de romanesque. Il était passionné, certes, mais pour d'autres objets; sa vie intérieure était pénétrée de la saveur des choses spirituelles : il avait « senti » Dieu et s'y était attaché trop fortement pour goûter les attaches humaines.

Il faut toujours revenir à ces nuits de Bossuet à Meaux où il se relevait pour prier, adorer et même chanter Dieu en vers malhabiles, dans la paix et le grand silence nocturne ; il est mystique, pénétré de cette piété chrétienne, qui, disait-il, ne doit pas être « une vaine spéculation, mais la règle suprême de notre vie. » Pour comprendre Bossuet, dans ses intimes ressorts, il faut lire ses écrits spirituels, « écrits de huis-clos » destinés seulement à des religieuses ou à des amis dont Bossuet était sûr; c'est dans ces pages qu'on peut connaître le foyer de piété tendre et ardente que ce militant si sec en apparence portait en soi : « Oh! Dieu, que le temps est incommode! qu'il est pesant! qu'il est assommant! O Dieu éternel, tirez-moi du temps! En attendant, aimons! aimons! aimons! Faisons sans fin dans le temps ce que nous ferons sans fin dans l'éternité!... » Et il jette sur le papier des exclamations, des cris d'amour, qui rappellent le « mystère de Jésus » de Pascal.

Les *Méditations sur l'Évangile*, les *Élévations sur les mystères*, les *Lettres à une demoiselle de Metz*, les *Sentiments du chrétien sur la vie et la mort*, le *Discours sur la vie cachée en Dieu*, le *Traité de la concupiscence* sont des œuvres de la piété de Bossuet et du soir de sa vie. La première fut écrite en 1695 (publiée en 1731) pour les religieuses de la Visitation de Meaux sous le titre *Réflexions sur l'Évangile;* le titre *Méditations* fut donné par l'abbé Bossuet, neveu de l'évêque, lors de la publication. Les *Élévations*, écrites aussi pour les religieuses (1695), furent publiées en 1727. « On reprocherait volontiers, écrit Brunetière, à ce « petit neveu d'un grand homme », comme l'appelle Joseph de Maistre, la façon dont il exploita les papiers de son oncle; mais on n'en a pas le coruage, en voyant de quelles pages la

littérature française serait privée, s'il eût été, par malheur, un héritier moins avide. Peut-être Bossuet n'a-t-il rien écrit qui soit au-dessus des *Méditations*, mais je dirai sans hésiter qu'il n'a rien laissé qui ne soit au-dessous des *Élévations sur les Mystères*. Là sont comme enfouies quelques-unes de ses plus belles inspirations, où la sincérité, la naïveté même du chrétien le dispute à la profondeur du philosophe; là, on se demande à qui donc nous donnerons le nom de « penseur » si celui-là n'en est pas un... qui a rendu intelligibles, claires et presque palpables les obscurités de la théologie catholique... et là enfin, on apprend de quoi la langue française est capable quand elle est maniée par un Bossuet. » On ne peut que souscrire à un pareil éloge. Pour soutenir l'amour que son grand Dieu, devant qui il est « transi de respect », lui inspire, Bossuet considère le médiateur, Jésus-Christ, plus accessible dans sa vie d'homme, dans ses faiblesses d'enfant et dans sa douleur. Malgré quelques longueurs, il atteint et fait atteindre à ceux qui le suivent la source de toute vérité et de tout amour. Ces deux ouvrages ne sont pas faits de froids raisonnements, de dialectique, de réflexions, mais d'effusions, d'élans; ce sont des odes, ce sont des hymnes : « Seigneur, je laisse toute créature, et je vous regarde comme étant seul avant tous les siècles! O la belle et riche aumône que vous avez faite en créant le monde! Que la terre était pauvre sous les eaux, et qu'elle était vide dans sa sécheresse, avant que vous en eussiez fait germer les plantes, avec tant de fruits et de vertus différentes, avant la naissance des forêts, avant que vous l'eussiez comme tapissée d'herbes et de fleurs, et avant encore que vous l'eussiez couverte de tant d'animaux! Que la mer était pauvre dans la vaste amplitude de son sein!... Mais vous, Seigneur, qui étiez et qui portiez tout dans votre toute-puissance, vous n'avez fait qu'ouvrir votre main et vous avez rempli de bénédictions le ciel et la terre! » Quelle poésie! Quel sentiment! C'est comme un écho, de grand style, du lyrisme sacré du Poverello d'Assise. Et voici du saint François de Sales : « La roue agitée par le cours d'une rivière va toujours, mais elle n'emporte que les eaux qu'elle trouve en son chemin. Si elles sont pures, elle ne portera rien que de pur; mais si elles sont impures, tout le contraire arrivera. Ainsi si notre mémoire se remplit de pures idées, la circonvolution pour ainsi dire de notre imagination agitée ne puisera dans ce fond et ne nous ramènera que des pensées saintes. » Et ceci, qui n'a pu être écrit que par une âme chaste et sainte : « *Bienheureux ceux qui ont le cœur pur*. Qui pourrait dire la beauté d'un cœur pur? Une glace parfaitement nette, un or parfaitement affiné, un diamant sans aucune tache, une fontaine parfaitement claire, n'égalent pas la beauté et la netteté d'un cœur pur. Il faut en ôter toute ordure et celles principalement qui viennent des plaisirs des sens, car une goutte de ces plaisirs trouble cette belle fontaine. Qu'elle est belle, qu'elle est ravissante, cette fontaine incorruptible d'un cœur pur! Dieu se plaît à s'y voir lui-même dans toute sa beauté. Ce beau miroir devient un soleil par les rayons qui le pénètrent; il est tout resplendissant... Heureuse créature! Mais pour cela il faut avoir le cœur pur. »

C'est également un ouvrage qui mérite de prendre place parmi les compagnons quoditiens et les guides de la vie spirituelle que ce *Traité de la concupiscence* composé en 1694, à l'usage des mêmes religieuses. Bossuet y apparaît encore comme un moraliste hardi, contemporain de La Rochefoucauld et de La Bruyère, un observateur pénétrant des troubles de la chair et du cœur. Les plus belles inspirations du prédicateur s'y retrouvent en quelques chapitres. Le poète enfin termine l'ouvrage par quelques belles pages qu'auraient enviées Rousseau et Chateaubriand : « Je me suis levé pendant la nuit avec David, pour voir vos cieux qui sont les ouvrages de vos doigts, la lune et les étoiles que vous avez fondées... Le soleil s'avançait, et son approche se faisait connaître par une certaine blancheur qui se répandait de tous côtés; les étoiles avaient disparu, et la lune s'était levée avec son croissant d'un argent si beau et si vif, que les yeux en étaient charmés... »

VI. Conclusion. — On l'a dit avec raison : « En importance comme en mérite, Bossuet est le premier de tous les auteurs français; c'est une chose que tout le monde avoue. » C'est, d'ailleurs, celui dont la gloire brille plus pure que jamais depuis quelque trente ans; non pas qu'elle ait subi une éclipse totale, mais, pour prendre une expression aussi juste que nouvelle, elle bénéficie de la « modernité » de Bossuet, c'est-à-dire que nos contemporains sont attirés par son œuvre, où ils découvrent certaines qualités qui s'harmonisent avec leurs goûts intellectuels et avec les besoins de leur âme.

C'est d'abord la nature même de son style et l'accent poétique de son éloquence. Son style n'a pas vieilli, il ne s'est pas démodé; sa langue est celle que nous parlons et que nous écrivons encore. Cela tient sans doute à ce qu'il agite des pensées éternelles auxquelles le style s'adapte et dure; il s'accommode aussi à tous nos besoins; logique, éloquence, poésie, colère, pitié, tendresse, il prend tous les tons, il exprime avec force et justesse toutes les formes de la pensée, toutes les nuances du sentiment; il a l'expression adéquate; chez lui la parole est toujours en accord exact et immédiat avec le sentiment présent qu'elle suit en ses moindres nuances, baissant le ton quand les idées s'abaissent et ne reculant pas devant le tour modeste et le mot humble. Il a tout du poète lyrique : les commencements brusques et soudains, les exordes qui s'emparent d'un auditoire et le captivent, la liberté dans la grandeur, la familiarité dans le sublime, et, surtout, la sensibilité profonde, ce don de s'intéresser, de se mêler de sa personne à l'application des vérités qu'il exprime. Il nous plaît encore parce que tout est concret, tout est vivant dans son style; rien d'artificiel et de convenu; le romantisme et le naturalisme nous ont donné l'horreur du style abstrait, et le désir qu'on s'adresse à notre imagination en même temps qu'à notre raison, qu'on nous mette sous les yeux les choses dont on parle et que les images en soient nettes, vives et familières. Voilà pourquoi, à côté de Bossuet, nous aimons Pascal, La Fontaine et Molière, qui ont réalisé, le mieux, parmi les écrivains du passé, notre goût.

Nous apprécions aussi la conformité de ses idées et de ses préoccupations avec les nôtres : Bossuet est un apologiste. Il répond à l'inquiétude religieuse de notre époque. Il est devenu banal de noter que le problème religieux tient la première place dans la pensée contemporaine, depuis une quarantaine d'années; et la reprise de Bossuet sur les esprits date de cette époque. Merveilleux psychologue, il excelle à montrer la grandeur et la misère de l'homme; et l'on dresserait des pages entières de concordances curieuses entre la pensée de Pascal et celle de Bossuet. « O Dieu, s'écrie Bossuet, qu'est-ce donc que l'homme? Est-ce un prodige? Est-ce un composé monstrueux de choses incomparables? Est-ce une chimère inexplicable? » Et ailleurs : « O mort! toi seule nous convaincs de notre bassesse; toi seule nous fais connaître notre dignité. Si l'homme s'estime trop, tu sais réprimer son orgueil; si l'homme se méprise trop, tu sais relever son courage. » Et : « Il n'y a en l'âme que misère; misère en son origine, misère dans toute la suite de sa vie, misère profonde, misère extrême. » Et encore : « L'homme est

semblable à un édifice ruiné qui, dans ses masures renversées, conserve encore quelque chose de la beauté et de la grandeur du premier plan. » C'est du Bossuet, c'est aussi du Pascal... Il a scruté avec hardiesse et sagesse les fondements de toutes choses et surtout les fondements de la religion avec, sans doute, la lumière de la foi, mais sa pensée n'en a que plus de clarté et de grandeur.

La clairvoyance dont il fait preuve dans ses études sur le protestantisme, soit qu'il prévoie — avec quelle lucidité! — l'indifférentisme où se meuvent actuellement les diverses confessions protestantes, soit qu'il aplanisse les difficultés et fraie le chemin à la réunion tant désirée, nous le rend également actuel. Il n'est guère de question plus préoccupante que cette union des églises chrétiennes.

Notre piété trouve aussi en Bossuet un guide de plus en plus apprécié : sa simplicité et sa profondeur nous attirent, lassés que nous sommes des complications et des à-côtés qu'une certaine littérature de dévotion a essayé d'introduire dans la piété catholique en un style aussi fade qu'obscur. Comme il est bon de revenir à un saint François de Sales, à un Bossuet! Quelle clarté, quelle simplicité! Quel profit pour l'âme et quel agrément pour l'esprit!

Il n'est jusqu'à la vie même de Bossuet qui ne nous séduise. Ce solide Bourguignon réunit en lui toutes les qualités de notre race. Courageux et de bonne humeur, il accepte le travail, les soucis, le bon et le mauvais, avec une bonne grâce parfaite. Il aime son pays, sans le dire, passionnément; les voyages ne l'attirent pas. Son esprit est pondéré; le bon sens domine chez lui, et son éloquence ne s'élance jamais sans l'emporter en croupe. Il est vigilant et fidèle; constitué gardien de la foi catholique et pasteur d'âmes françaises, son unique préoccupation est de veiller sans cesse et d'acquérir toutes les armes utiles. Il a bien la droiture française ; il veut donner à chacun ce qui lui est dû : à Rome et à l'Église de France. Il est fier et désintéressé: il eût pu se pousser très haut; il n'a jamais rien demandé, sinon, maladroitement, pour son médiocre neveu, quelques mois avant sa mort et par une faiblesse de ce grand cœur qui nous le rend encore plus touchant.

On l'a appelé un « Père de l'Église ». Il l'est par l'importance de ses écrits, par son éloquence, par la grandeur de son caractère, par le rôle qu'il a joué dans la pensée et dans la politique religieuses; pendant près d'un demi-siècle, il fut le défenseur le plus acharné et le plus clairvoyant de la foi catholique partout où elle était attaquée. Pour toutes les leçons de sa vie et de ses œuvres, pour la splendeur de son style, la profondeur de ses pensées, pour la richesse de sa piété, il est à lire, à étudier. Il doit être pour tout chrétien, prêtre ou fidèle, et même, pour tout homme cultivé, l'auteur préféré.

En outre d'une édition complète (celle de Guillaume, Bar-le-Duc, 1877, 10 vol. in-4°, est la meilleure), il sera bon d'avoir les *Œuvres oratoires* de Bossuet, édition critique de l'abbé Lebarq, revue et augmentée par Ch. Urbain et E. Levesque, et aussi, de ces derniers, la monumentale édition critique de la *Correspondance* de notre grand évêque. Par ailleurs, on pourra lire le *Bossuet* de Brunetière, celui de Lanson, celui de Rébelliau et celui de Dimier, qui, avec des qualités différentes, donnent les renseignements qu'il suffit de connaître sur la vie de Bossuet, l'histoire et la critique littéraire de ses œuvres et sur la place qu'il occupe dans les lettres françaises. Nous avons fait de larges emprunts à ces ouvrages. A noter l'excellent petit livre de J. Calvet, *Bossuet, œuvres choisies* (Hatier, éditeur), qu'il est presque indispensable d'avoir comme *manuel*.

H. Jéglot.

BOTTICELLI. — Sandro di Mariano Filipepi, connu sous le nom de Botticelli, naquit, pense-t-on, vers 1444. Il était fils d'un tanneur florentin qui semble bien avoir eu grand mal à élever sa nombreuse famille si l'on en croit les *Denunzie*, c'est-à-dire les déclarations qu'il faisait au fisc. Ces *Denunzie* sont d'ailleurs, avec les récits de Vasari, la seule source de renseignements que l'on ait sur Sandro et les siens. On sait ainsi que c'est Jean, son frère aîné, qui le protégea pendant sa jeunesse et qui fut le premier à porter le surnom de *Botticelli*, bouteille. On voit que ce n'est là ni un nom de famille, ni, comme on l'a supposé, le nom d'un premier maître de l'artiste. Celui-ci commença sans doute par travailler avec son second frère qui exerçait le métier d'orfèvre; puis il s'orienta vers la peinture et entra chez un grand maître que ses efforts vers le réalisme combinés à sa délicatesse extrême désignent comme devant être Filippo Lippi. Il devait tenir de lui son amour des formes exquises et son observation du mouvement et de la vie.

Plus tard, Sandro s'associait aux frères Pollajuallo, dont le dessin solide, la recherche sculpturale du relief et de la majesté austère ne devaient pas être sans une influence heureuse sur son génie; en 1478, il entrait en relation avec le sombre Andrea del Castagno, interprète sinistre, mais plein de vigueur, des scènes d'horreur et de trahison.

Sans perdre rien de sa propre grâce, Sandro sut s'approprier quelque chose de la force de Castagno; aussi fut-il choisi, comme jadis celui-ci dans des circonstances semblables, pour peindre sur le mur du vieux Bargello les huit conspirateurs qui venaient d'assassiner Julien de Médicis pendant qu'il entendait la messe. Ces portraits, faits pour désigner les coupables à l'exécration publique, devaient être détruits au bout de peu de temps; mais ils semblent avoir été fort appréciés.

Son talent varié est alors dans tout son éclat. Ses célèbres *tondi*, que conservent jalousement à l'heure actuelle les grands musées d'Europe, sont pour la plupart de cette époque; telles la *Vierge entourée d'anges* du Louvre et la *Vierge sous les oliviers* de Berlin.

Sandro produisit aussi des compositions plus importantes, comme l'*Adoration des mages* des Offices, faite pour les Médicis ses protecteurs et où il déploya une originalité, une précision, une richesse de coloris ravissantes. Cependant il apportait les mêmes qualités et surtout la même recherche de la ligne affinée et burinée avec décision dans l'interprétation des sujets profanes. Il marquait si profondément tous ses personnages de son caractère propre qu'il leur communiquait une sorte d'uniformité et qu'on ne sait si l'on trouve un peu de la chaste retenue chrétienne chez ses déesses et ses nymphes ou si c'est le paganisme délicat du peintre de Vénus qui s'insinue sous son pinceau dans les scènes religieuses.

Dans l'*Adoration des mages*, aux pieds d'une Vierge délicate et svelte qu'abrite un vieux toit délabré, le plus âgé des trois rois, représenté sous les traits de Cosimo de Médicis, se prosterne en baisant le pied du Bambino. Ses deux compagnons sont Giovanni et Guiliano. Une cour brillante et animée de parents et d'amis se presse derrière eux, dans un clair paysage aux perspectives fuyantes.

En 1481, le pape Sixte IV appelait plusieurs artistes florentins à Rome pour décorer la Chapelle Sixtine au Vatican. Botticelli fut du nombre et semble même avoir été le chef des travaux entrepris. Ses compagnons étaient cependant parmi les peintres les plus réputés de son temps : Ghirlandajo, qui peignit la *Résurrection du Christ* et la *Vocation de saint Pierre et saint Paul;* Signorelli, qui eut à représenter les dernières scènes de la vie de Moïse; le Pérugin, qui traita magistralement la *Naissance de Moïse*, celle du Christ, son baptême, et la *Vocation de saint Pierre;* Cosimo

Rosselli, enfin, qui se montra, il est vrai, supérieur à lui-même, mais ne dut la préférence manifestée par le pape qu'à la vicacité de ses couleurs et à la profusion avec laquelle il avait employé les plus précieuses, l'or et l'azur. Sandro avait, pour sa propre part, représenté en trois compartiments l'*Histoire de Moïse en Égypte*, la *Punition de Coré, Dathan et Abiron* et la *Tentation du Christ*.

Quoique les grandes décorations murales convinssent moins à son talent affiné que les tableaux de chevalet, ces fresques donnent une haute idée de sa puissance comme dessinateur, mais il ne sut retrouver ni l'assurance, ni la fermeté, ni la grâce, ni la science de composition qu'il y avait déployées, lorsqu'au retour il fut chargé de décorer le palais de la Seigneurie en compagnie de Ghirlandajo, du Pérugin et de quelques autres. Cependant il contribua encore à la décoration de la villa Spedaletto appartenant à Lorenzo de Médicis, puis à celle de son ami Tornabuoni. C'est surtout d'après les fresques de cette dernière que nous pouvons nous faire une idée de sa manière décorative. Elles sont conservées au musée du Louvre. Des couleurs douces et fraîches, un mouvement enjoué quoique manquant un peu de simplicité, de gracieuses figures et surtout un beau portrait plein de dignité animent de leur charme la fresque où Giovanna, la jeune épouse de Tornabuoni, est représentée avec Vénus et les Grâces, suivant les uns, avec les Vertus, suivant les autres. Dans la seconde partie de la décoration, le maître de la maison, savant élève de Politien, est introduit dans le cercle des arts personnifiés et habilement disposés.

Botticelli acheva aussi les dessins commencés avant son départ pour Rome et destinés à illustrer la *Divine Comédie*. Il peignit des tableaux de chevalet, des frontons de lit, des bahuts, fit des frontispices pour les publications de Savonarole, dont son frère Simon était un des plus chaleureux partisans. Il crut à la mission céleste du moine et, quand celui-ci fut exécuté, il déclara ouvertement sa conviction et fut parmi les *piagnoni* les plus obstinés.

Si l'on compare son activité artistique à celle d'un Ghirlandajo par exemple, on s'explique l'opinion des Florentins sur Botticelli, dont l'humeur capricieuse les déconcertait.

« Il travaille chez lui quand il en a envie, » déclare son père dans les *Denunzie*. Il n'a pas, comme les autres maîtres, un atelier régulièrement fréquenté par des élèves assidus; mais ceux-ci forment un groupe mal défini que l'on désigne d'un sobriquet révélateur : c'est l'Académie des oisifs.

Malgré cette oisiveté, réelle on non, l'art de Botticelli sut faire impression sur ses contemporains. Son caractère ardent et mobile, sa liberté d'imagination, sa mélancolie passionnée s'y traduisent toujours, dans la grâce ou dans la force. Ses couleurs éclaircies et transparentes, ses modelés faibles laissent percevoir un dessin linéaire extraordinairement poussé qui donne à ses figures féminines une langueur exténuée, et lors même qu'il intensifie ses couleurs et leur donne la profondeur brillante de l'émail, il ne peut cacher le trait impeccable et décisif dont il a découpé les plus humbles détails.

Botticelli passa tristement ses dernières années. Il mourut en 1510 et fut enterré dans le cloître des Ognissanti où il avait peint un de ses premiers grands tableaux, *Saint Augustin dans son oratoire*.

Carletta Dubac.

BOUDDHA ET BOUDDHISME. — I. Origines. II. Le bouddhisme indien. III. Le bouddhisme hors de l'Inde. IV. Le bouddhisme et le christianisme. V. Conclusion.

I. Origines. — 1° *Sources*. — Les textes sur lesquels repose notre connaissance du bouddhisme ancien ne remontent pas plus haut, semble-t-il, que le IV^e^ et le V^e^ siècles après Jésus-Christ; ils sont donc postérieurs au moins d'un millier d'années à l'événement : c'est indiquer par là même leur valeur historique. Ils sont écrits en dialecte pâli. C'est à Ceylan qu'ils semblent s'être le mieux conservés : leur langue y étant devenue dès l'origine langue sacrée et langue morte, ils n'ont pu y subir les modifications successives auxquelles étaient soumis les textes bouddhiques dans l'Inde continentale. Leur ensemble est constitué par « deux corbeilles » (*pitakas*) : la corbeille des discours du Bouddha (*Soutras*) et la corbeille de la discipline (*Vinaya*). Les plus récents, écrits en sanscrit ou en prâcrit, revêtent toujours la forme des Soutras.

Tout le monde reconnaît que la légende s'y mêle à l'histoire. On est moins d'accord quand il s'agit de déterminer la proportion de ces deux éléments. Il existe trois systèmes principaux. Pour les uns (Kern), le Bouddha n'est qu'un personnage mythique et sa vie un tissu de légendes. Pour l'indianiste français Sénart, c'est un personnage historique transfiguré par des mythes solaires : le départ entre éléments historiques et éléments mythiques est impossible. Mais d'après la théorie qui semble la plus généralement admise (Oldenberg), il est possible, par une critique avisée, de dégager, de la gangue légendaire, le noyau historique qui s'y cache.

Cex textes ne sont connus que depuis un siècle. Le prestige dont a joui le bouddhisme devant les imaginations occidentales résulte en grande partie de cette révélation récente et imprévue.

2° *Préparation historique*. — Le bouddhisme n'est pas une forme spirituelle originale, mais une hérésie née dans le brahmanisme. On ne saurait donc l'étudier sans connaître d'abord les croyances dont il dérive. (Voir Inde). Cette hérésie n'a même pas éclaté subitement comme un coup de théâtre : elle résulte au contraire d'une lente évolution vraisemblablement de très longue durée. Ni philosophie ni proprement religion, le bouddhisme primitif ne fut qu'une « attitude morale » et un genre de vie : tous ses éléments essentiels lui préexistaient depuis longtemps.

Tout d'abord de longs siècles de spéculation métaphysique avaient tenu la pensée indienne hypnotisée sur les idées les plus abstraites : celles de l'absolu, de la substance, de la nature de Dieu et de l'« Atman », de la cause finale et de la cause première de l'univers. Et, arrivé aux dernières conséquences de l'idée d'absolu et d'unité, l'on se trouvait, pour expliquer le monde, comme devant un abîme sur lequel il n'était au pouvoir de personne de jeter un pont.

D'autre part l'exaltation de cet absolu, l'Atman, avait conduit à une critique toujours plus amère de cette vie « qui n'est qu'affliction », à une conscience exacerbée de « la douleur du monde », en un mot au pessimisme absolu. L'idée de la métempsycose s'était dès longtemps répandue et la recherche de la « délivrance du cycle des renaissances » tourmentait depuis des siècles la spéculation brahmanique. Mâra, le Malin, le Satan du monde bouddhique, aussi bien que le dieu Brahma, si familier à l'imagination des bouddhistes, étaient des figures bien connues dès la fin des temps védiques. Enfin l'ascétisme et les ordres monastiques s'étaient développés et répandus dans l'Inde entière. Du brahmanisme, le bouddhisme a donc reçu en héritage, à la fois, un état d'âme, quelques-uns de ses dogmes les plus importants, des modes d'existence déjà totalement entrés dans les mœurs. La légende, en admettant une série de Bouddhas antérieurs au fondateur historique, semble exprimer cette lente genèse des croyances bouddhistes.

Celles-ci se résument en trois chapitres, le « triple

joyau » : le Bouddha, le *Dharma* ou la Loi (la Doctrine), et le *Sangha* ou la Communauté.

3° *Le Bouddha.* — C'est à une époque singulière qu'apparut le bouddhisme, en ce VIe siècle avant Jésus-Christ qui fut le temps de Socrate, des pythagoriciens et de l'orphisme, de Confucius et peut-être de Zoroastre. Vers le milieu de ce siècle naissait dans le Népâl, à Kapilavastou, petite ville non loin de Bénarès, de la noble maison des Çakyas («les Puissants »), un enfant que l'on appela Siddhârta. Conformément à la coutume de l'artistocratie indienne, il reçut un surnom emprunté aux poètes védiques, celui de Gautama, sous lequel il fut surtout connu de ses contemporains. Plus tard, quand il eut atteint « l'illumination », il reçut le titre, partagé par d'autres contemporains, d' « éveillé », « celui qui voit », « Bouddha ». En poésie, il fut fréquemment désigné dans la suite, par l'appellation de « Çakya-mouni », « le sage de la maison des Çakyas »

La légende a fait du père de Gautama « le grand roi Souddhodana »; mais s'il était de famille aristocratique, Siddhârta n'était cependant pas fils de roi. Sa mère mourut, d'après la tradition ancienne, sept jours après sa naissance. Il passa sa jeunesse à Kapilavastou, sans doute plus occupé, selon l'usage, d'exercices physiques et guerriers que de l'étude du Véda. Sans doute aussi, comme tout jeune aristocrate de ce temps, avait-il au moins trois palais pour les trois saisons, avec de vastes parcs ombragés et des étangs aux nénuphars multicolores. Il se maria; il aurait eu un fils nommé Râhoula, et c'est même au jour de la naissance de ce fils qu'il aurait abandonné sa maison pour mener la vie errante des ascètes.

Après avoir rompu tous les liens de la famille, il chercha pendant sept années « le plus haut état de noble repos », le « néant », « l'état éternel », « le Nirvâna ». Deux précepteurs spirituels successifs n'arrivèrent pas à lui procurer la paix : il les laissa pour se livrer aux plus austères macérations. Assis sous un arbre dans les bois d'Ouruvêla, la langue appuyée contre le palais, « fixant, pressurant, torturant fortement » sa pensée, retenant sa respiration, s'abstenant de nourriture, il attendait l'illumination : elle ne vint pas. Il prit alors de la nourriture en abondance, au grand scandale des ascètes voisins Et voici qu'une nuit, à Bodhimandi, au pied d'un figuier sacré appelé depuis l' « Arbre de la Science », son esprit s'illumina. « Mon âme, lui font dire les textes, était délivrée de l'attachement à la convoitise, de l'attachement aux choses terrestres, délivrée de l'attachement à l'erreur, délivrée de l'attachement à l'ignorance. Dans le délivré s'éveilla la connaissance de la délivrance : la nécessité de renaître est abolie, la sainteté atteinte, le devoir rempli; je ne reviendrai plus dans ce monde : voilà ce que je connus. » De cet instant Gautama était devenu le Bouddha; de cette nuit date, pour les bouddhistes, une ère nouvelle « pour le monde des hommes et des dieux ». Désormais le Bouddha va commencer sa prédication publique.

Mais auparavant une retraite de quatre fois sept jours lui permet de « goûter la félicité de la délivrance » au cours d'un long jeûne au voisinage de l'arbre de la science. C'est à ce moment que les récits plus récents introduisent une histoire de tentation que l'on a rapprochée de la tentation de Jésus au désert.

Ensuite les récits transportent Gautama à Bénarès. C'est là qu'il prononça le célèbre sermon dont il nous faut citer une partie pour donner une juste idée de son enseignement.

Le Parfait (c'est lui-même), ô moines, est le saint, le suprême Bouddha. Ouvrez, ô moines, vos oreilles, la délivrance de la mort est trouvée...

Il y a deux extrêmes, ô moines, dont celui qui mène une vie spirituelle doit rester éloigné : une vie de plaisirs adonnée à la jouissance : cela est bas, indigne et vain; une vie de macérations : cela est triste, indigne et vain. De ces deux extrêmes, ô moines, le Parfait s'est gardé éloigné. Il a découvert le chemin du milieu, celui qui illumine les yeux et l'esprit, qui mène au repos et au Nirvâna. C'est le chemin sacré à huit branches qui s'appelle : foi pure, volonté pure, langage pur, action pure, moyens d'existence purs, application pure, mémoire pure, méditation pure...

Voici, ô moines, la vérité sainte sur la douleur : la naissance est douleur, la vieillesse est douleur, la maladie est douleur, la mort est douleur, l'union avec ce qu'on n'aime pas est douleur, la séparation d'avec ce que l'on aime est douleur, le désir frustré est douleur. En résumé les cinq formes de l'attachement sont douleur.

Voici, ô moines, la vérité sainte sur l'origine de la douleur : c'est la soif d'existence, qui conduit de renaissance en renaissance, accompagnée du plaisir et de la convoitise : la soif de plaisir, la soif d'existence, la soif d'impermanence.

Voici, ô moines, la vérité sainte sur la suppression de la douleur : éteindre cette soif par le complet anéantissement du désir, en y renonçant, en s'en délivrant, en ne lui laissant pas de place.

Voici, ô moines, la vérité sainte sur le chemin qui mène à la suppression de la douleur : c'est le chemin sacré à huit branches, etc. *(ut supra).*

C'est par ce sermon que le Bouddha a, selon l'expression de ses disciples, « mis en mouvement la roue de la Loi. » Gautama ordonna aussitôt ses premiers prosélytes dans les rites brahmaniques. « A ce moment il y eut six saints dans le monde : le Bouddha et ses cinq disciples. » Rapidement les adeptes deviennent nombreux, subjugués par les miracles du Bouddha qui dompte le roi des serpents et fait descendre du ciel les divinités pour écouter sa prédication.

Pendant plus de quarante années, il poursuit sa vie d'ascète itinérant, reçu pendant la saison des pluies par les rois et les riches qui se disputent l'honneur de l'héberger avec ses disciples, puis, la bonne saison revenue, courant dans tous les sens les chemins de l'Inde pour parler et enseigner. Levés à l'aurore, les membres de la communauté passent les premières heures du jour en exercices religieux, puis ils prennent l'écuelle à aumônes et circulent de rue en rue et de maisons en maisons, debout, silencieux, les yeux baissés, attendant sans rien demander qu'on veuille bien déposer dans le vase une bouchée de nourriture. Rentrés de la quête, ils prennent leur repas, puis, dans une chambre silencieuse ou dans la profondeur des bois, ils se livrent à la méditation ou au sommeil, jusqu'à l'approche du soir où reprennent les enseignements et les discussions. C'est la vie des autres moines mendiants contemporains, des *bikkhous*. Comme eux l'on porte l'habit religieux de couleur jaune, la tonsure et l'écuelle; on observe les vœux de pauvreté et de chasteté. Quant aux femmes, regardées comme les pires tentatrices, elles semblent avoir été tenues assez éloignées, physiquement et moralement, de la personne du Bouddha.

Le brahmanisme ne semble pas avoir tenté le moindre effort de résistance, malgré les critiques que lui adressait « le Parfait ». C'est uniquement par ses discours, car il n'a pas laissé d'écrits, que le Bouddha répandait son enseignement. Il ne parlait pas le sanscrit, mais la langue de l'Hindoustan oriental qui devait se rapprocher sensiblement du pâli. Son genre d'éloquence a-t-il été authentiquement celui des « Ecritures canoniques » venues jusqu'à nous? Si singulier que soit ce style, ce n'est cependant pas impossible. L'expression y est tout entière en procédés et en abstractions, en énumérations et en répétitions sans fin des mêmes formules à refrain; pas un détail vivant, personnel, humain; des schémas, des formules stéréotypées. « Où que nous ouvrions nos Évangiles, dit justement Oldenberg, nous découvrons à chaque page les traits les plus délicats et les plus profonds de l'in-

fluence de Jésus : attentive, consolante, réconfortante, nous la voyons s'exercer d'âme à âme, de personne à personne. Combien autre est l'image que l'ancienne communauté bouddhique nous a conservée de son maître, combien pauvre de cette puissance de sympathie qui remue l'être jusque dans ses profondeurs! » Oldenberg, *Le Bouddha*, trad. Foucher, 3e édit., p. 185.

Le Bouddha aurait vécu quatre-vingts ans. Lorsqu'il sentit approcher la fin de sa vie, il se dirigea avec un grand cortège de disciples vers Kouçinâra. En chemin il tomba malade, dit-on, d'une indigestion de viande de porc. Arrivé cependant au but de son voyage, il se coucha dans un bouquet d'arbres fleuris, fit à ses disciples ses dernières recommandations, entre autres celle de ne pas lui donner de successeur, puis, s'élevant d'extase en extase, il entra dans le nirvâna. Les nobles de Kouçinâra brûlèrent son cadavre avec les honneurs royaux.

Les quatre villes de sa légende restèrent les quatre lieux de pèlerinage de ses fidèles.

Les croyances au milieu desquelles avait vécu Gautama étaient fort réduites : pas de divinités dont il pût être dit l'envoyé; les anciens dieux avaient été supplantés par une sorte de panthéisme où la substance universelle, l'Atman, apparaissait sensiblement analogue à la loi naturelle de l'enchaînement des causes et des effets. Devant l'universelle douleur contre laquelle l'homme est seul pour lutter, le Bouddha n'a pas été un élu de nature supérieure. Tout son prestige vient de ce que, homme comme les autres, il a « connu et enseigné le chemin de la délivrance. » Aussi tous les disciples qui l'ont suivi dans « la voie de la sainteté » deviennent des bouddhas, tout comme le maître. Ce n'est pas lui, en effet, qui délivre; il se contente d'enseigner comment il s'est délivré lui-même. A travers le temps et l'espace, les bouddhas se multiplièrent donc. On peupla de bouddhas les milliers d'années par lesquelles on mesurait le passé et celles que l'on plaçait dans l'avenir. Chaque bouddha « apparaît dans le monde pour le salut de beaucoup, pour la joie de beaucoup, par compassion pour le monde, pour la prospérité, pour le salut, pour la joie des dieux et des hommes. » Mais « il ne peut pas arriver, il n'est pas possible que, dans un même système de mondes, deux saints et universels bouddhas apparaissent dans le même temps, ni plus tôt ni plus tard. »

4° *La doctrine.* — Beaucoup moins doctrine que méthode, le bouddhisme primitif se réduit délibérément à une pratique et une discipline. Il repousse toute intrusion des théories métaphysiques et des discussions transcendentales. Mais, comme rejeter toute philosophie c'est encore philosopher, il est bien obligé d'avoir une doctrine; d'ailleurs il lui donnait dès l'origine une place essentielle, puisqu'elle est comptée comme un des éléments du « triple joyau ».

Le bouddhisme originel semble avoir été d'abord agnosticisme et positivisme. « Ne pensez pas, ô disciples, des pensées comme le profane en pense : le monde est éternel, ou : le monde n'est pas éternel; — le monde est fini, ou : le monde est infini. » A l'interprétation purement rationnelle des choses alors à la mode, il substitua une interprétation affective. « Si vous pensez, ô disciples, puissiez-vous penser : ceci est la douleur, ceci est l'origine de la douleur, ceci est la cessation de la douleur. » Il correspond donc à un sentimentalisme anti-intellectualiste, et ce sentimentalisme est nettement pessimiste. La grande vérité présupposée, le postulat de tout le bouddhisme, c'est le pessimisme radical : le monde est douleur. Notons cependant que cette vérité n'a de valeur qu'au point de vue pratique : ce positivisme est essentiellement utilitaire.

Le bouddhisme se résumait lui-même dans les quatre vérités saintes du sermon de Bénarès. Tout le reste n'est d'aucune utilité pour le salut et la « délivrance ». « Parce que cela, ô disciples, ne vous apporte aucun profit, parce que cela ne vous avance pas dans la sainteté..., aussi ne vous l'ai-je pas annoncé. » Ainsi les quatre vérités que l'on a appelées le *Credo* bouddhique ont été justement comparées aux fragments d'un cercle dont le centre nous resterait caché, les pensées dont elles sont issues étant supprimées comme inutiles à la paix intérieure.

La *vérité sur la douleur* est étroitement liée au plus pur phénoménisme. Il n'y a pas de substances dans le monde, il n'y a que des phénomènes en perpétuel écoulement et sans substratum connu. Cela n'est pas vrai seulement du monde extérieur, mais aussi de l'âme et de la conscience individuelles. Double torrent de sensations, de visions et de désirs également éphémères : telle est la vie et c'est pourquoi elle ne peut aboutir qu'à la vanité de l'effort et à la douleur universelle. Douleur sans limites dans le passé comme dans l'avenir, du fait de la croyance à la transmigration. L'homme qui s'agite pour trouver le plaisir est « pareil à un chien à l'attache, enchaîné à un pieu solide ou à une colonne, » et les dieux eux-mêmes sont retenus par cette même chaîne, qui est la chaîne du désir. Pareil à la flamme perpétuellement changeante, « l'univers est dévoré par le feu. »

La *vérité sur l'origine de la douleur* nous est ainsi connue : c'est le désir, car le désir est le moteur du monde et le principe de tout effort, toujours d'ailleurs abreuvé d'amertume dans sa réalisation comme dans ses conséquences. Par lui, au cours des âges, « il a été versé plus de larmes qu'il n'y a de gouttes dans les quatre grands océans. » Mais d'où naît le désir? Comment se rattache-t-il au mouvement du monde? La réponse est donnée dans la célèbre formule du *Lien de causalité* que le Bouddha mettait tout à côté des quatre grandes vérités et même qui en faisait partie intégrante : « De l'ignorance proviennent les formations (*sankhârâ*); des formations provient la connaissance; de la connaissance proviennent les noms et corps; des noms et corps proviennent les domaines des six sens et de leurs perceptions; des sens provient la sensation; de la sensation provient le désir; du désir l'attachement à l'existence; de celui-ci provient l'existence; de l'existence provient la naissance; de la naissance proviennent vieillesse et mort, souffrance et plainte, douleur, chagrin et désespoir. » Obscure terminologie qui semble pouvoir se résoudre ainsi : à la base de tout, l'illusion universelle, l'ignorance ou la nescience. C'est elle qui crée les phénomènes d'où sort la pensée (l'âme phénoménale, si l'on peut ainsi dire); celle-ci, s'incarnant dans le sein de la mère, donne naissance au corps de l'enfant avec ses organes, ses sens, ses perceptions, etc. L'illusion universelle donne donc naissance à l'esprit humain, qui à son tour crée l'illusion universelle. Chaîne sans fin qu'il faudrait rompre pour échapper à la douleur.

Or la *vérité sur la suppression de la douleur* enseigne qu'il est possible de la rompre. Il suffit pour cela de remonter la série causale et de détruire un à un les chaînons de la grande chaîne : l'ignorance est supprimée par le total anéantissement du désir, les phénomènes sont supprimés par la disparition de l'ignorance, la pensée est supprimée par l'anéantissement des phénomènes, le corps est supprimé par l'évanouissement de la pensée, etc. Comme une lampe qui s'éteint faute d'huile et d'une nouvelle mèche, ainsi la douleur sera détruite dans ses causes. « Le délivré », « celui qui sait », obtient alors le calme et la paix; il a atteint la sainteté, réalisé la « fin du monde » (celui des phénomènes et de la douleur), rompu la chaîne des renaissances, atteint le nirvâna. Qu'importe alors la brièveté

ou la durée de l'existence? Le saint peut y mettre un terme s'il le veut (voir Oldenberg, *loc. cit.*, p. 264, 266), mais il est plus sage encore d'attendre sans impatience ni murmure le terme fixé par la nature : « Je ne soupire pas après la mort, je ne soupire pas après la vie : j'attends que l'heure vienne, comme un serviteur qui attend sa récompense. » Cette récompense, le nirvâna, est-ce le néant? Le Bouddha se refusa toujours à une réponse catégorique et les indianistes ont là-dessus des vues contradictoires. Pourtant les plus récents penchent vers la négative. Certitude que le monde, et par suite la douleur, ne sont qu'illusion, — voilà son aspect intellectuel, — et extinction du désir, — c'est son aspect affectif, — tels semblent bien être les deux éléments dont il se compose. C'est ainsi que le pessimisme bouddhique atteint à la sérénité. « Celui dont les sens sont en repos comme des chevaux bien domptés, celui qui a dépouillé tout orgueil, qui est affranchi de toute impureté,... les dieux mêmes lui portent envie. En parfaite joie nous vivons, nous à qui rien n'appartient : la gaieté est notre nourriture, comme aux dieux rayonnants. »

Après la mort, il est cinq régions où l'âme peut émigrer, les cinq mondes des dieux, des hommes, des fantômes, des animaux et des enfers.

La quatrième *vérité sur le chemin de la suppression de la douleur* constitue la somme de la morale bouddhique, ce qui précède représentant la métaphysique. Le chemin de la suppression de la douleur, c'est ce « chemin sacré à huit branches » du sermon de Bénarès, dont la classification artificielle et froide demande cependant à être complétée par les enseignements des divers recueils d'écrits bouddhiques, y compris les stances poétiques, les fables et les paraboles. On y voit que la moralité n'est pas une fin en soi, elle n'est qu'un moyen d'arriver à la délivrance. Trois étapes se succèdent dans la vie morale, s'achevant l'une dans l'autre : « la droiture, la méditation, la sagesse. »

La droiture est une vertu complexe : elle consiste à se tenir à l'abri de toute impureté en paroles comme en actions, et tout d'abord, selon les « cinq règles » de la « quintuple droiture » : 1. ne pas tuer d'être vivant; 2. ne pas prendre le bien d'autrui; 3. ne pas toucher à la femme d'un autre; 4. ne pas dire ce qui n'est pas la vérité; 5. ne pas boire de liqueur enivrante.

Pour les moines, le troisième de ces préceptes est remplacé par celui de la chasteté. A côté de la droiture, la bienveillance qui se traduit par le pardon et la bonté même à l'égard des ennemis et cette charmante douceur envers les animaux qui constitue l'un des plus beaux traits du bouddhisme. La bienfaisance doit se joindre aux vertus précédentes; seulement elle se tourne non vers le pauvre, mais vers l'unique « champ des bonnes œuvres », le sage, le moine bouddhiste. Telles sont les principales vertus sociales. Quant aux devoirs envers soi-même, ils priment tous les autres et se résument dans la méditation et la sagesse.

La méditation bouddhique est une méthode d'absorption intérieure, un arrêt du courant de la pensée qui la détourne du monde extérieur et périssable. Maîtrise des sens, vigilance, attention, suppression du besoin, voilà les principaux moyens à mettre en œuvre, en dépit des efforts du Malin, de Mâra. Ce lent travail intérieur ne se déploie à l'aise que dans la solitude et le silence, spécialement dans le mystère des forêts. Les textes décrivent quatre degrés de méditation au cours desquels la sensibilité organique disparaît, la respiration même est suspendue ou devient imperceptible, tandis que se produisent des états psychologiques très particuliers. Le degré le plus élevé touchait à la catalepsie. On arrivait ainsi à la sagesse, au *Moksha*, le salut, par lequel l'âme individuelle disparaît dans l'âme universelle.

Ainsi donc : pessimisme radical, subjectivisme radical, ascétisme radical, anesthésie morale radicale, voilà à quoi se réduisent les quatre vérités.

5° *La communauté.* — La congrégation de moines mendiants de Gautama n'avait rien d'insolite, nous l'avons vu. Cependant il faut ajouter que toute distinction de caste y disparaissait, non que le Maître eût jamais songé à réformer l'état social et à fonder un royaume de fraternité, mais simplement parce que c'étaient des gens pour qui rien n'existait.

A côté des moines il y eut, dès l'origine, des fidèles qui adoptaient la doctrine mais restaient dans le monde. Ces laïques ont pour rôle et pour devoir essentiel de bien mériter de la communauté par leurs fondations, leur accueil hospitalier, leurs dons de toute sorte.

Malgré les répugnances du fondateur, les femmes finirent par se faire recevoir dans l'ordre, peut-être même du vivant de Gautama. Il comparait cette mesure à la maladie qui dévore les champs de riz et annonçait que de ce fait l'ordre ne durerait plus que cinq cents ans au lieu de mille qu'il aurait dû vivre.

Religieux, religieuses et laïques, tels sont donc les membres de la communauté. Celle-ci n'a rien d'une Église vivante : elle doit conserver, sans aucun droit à améliorer ou à étendre. Nul chef visible n'a qualité pour succéder au Bouddha. « Soyez-vous à vous-mêmes votre recours et votre flambeau, déclare-t-il à l'heure de la mort; que la doctrine soit votre recours; n'ayez pas d'autres recours. » Il n'y a donc ni direction commune, ni continuité, ni logique possible dans les affaires générales. Par l'absence de tout pouvoir central, en fait l'unité n'existe pas. Il y a non pas une communauté, mais des confréries groupées par districts. Litiges, divisions et schismes ne purent que pulluler, malgré les « conciles » tentés dans les premiers temps.

L'entrée dans la communauté se fait par la simple expression du désir de l'impétrant. Un stage assez court suivi d'un acte plus solennel accompli devant les religieux réunis constitue la profession. On y fait part au postulant des quatre règles qu'il devra observer dans sa vie extérieure : il ne se nourrira que d'aumônes, ne se vêtira que de chiffons ramassés, aura comme demeure le pied des arbres de la forêt, n'usera comme médicament que de l'urine fétide de la vache. Puis on lui communique les quatre cas d'exclusion de l'ordre : entretenir un commerce charnel avec quelque être que ce soit, commettre un larcin si minime soit-il, priver sciemment de la vie un être vivant, se vanter d'une perfection surhumaine. On le voit, il n'y a pas le moindre élément liturgique dans cette cérémonie.

Ni le moine ni la communauté ne peuvent rien posséder; ils ne doivent ni travailler ni faire travailler la terre. Gîte, vêtement, nourriture et médicament constituent les seuls besoins reconnus au *bikkhou*, les seuls dons qu'il puisse accepter des laïques. Le vêtement ne comporte que trois parties : deux tuniques et un froc qui se drapent un peu à la façon des toges romaines. Une coiffure, des chaussures seraient un luxe condamnable. Par contre l'ascète itinérant doit porter partout avec lui, outre des aiguilles et un rasoir, un crible pour passer l'eau, car elle pourrait contenir des êtres vivants. Il doit s'abstenir de toute boisson fermentée; l'usage de la viande n'est pas absolument interdit, mais très limité.

Aucun culte ne réunit les membres de la communauté; il n'y a ni sacrifice ni prière. Deux fois par mois les moines d'un même district se réunissent pour le « jour de jeûne » et la « confession solennelle ». Laïques, novices et religieuses en sont exclus. A la lueur des torches, un religieux qualifié récite le formulaire des fautes entraînant l'exclusion, puis de celles moins

graves qui se contentent, comme expiation, de l'exclusion temporaire ou du simple aveu. Mais voici qui est singulier : avec le temps on considéra que cette cérémonie est trop sainte pour qu'on y assiste avec une conscience obérée : on dut se confesser à un confrère et faire pénitence avant la confession de quinzaine.

Une réunion annuelle, à la fin de la saison des pluies, possédait également un caractère solennel : chacun des moines priait ses frères de l'assemblée de lui signaler les fautes qu'il avait pu commettre pendant la période de vie commune.

Si l'on ajoute à ces cérémonies les pèlerinages aux quatre « lieux saints » et le soin des reliques du Bouddha (celui-ci était d'ailleurs exclusivement abandonné aux laïques), on aura énuméré tout ce qui peut présenter un vague aspect cultuel. Il serait en effet excessif d'appeler ces pratiques du nom de culte : elles ne visent qu'à maintenir dans la communauté la correction extérieure. Pour tout ce qui serait proprement religieux, « pour tout ce qui pénètre plus avant, comme le dit justement Oldenberg, pour le soin d'instruire en édifiant et la pratique des méditations pieuses, on s'en rapporte à l'initiative, ici du frère isolé, là du groupe isolé des frères. »

Beaucoup plus limitée que celle des moines est la liberté des religieuses. Outre qu'elles ne peuvent pratiquer la vie solitaire et errante, en tous les détails de leur vie leur communauté est soumise au chapitre des moines. La profession exige un noviciat plus prolongé. Les assemblées de quinzaine, les confessions solennelles, les méditations sont, chez elles, dirigées par des moines spécialement désignés. A part cela, séparation très stricte et rigoureuse entre moines et nonnes.

II. Le bouddhisme indien. — Barth remarque que le bouddhisme a été frappé d'une décrépitude précoce, et il attribue celle-ci, entre autres causes, aux conceptions trop abstraites du Bouddha, à son aversion du surnaturel, et surtout à sa façon malsaine de poser et de résoudre le problème de la vie. Le fait est qu'après sa mort les spéculations métaphysiques interdites reprirent de plus belle, un panthéon bouddhique se créa dans lequel le Bouddha lui-même devint le principal personnage. Le besoin de scruter la destinée fut plus fort que tous les veto; en l'absence de magistère d'aucune sorte, les dissensions se multiplièrent. Deux courants se partagèrent l'Inde, nord et midi. Un concile réuni par le roi Açoka, « le Constantin du bouddhisme », au IIIe siècle avant notre ère, aurait tenté de fixer le « canon » officiel, mais celui-ci ne fut pas accepté partout et par tous.

Il se constitua en fait trois « Églises » distinctes : le *Hînâyâna* ou « petit véhicule du salut », le *Mâdhyamâyâna* ou « moyen véhicule » et le *Mahâyâna* ou « grand véhicule ». Le moyen véhicule disparut rapidement et les deux autres doctrines restèrent en présence. Leur scission définitive semble avoir été prononcée au concile de Péchawer sous le roi Yuetchi Kanishka, au IIe siècle après Jésus-Christ. Avec le temps, Hînâyâna et Mahâyâna affectèrent un caractère géographique autant que doctrinal. Le premier resta la doctrine du sud de l'Inde : Ceylan, Birmanie, Siam, Cambodge; le second se répandit dans le nord : Bengale, Nepâl, Cachemire, Thibet, Chine et Japon.

Pour résumer d'un mot leurs différences au *point de vue religieux*, on peut dire que le Hinâyâna se tient beaucoup plus près de l'athéisme du Bouddha alors que le Mahâyâna divinise le Bouddha lui-même. Sous l'influence des cultes indigènes et aussi de l'iconographie gréco-romaine, ce dernier courant se créa toute une mythologie, si bien que la doctrine athée qui avait essayé de se passer de l'idée de Dieu aboutit assez vite au polythéisme et à l'idolâtrie.

C'est là que l'on imagina la série des Bouddhas se partageant l'immensité des temps : jusqu'à 3 000 Bouddhas avant Gautama, 3 000 pour le cycle actuel, 3 000 pour le cycle à venir. Le règne propre de Çakya-Mouni est fixé à 5 000 ans. Le plus excellent des Bouddhas à venir ou Bodhisattvas doit être Maitréya, successeur immédiat de Gautama et manière de Messie bouddhique

Au sommet des choses sont les cinq Dhyâni-Bouddhas, éternels, doués de la double énergie de la science et de la contemplation, mais dénués de toute activité créatrice. Le type et le modèle en fut Amitâbha, manifestation de Çakya-Mouni dans le passé. De la méditation des Dhyâni-Bouddhas naissent autant d'autres êtres spirituels, les Dhyâni-Bodhisattvas, créateurs et conservateurs du monde Toute une armée de divinités en sous-ordre et de démons-demi-dieux, vraisemblablement empruntés aux croyances des autochtones dravidiens, complète le chœur des êtres célestes. Indra lui-même, la vieille divinité atmosphérique des temps brahmaniques, joue son rôle dans la légende bouddhique.

Pourtant, au sein même du Mahâyâna, le péril de polythéisme et d'idolâtrie fut assez nettement perçu de quelques-uns pour qu'ils imaginassent un Bouddha supérieur et primordial, Être suprême dont tous les autres Bouddhas ne sont que l'émanation. Grâce à cet Adi-Bouddha, de petits groupes de mahâyânistes revinrent à une sorte de compromis entre panthéisme et relatif monothéisme.

Dans le *domaine philosophique*, Hinâyâna et Mahâyâna parcoururent des trajectoires non moins divergentes. C'est, semble-t-il, que le premier « n'avait poursuivi que le salut ou nirvâna individuel, [tandis que] le Mahâyâna se préoccupa du salut de toute l'humanité, de tous les vivants. Et dès lors son nirvâna ne pouvait plus être un état négatif et subjectif. » R. Grousset, *Histoire de la philosophie orientale*, p. 209, n. 2.

Le Hinâyâna, poussant à ses extrêmes conséquences la conception primitive du nirvâna, y vit la suppression de l'objet pensant en même temps que de l'objet pensé, l'anéantissement de l'âme et du corps. Tout n'est que phénomènes : il n'y a pas de substances : c'est le nihilisme métaphysique absolu.

Quatre écoles primitives qui semblent très anciennes, subdivisées par la suite en nombreuses écoles secondaires, se réclamaient du Hinâyâna. La plus ancienne (IIIe siècle après Jésus-Christ) admit l'objectivité du monde extérieur. Après elle, l'école des Vaibhâshikas professa que le moi n'est pas une réalité en soi, mais un agrégat de cinq éléments dont la désagrégation fait rentrer chaque individu dans le néant. L'école des Sautrântikas (Ier siècle après Jésus-Christ) commença à surnaturaliser la personne du Bouddha. Enfin l'école du Vinaya, particulièrement connue en Chine et au Japon, réduisit ses enseignements à une morale pratique.

Inversement, pour le Mahâyâna, du moins dans un certain nombre de ses sectes, le monde extérieur, le monde des phénomènes, est pur néant, pure illusion; s'en dégager pour aboutir au nirvâna, c'est donc tendre à l'être et à l'absolu. La substance se trouve ainsi réhabilitée. C'est le contrepied des enseignements du Bouddha et nous avons ici, sous son nom, une religion totalement différente du bouddhisme primitif.

Il y a beaucoup plus de jeu pour la pensée dans le domaine de l'être que dans celui du néant; voilà pourquoi les systèmes sont beaucoup plus nombreux dans le Mahâyâna que dans l'autre école. Le plus ancien (Ier siècle de notre ère), le Mâdhyamika, acquit une extraordinaire popularité dans l'Inde, l'Asie centrale, et l'Extrême-Orient. C'est la négation universelle : ni âme, ni phénomènes extérieurs, ni matière, ni temps,

ni causes ; uniquement des antinomies irréductibles qui se ramènent à l'absurde et s'évanouissent L'existence est le vide ; mais par suite elle est le nirvâna réalisé et nous sommes tous des Bouddhas « parce que vides et en tant que vides. » Voilà comment, par un curieux paradoxe, les tenants de cette école furent à la fois nihilistes et pieux croyants ; ils gardèrent le « don de compassion », l'octuple chemin, le culte des bodhisattvas et des stûpâs (petits édifices de culte).

Cette école prépara les voies à l'idéalisme absolu qui fleurit avec l'école des Yogâçâras (IVe siècle) pour qui rien n'existe que dans notre pensée ; encore peut-elle être regardée à volonté comme illusoire ou réelle. Cette fois encore, un courant mystique très puissant, associé à une métaphysique paradoxale, assura à l'école une popularité prodigieuse dans tout l'Orient.

En revenant à l'idée d'une substance, immanente à la pensée et substratum de tous les phénomènes, à la fois relativité et absolu, insaisissable devenir, l'école de la Tathâtâ (Ier siècle) déclancha une véritable révolution philosophique à l'intérieur du bouddhisme. Grâce à elle put se fonder, au VIe siècle, l'école du Dhyâna ou de la contemplation, qui se répandit à travers toute la Chine. Pour elle, la substance universelle, c'est le Bouddha et le Bouddha réside dans le cœur de tout homme ; chacun est son propre Bouddha et par suite divinisé : le tout ne va pas sans inconvénients pour la morale et pour l'équilibre mental. Au Japon au contraire, où cette doctrine fut introduite au VIIIe siècle, elle devint une école d'énergie.

Vers cette même date se constitua le tantrisme, pour qui le Bouddha est l'âme cosmique : les phénomènes sont son émanation.

Finalement, avec l'amidisme, le bouddhisme aboutit en Extrême-Orient, à une religion « pratiquement théiste, optimiste, avec un dieu sauveur, des âmes et un paradis... Le bouddhisme ne s'était adapté aux exigences du cœur humain qu'en abandonnant tous ses principes, tous ses postulats, en devenant antithèse de lui-même. » R. Grousset, *op. cit.*, p. 295.

Dans l'Inde propre, le bouddhisme fut réellement une religion très prospère et peut-être dominante jusqu'au Ve siècle après Jésus-Christ. Quand l'Islam commença à envahir le pays, s'annonça la décadence. A la fin du XIe siècle, le bouddhisme avait complètement disparu de l'Inde continentale ; mais, par suite de l'annexion du Nepâl, du Cachemire, du Sikkim et du Bhoutan, 4 à 5 millions de bouddhistes furent ensuite récupérés par l'Inde.

III. Le bouddhisme hors de l'Inde. — Grâce à la flamme d'apostolat de ses missionnaires, le bouddhisme se montra extrêmement conquérant. Il se répandit en Chine, au Japon, dans la Birmanie et l'Indochine, le vaste archipel de l'Insulinde, la Malaisie, l'Indonésie, sur les sommets inaccessibles du Tibet, comme dans les plaines de la Mongolie. Voir Chine et Japon. Nous nous contenterons ici de dire quelques mots des aspects qu'il revêt dans les autres pays.

Au Siam, au Cambodge, en Birmanie, en Indochine, le bouddhisme s'établit en même temps qu'en Chine (du Ve au VIe siècles). Dans ces contrées, et particulièrement au Siam, la doctrine Hinâyâna s'est conservée assez pure. Néanmoins le bouddhisme y est souvent encore pénétré des antiques croyances animistes aborigènes. Fleuves, champs, montagnes, chaque arbre, chaque maison, chaque jardin sont regardés comme les résidences d'esprits qu'il faut sans cesse apaiser et se rendre favorables. A mesure qu'on descend vers les classes et surtout les races inférieures, ce culte des esprits se montre plus développé. Le bouddhisme est la religion qu'apprennent les habitants, le culte des esprits celle qu'ils pratiquent.

Dans l'Insulinde, la Malaisie et l'Indonésie, le bouddhisme s'est vu assez vite étouffé entre l'ancien animisme toujours vigoureux et l'Islam qui s'est installé là vers le XIIIe siècle.

C'est au Tibet, d'où il a rayonné en Mongolie ainsi qu'en Mandchourie et en Corée, que le bouddhisme a revêtu la forme la plus paradoxale et, comparée aux enseignements de Gautama, la moins bouddhique. C'est le fameux lamaïsme, ainsi nommé du nom de ses moines : *lama*, supérieur. Sa caractéristique est le dogme des incarnations successives du Bouddha dans la personne d'un lama, le « Bouddha vivant ». Issu de l'Église Mahâyâna, le lamaïsme fut implanté au Tibet au VIIe siècle de notre ère, avec l'aide d'un roi du pays, par un moine du Népâl. La discipline de ce premier monastère de lamas était fort relâchée : le mariage y était admis et le culte s'y mêlait de magie et de sorcellerie. Après des siècles de luttes, les lamas parvinrent, au XIIIe siècle, à établir leur suprématie sur le pouvoir civil. Au XVe siècle, la secte fut réformée dans l'esprit du bouddhisme original. Au XVIIe, les dalaï-lamas (« Précieuse Majesté ») s'attribuèrent définitivement la souveraineté spirituelle et temporelle, reconnue par les empereurs de Chine en 1642. De cette époque date la puissance des dalaï-lamas de la secte dite « orhodoxe ».

En outre de l'initiation bouddhique, les lamas doivent passer par la série des ordres inférieurs, faire des études spéciales de dogmatique, de littérature, de sciences astronomiques et occultes, subir de nombreux examens. Les gradués deviennent professeurs et maîtres des études, parfois supérieurs dans les lamaseries. Il y a diverses catégories de lamas : les voyants ou devins, vieillards ascétiques qui se font aujourd'hui, paraît-il, de plus en plus rares ; les docteurs (talamas), qui sont en réalité des rebouteurs, masseurs et thérapeutes ; quelques-uns, disent les voyageurs, seraient spécialement chargés de faire disparaître les indésirables.

La hiérarchie du lamaïsme est assez complexe. Au dessous du Dalaï-Lama, dont la résidence normale est à Lhassa, vient le Très Sage Lama, presque son égal en sainteté et en importance ; il réside également dans une lamaserie tibétaine. Au troisième rang se place le Bogdo ou « Bouddha vivant », résidant à Urga en Mongolie. C'est en 1670 que les Kalmouks amenèrent en Mongolie le premier Bouddha vivant pour en faire le protecteur des Mongols et des empereurs chinois de la dynastie mongole L'actuel Bogdo d'Urga est le 31e Bouddha vivant. A la mort de chacun d'eux, le Bouddha se réincarne dans un enfant inconnu qu'il faut chercher et découvrir. On voit sans peine l'importance politique de pareille croyance.

Les sectes dissidentes ont une hiérarchie assez analogue. — Il ne faut pas oublier les religieuses, dont l'abbesse, au monastère de Balthi, est censée l'incarnation d'une déesse indienne.

Le panthéon du lamaïsme est fort riche : les cinq Dhyani-Bouddhas et leurs incarnations, les Bouddhas incarnés dans les divers mondes avant la venue de Gautama et depuis, d'innombrables divinités protectrices d'origine indienne, des dieux locaux, les déesses correspondantes, saints et bodhisattvas sans nombre, etc.

Le culte lamaïque est célèbre par sa prière, (« Om mani pad-me hum, O dieu, le joyau dans le lotus »), que l'on écrit et répète sans fin sur des plaques rocheuses dont on construit de véritables murs et sur des feuilles de papier ou des pièces de soie qui s'enroulent sur les « moulins à prières ». Autour des lamaseries, le peuple est resté adonné aux superstitions animistes et chamanistes autant qu'en aucun lieu de la terre, ainsi qu'à la sorcellerie et à la magie, auxquelles d'ailleurs se prêtent fort bien les lamas.

IV. Le bouddhisme et le christianisme. — Le bouddhisme est une des trois grandes religions dites universalistes. Il demeure l'un des adversaires les plus sérieux du christianisme en Orient, où il compte plusieurs centaines de millions d'adhérents (les chiffres varient selon les statistiques). En Occident même, on en a tant parlé, et fort souvent sans compétence, on a établi tant de « parallèles » avec le christianisme, qu'il y a lieu de se demander s'il existe vraiment des rapports entre les deux religions et de quelle nature ils peuvent être.

1° *Parallèles évangéliques.* — On a dressé, particulièrement en Allemagne, de très longs catalogues de ces prétendus parallèles. Naturellement, ils sont établis avec la légende du Bouddha et non avec le résidu d'apparence historique que nous en avons extrait. D'autre part c'est dans les évangiles apocryphes que l'on a cherché bien souvent des points de comparaison : lumière merveilleuse répandue par l'enfant divin à sa naissance, palmier tendant complaisamment ses branches, sept pas faits par Marie âgée de six mois et sept pas du Bouddha à sa naissance, chute des idoles à l'entrée de l'enfant au temple, etc. Cette masse de parallèles, dont aucun n'a de valeur propre, ne peut avoir grand intérêt.

Venons-en aux parallèles proprement évangéliques. Voici les principaux. Conception miraculeuse : les dieux, sachant le rôle auquel Bouddha est prédestiné, le supplient de renaître et transportent sa mère Mâyâ dans une grotte où l'enfant divin pénètre en elle sous la forme d'un éléphant blanc. Naissance miraculeuse dans la jungle de Lumbînî, tandis que se manifestent dans le monde les 32 merveilles et que les dieux chantent un cantique à la gloire du nouveau-né. A l'école, Bouddha déconcerte les brahmanes chargés de l'instruire. Tentation du démon au début de la « vie publique » : Bouddha repousse le tentateur Mara et ses filles inséparables, le Désir, la Volupté, l'Inquiétude. Grand sermon de Bénarès préludant à tout l'enseignement du Bouddha. La parabole des trois marchands rappelle sensiblement la parabole des talents. Un disciple de Bouddha marche sur les eaux de la rivière Açiravatî, mais, à un moment, sa pensée affectueuse pour le Bouddha venant à fléchir, il enfonce; aussitôt il fortifie cette pensée et peut achever sa traversée. L'un des premiers disciples du Bouddha, Ânânda, reste, comme un saint Jean, son disciple préféré; son cousin, Devadatta, devient pour ainsi dire un Judas, en cherchant à substituer ses enseignements à ceux du Maître.

Le plus célèbre des points de comparaison est celui des « quatre rencontres »; nous l'étudierons à propos des récits hagiographiques.

D'une façon générale, cette recherche des « parallèles », qui est devenue chez certains savants une véritable monomanie, est trop souvent dénuée d'esprit critique. Les écrits bouddhiques, comme nous l'avons vu, sont bien postérieurs à la rédaction des Évangiles : si donc il y avait vraiment des emprunts, ce seraient les « Écritures » indiennes qui seraient les débitrices des récits évangéliques. Le fait ne serait pas en soi pour surprendre : on connaît de longue date une version bouddhique du jugement de Salomon, dont il est maintenant certain que l'original est le texte hébreu du Livre des Rois. Des récits ont donc pu passer, à une époque fort ancienne, de la Palestine jusque dans l'Inde. D'autre part il semble avéré que saint Thomas l'apôtre a porté l'Évangile jusqu'aux bords du Gange; en tout cas une colonie nestorienne s'est établie de très bonne heure en pays indien; on conçoit facilement que par elle des détails tirés des récits évangéliques aient pu aller s'agréger à la légende bouddhique.

N'oublions pas d'autre part que le parallélisme n'apparaît le plus souvent qu'après élimination de tous les détails caractéristiques, alors qu'il ne reste plus que des similitudes abstraites qui ne sauraient prouver grand'chose ni dans un sens ni dans un autre.

Beaucoup d'indianistes ont vu dans les prétendus parallèles bouddhiques des thèmes mythiques relevant plus ou moins du folk-lore : il ne faut pas oublier que l'Inde est, dans une certaine mesure, la patrie des apologues.

Et puis comment ne pas s'étonner, s'il y a eu emprunt, que les données parfois les plus frappantes pour l'imagination, comme l'arrivée à Bethléem des rois Mages, l'adoration des bergers, etc., aient été laissées de côté?

En réalité, en dehors de l'histoire de saint Joasaph dont nous parlerons plus loin, il n'y a aucune raison sérieuse d'admettre l'emprunt de la part des écrivains chrétiens. Dans chacun des cas signalés, il manque absolument la série de détails communs et caractéristiques qui seule serait démonstrative, et, par contre, les ressemblances de milieu historique, les analogies de situation psychologique suffisent à rendre compte des similitudes apparentes.

D'ailleurs que de différences que l'on oublie de mettre en relief! Oldenberg en signale un certain nombre au cours de son exposé. Et tout d'abord la principale : le doctrine bouddhique pourrait exister tout entière, avec ses quatre « vérités saintes » et sa dogmatique de la douleur, sans posséder la notion du Bouddha, tandis que la personnalité du Christ est le fondement même de la foi chrétienne. Quelle distance aussi des disciples de l'un à ceux de l'autre! D'une part une congrégation régulière d'ascètes pareille aux autres ordres monastiques de l'Inde: de l'autre « une association libre de personnes unies par les seuls liens du cœur. » Ce n'est pas le Bouddha qui eût proclamé : « Bienheureux les pauvres d'esprit, » qui eût appelé les petits enfants et déclaré « bienheureux ceux qui leur ressemblent. » Tout au contraire : « C'est à l'homme intelligent, non au sot, que s'adresse la doctrine, » lui font dire les textes. Quant au mépris de la femme « dont l'intelligence n'a pas la largeur de deux doigts, » qu'il nous mène loin de Jésus conversant avec la Samaritaine et visitant l'hospitalière maison de Béthanie! « Ici plus de détail humain, vivant, personnel; tout se cache derrière le schéma, derrière la formule; plus personne qui s'inquiète des souffrants et de affligés et les console; c'est seulement la douleur générale du monde » qui est en cause. Oldenberg, *loc. cit.*, p. 185.

Nous pouvons conclure que le problème des emprunts faits au bouddhisme est un pseudo-problème : il n'a pas lieu d'être posé. Il n'existe aucune trace un peu probable d'aucun emprunt ni dans les livres canoniques ni même dans les livres apocryphes.

2° *Parallèles disciplinaires et moraux.* — En ce qui concerne la discipline, le culte et la morale, la conclusion n'est pas sensiblement différente. L'emploi du chapelet, les ordres religieux et les monastères des deux sexes, la distinction entre novices et profès, la tonsure et le célibat, le culte des reliques, l'emploi du nimbe, l'usage de la crosse et de l'encens, des cloches et des clochettes, le présence de tours-clochers dans les édifices sacrés, les sentiments de charité et de compassion, la vertu de bienfaisance, etc., tels sont les points sur lesquels on a fait porter le débat. Mais il est facile de voir que des usages analogues s'expliquent très bien par les sentiments élémentaires communs au fonds religieux de toute l'humanité et n'impliquent aucune espèce d'emprunt. Parfois christianisme et bouddhisme ont puisé à la même source, qui est l'antiquité: mais, bien que, de toute évidence, l'Église n'ait pas cherché à inventer tous les moyens d'expression qu'elle donne au sentiment religieux, jusqu'ici on n'a pu

démontrer aucun emprunt direct fait au bouddhisme.

Quant aux sentiments et aux vertus bouddhiques, il suffit de les examiner d'un peu près. La charité bouddhique n'est pas le don de soi, l'amour gratuit et désintéressé sans lesquels on n'est « qu'un airain retentissant et une cymbale sonore. » Attacher son cœur à d'autres êtres, c'est au contraire retomber sous la chaîne de la douleur. Comme « le champ des bonnes œuvres » se limite aux moines, ils sont le seul objet de la bienfaisance; ils remplacent à eux seuls le pauvre et le malheureux.

3° *Parallèles hagiographiques.* — C'est dans le domaine de l'hagiographie seulement que nous rencontrons d'incontestables emprunts. Deux surtout sont bien connus : la légende de saint Eustache (et par là-même celles de saint Hubert, de saint Faustin, de saint Julien, de saint Félix de Valois), et celle des saints Barlaam et Joasaph.

Saint Eustache (Eustachius Placidius, en grec Plakidas), général fort bien en cour sous Trajan, chasseur passionné, fut converti, comme on sait, par l'apparition d'un cerf qui portait un crucifix entre ses bois et qui lui parla pour l'exhorter au baptême. Or deux savants, un anglais, Gaster, un hollandais, Speyer, ont découvert, indépendamment l'un de l'autre, un récit des légendes relatives au futur Bouddha (*Yatakas*) où l'on voit le roi Brahmadatta, chasseur également passionné, amené à la « vraie doctrine » par l'apparition en pleine forêt d'un cerf aux bois d'argent qui lui parle et lui montre la voie du salut.

Plus singulière encore la légende grâce à laquelle Gautama en personne se trouve figurer au martyrologe romain (27 novembre) : *Apud Indos Persis finitimos, SS. Barlaam et Josaphat quorum actus mirandos S. J. Damascenus conscripsit.* Or, comme l'écrit le P. Van den Gheyn dans le *Dictionnaire de théologie catholique*, t. II, col. 411, « le doute n'est plus possible, l'histoire de ces personnages reproduit trait pour trait celle de Bouddha... les noms même, sont identiques, car Joasaph dérive par des transformations successives mais normales, de Bodhisattva. » Ce que la *Légende dorée* a recueilli ici, c'est l'épisode le plus fameux de la vie du Bouddha, celui des quatre sorties et des quatre rencontres. Pour échapper à des prédictions inquiétantes, le père de Siddartha lui avait interdit de sortir du palais et du parc où il grandissait Le prince força la consigne. A la première sortie, il rencontra un vieillard sans appui; à la seconde, un mourant; à la troisième, un cadavre : lui qui croyait avoir tout appris, il découvrit tout à coup ces trois choses : la vieillesse, la maladie et la mort. La quatrième rencontre fut celle d'un ascète qui lui expliqua comment par le renoncement on peut échapper à la douleur. Ce fut le choc décisif qui détermina Gautama à fuir sa maison et à embrasser sa nouvelle vie. De même Joasaph, fils d'un rajah, fut élevé par son père à qui l'on avait prédit sa future conversion au christianisme, dans l'ignorance des misères de la vie. Pourtant il découvrit successivement la maladie, la vieillesse et la mort. Alors l'ermite Barlaam s'introduisit près de lui et le convertit. C'est F. Cosquin qui, en 1880, démontra l'origine indienne indubitable de ces prétendus saints, devenus par la suite si populaires jusque chez les musulmans et les juifs. Voir aussi G. Paris, *Poésie et légendes du Moyen Age*, Paris, 1900.

On peut discuter sur le temps, le lieu et le moyen de ces emprunts. Une chose certaine, c'est qu'ils contribuent encore à mettre en relief la supériorité du monachisme chrétien sur le monachisme bouddhique, dans lequel l'amour de Dieu et du prochain ne sont réellement pas connus.

V. Conclusion. — L'étude du bouddhisme conduit à deux conclusions particulièrement importantes, l'une concernant l'histoire des religions, l'autre sur la valeur comparative de la religion chrétienne.

1° L'histoire du bouddhisme et sa place dans l'histoire de l'Inde montrent que l'hypothèse d'une évolution progressive appliquée aux religions est trop abstraite et trop absolue. En outre l'impuissance de doctrines relativement élevées, même appuyées sur des organismes aussi fermes que la communauté bouddhique, à triompher des croyances inférieures, sinon pour un temps et une région très limités, démontre l'incapacité de la pure raison à assainir définitivement le paganisme et l'extrême facilité avec laquelle la pensée même civilisée retombe vers les formes des plus basses.

2° Si les Hindous ont fait rendre tout ce qu'elles peuvent donner à des notions aussi ingrates que l'Un et l'Absolu, aussi inférieures que l'animisme, ils ne sont jamais parvenus à établir l'équilibre entre le rationalisme et le mysticisme (ascèse outrée, condamnation du mariage, impeccabilité du saint, prédestination, idéalisme métaphysique, phénoménisme, anti-intellectualisme, etc.). Le miracle chrétien est le miracle de l'équilibre. Il reste unique.

Barthélemy Saint-Hilaire, *Le Bouddha et sa religion*, 3e édit., Paris, 1866; E. Burnouf, *Introduction à l'étude du bouddhisme indien*, Paris, 1876; E. Senart, *Essai sur la légende du Bouddha*, Paris, 1882; H. Oldenberg, *Le Bouddha*, 3e édit., Paris, 1922 : il reste l'ouvrage capital; R. Grousset, *Histoire de la philosophie orientale*, Paris, 1923; les ouvrages cités aux mots Inde et Religions; *Dict. apol. de la Foi cathol.*, art. *Inde*; Oltramare, *La théosophie bouddhique*, Paris, 1924; P. Masson-Oursel, *Esquisse d'une histoire de la philosophie indienne*, Paris, 1924.

P. Fournier.

BOUDINHON Auguste, né le 27 mars 1858, au Puy (Haute-Loire). Prélat de la Maison de Sa Sainteté, consulteur de plusieurs Congrégations romaines. Ordonné prêtre en 1884; professeur de droit canonique à l'Institut catholique de Paris pendant plus de trente ans (1884-1916); maintenant recteur de l'église nationale de Saint-Louis des Français à Rome.

Mgr Boudinhon a dirigé, pendant vingt-cinq années, le *Canoniste contemporain*, et, tout autant, a donné à la *Revue du clergé français* une collaboration fréquente et très appréciée. Parmi ses ouvrages, il faut mentionner : *La nouvelle législation de l'Index; Le mariage et les fiançailles; Biens d'église et peines canoniques;* la traduction française de H. Thurston, *Étude historique sur le chemin de la Croix.*

J. Bricout.

BOUGAUD Émile naquit à Dijon le 26 février 1824. Il fit ses études au petit séminaire d'Autun, où il eut pour professeur de rhétorique J.-B. Pitra, plus tard bénédictin, puis cardinal. Après sa théologie à Dijon et à Paris, Emile Bougaud fut ordonné prêtre en 1846, professa l'histoire ecclésiastique au grand séminaire de Dijon, devint aumônier de la Visitation de Dijon pendant dix ans (1851-1861), puis vicaire général d'Orléans sous Mgr Dupanloup, et enfin évêque de Laval en 1886. Il est mort le 7 novembre 1888.

Le principal de ses ouvrages, que l'on continue de goûter et de lire avec profit, a pour titre : *Le christianisme et les temps présents*, 5 vol., Orléans, 1872-1874 : il a été réédité plusieurs fois, puis traduit en allemand par le prince d'Arenberg. Sorte d'apologie présentée, en un style oratoire, avec sagesse, nonobstant quelques opinions audacieuses, comme la mitigation des peines de l'enfer. Comme hagiographe, il a laissé des œuvres qu'on lit encore avec intérêt, comme l'*Histoire de sainte Chantal*, Paris, 1866; l'*Histoire de la bienheureuse Marguerite-Marie et des origines de la dévotion au Sacré-Cœur*, Paris, 1875; l'*Histoire de sainte Monique*, Paris, 1875, etc.

Lagrange, *Notice historique sur Monseigneur Bougaud* Paris, 1891.

J. Baudot

BOUGUEREAU William, 1825-1905. — Parmi les peintres du XIXe siècle, Bouguereau nous intéresse à la fois comme artiste et comme chrétien. Né à La Rochelle, le 30 novembre 1825, d'une mère protestante et d'un père catholique, ayant même un oncle curé d'un petit village de Saintonge, il fut élevé dans la foi paternelle. Tout jeune, il manifesta des aptitudes pour le dessin. Après avoir habité La Rochelle, l'île de Ré, puis le presbytère de son oncle, il se rendit à Bordeaux avec sa famille et entra au bout de quelque temps à l'école des Beaux-Arts de cette ville; puis il fit quelques portraits et vint à Paris en 1846. Là, il fréquenta l'atelier de Picot, avec des camarades tels que Cabanel, Lenepveu, Henner, Gustave Moreau, et se fit remarquer par un courage et une énergie hors ligne. Bientôt admis à l'École royale des Beaux-Arts, il continua son labeur acharné. Au hasard des événements, il écrit pour lui-même un journal intime, où s'affirme l'orientation toute chrétienne de ses pensées.

L'ouvrage de M. Vachon, *W. Bouguereau*, Paris, 1900, nous permet d'en citer quelques lignes : « La nature est réellement le seul grand maître: tout y est réuni, couleur, dessin, caractère, composition, etc. C'est que le maître des maîtres s'y montre partout : rien n'est négligé, rien n'est inutile, tout porte le cachet de sa puissance infinie. Aussi je me traînerai sur la route qui m'est ouverte en agrandissant mes idées pour les mettre un peu plus à la hauteur de mon modèle. »

En 1850, W. Bouguereau obtenait le second grand prix de Rome et partait pour la Villa Médicis en compagnie de Paul Baudry. Il fut séduit par la campagne merveilleuse, les parcs et les jardins de Rome et s'attacha à les reproduire. Devant copier une œuvre des grands maîtres de la Renaissance, il choisit le *Triomphe de Galathée*, de Raphaël: mais il étudia surtout les fresques des Primitifs. Dans un voyage qu'il fit pendant les vacances, il étudia passionnément, à la basilique d'Assise, les maîtres de la peinture chrétienne : Cimabue, Giotto, Guido de Sienne, Simone di Martino et leurs émules. L'âme et l'art franciscains le pénétrèrent d'enthousiasme. Raphaël, Vinci, Michel-Ange, le Titien, le Tintoret lui inspiraient admiration et respect, mais il n'espérait pas pouvoir les égaler, et, craignant de tomber dans une imitation impersonnelle, il préférait ne pas chercher en eux ses inspirations. Dans Véronèse, pourtant, il tenta de trouver les secrets du coloris auquel il consacra toujours ses soins et ses recherches. A Pompéi, il étudia la composition des anciens. La direction qu'il avait donnée à ses travaux, le choix des maîtres qu'il s'était proposés expliquent facilement le genre des œuvres qui suivirent son retour. Ce fut d'abord tout un grand tableau : le *Triomphe du martyr*, ou le *Corps de sainte Cécile rapporté dans les catacombes*.

Bouguereau reçut presque aussitôt commande de la décoration d'une villa de La Rochelle, puis de l'hôtel de Custine qui venait d'être restauré, d'un charmant hôtel de la rue de Verneuil et de l'hôtel Péreire où Th. Gautier admira fort ses compositions. Enfin la salle des concerts du Grand Théâtre de Bordeaux lui fut confiée. C'était une œuvre considérable : tous les critiques s'accordèrent à en louer la disposition pleine de sagesse et de goût ainsi que les fins modelés. « Et cependant, écrivait G. Lafenestre, avec moins de science, moins d'expérience, moins d'habileté, on peut imaginer quelque artiste plus naïf ou plus hardi tirant d'un pareil sujet un parti plus saisissant. »

Ces compositions faisaient surtout ressortir la douce harmonie des créations de Bouguereau, la grâce légère de ses personnages mythologiques ou de ses allégories. Mais c'est surtout dans la peinture religieuse qu'il ambitionnait de se signaler et de trouver un accent qui correspondît à la sincérité de son inspiration. En 1859, il exécutait quatre grands panneaux de la vie de saint Louis et les figures des Vertus pour l'église Sainte-Clotilde à Paris; puis, pour l'église Saint-Augustin, de grandes figures largement traitées avec un parti plus nettement décoratif. C'est surtout la chapelle de la Vierge à la cathédrale de La Rochelle, avec son plafond circulaire et ses importantes voussures, qui révèle les qualités de noblesse, de grâce et de douceur en même temps que le profond sentiment religieux du peintre. Toute la décoration est exécutée sur feuilles de cuivre pour obvier aux inconvénients de l'humidité. Elle représente l'*Annonciation*, la *Visitation*, la *Nativité*, la *Fuite en Égypte*, l'*Évanouissement de la Vierge* et la *Pieta*. Au plafond, l'*Assomption*.

Bouguereau se vit encore confier les peintures de la chapelle de la Vierge, à Saint-Vincent de Paul. Et ce n'est pas un mince mérite que d'avoir pu, sans trop de désavantage, supporter le voisinage des admirables frises d'Hippolyte Flandrin.

Ces œuvres, où paraissaient de réelles qualités, furent cependant très discutées : trop profanes au gré des uns, trop tendrement pieuses au gré des autres. La recherche constante de la beauté féminine entraîna généralement le peintre à donner à ses personnages le même charme, la même grâce délicate et sereine qui fait retrouver trop souvent le type de ses nymphes dans celui de ses saintes. On le lui a justement reproché. Il produisit beaucoup : ses tableaux de chevalet, portraits, scènes de genre ou scènes religieuses, retinrent à de nombreux salons l'attention des critiques. « M. Bouguereau possède à fond la science et la pratique de son art, écrivait Paul de Saint-Victor. Que lui manque-t-il pour devenir un maître ? Plus de hardiesse et moins de sagesse, la haine du lieu commun et le dédain du vulgaire. »

Carletta Dubac.

BOULANGERIE (Travail de nuit dans la). — Cette question est fréquemment soulevée par les syndicats d'ouvriers boulangers, et les catholiques français, même nos évêques, ont plus d'une fois exprimé leur sentiment sur ce sujet.

Voici en quels termes le comte Albert de Mun, dans l'*Écho de Paris* du 15 juin 1909, adressait aux lecteurs un pressant appel en faveur du « pauvre gindre » qui fabrique le « petit pain doré, mollet et croustillant : »

Vous n'avez qu'à les regarder : leur pâleur, leur visage hâve dénoncent assez clairement les ravages causés par le surmenage nocturne, l'alcoolisme, le mauvais sommeil du jour, ou par la débauche qui guette ces sans-famille, dans les restaurants spéciaux où ils rencontrent les traîneurs de profession. Notez que ces jeunes gens, quand ils sont arrivés à Paris et entrés dans la boulangerie, étaient, pour la plupart, de sains et robustes campagnards: à trente ans, épuisés, ils changeront de métier.

De leur instruction, de leur éducation morale, inutile de parler. Comment auraient-ils, dans ces conditions, le temps et le moyen d'y penser ?

Voilà l'histoire de ceux qui font votre petit pain du matin. Ils sont, à Paris, environ 10 000, répartis entre 2 350 boulangeries.

Et l'archevêque de Paris, le futur cardinal Amette, écrivait, le 20 novembre 1909, aux membres des Comités paroissiaux de son diocèse :

Longtemps on a paru ignorer parmi nous le sort de ces hommes auxquels nous devons le pain que nous mangeons : ce sort est cruel.

(Suit une description émouvante de leur condition physique et de leur situation morale. Puis l'archevêque continue :)

Or ils sont à Paris près de dix mille qui mènent cette existence contre nature et qui revendiquent la liberté de « vivre comme tout le monde, en plein jour. » J'ai entendu

leurs plaintes, sur les lèvres d'un brave père de famille, condamné depuis vingt ans à cette sorte de travaux forcés; j'en ai été ému jusqu'au fond de l'âme, et j'ai résolu de m'en faire l'écho auprès de mes diocésains.

Y a-t-il donc là un mal inévitable, une de ces nécessités sociales qu'il faut subir tout en les déplorant ? Les hommes compétents ne le pensent pas. Après étude du problème, ils déclarent qu'on peut, au prix de quelques sacrifices, faire cesser cette douloureuse servitude. Les patrons, qui en souffrent eux-mêmes, sont disposés à y consentir, pourvu qu'on les y aide. De bons juges estiment nécessaire une intervention de la loi, mais les lois sont impuissantes sans les mœurs, et voilà pourquoi il importe de préparer les esprits à la suppression de ce criant abus. Déjà de généreux chrétiens ont publié à cet effet des articles éloquents. Diverses ligues et associations, catholiques ou sociales, ont commencé ou se proposent de prendre cette cause en main.

Je demande à tous les fidèles de mon grand diocèse de s'associer à ce mouvement, et je vous prie, Messieurs, vous qui formez l'élite agissante de nos paroisses, de vouloir bien le seconder. Disciples de Celui qui a laissé jaillir de son cœur le *Misereor super turbam*, « J'ai pitié de la foule, » il nous appartient d'être au premier rang parmi ceux qui compatissent aux souffrances du peuple et qui, ne pouvant les supprimer toutes, cherchent du moins à en diminuer le nombre et la rigueur. S'il faut, pour permettre à nos ouvriers boulangers de mener une existence normale, imposer quelque gêne aux habitudes et quelques mortifications à la sensualité, des chrétiens pourraient-ils s'y refuser ?

Montrons-nous prêts à faire généreusement ces sacrifices, et puissions-nous ainsi hâter une réforme que réclament ensemble l'humanité et la religion!

On ne saurait mieux plaider une cause juste. Beaucoup d'évêques firent écho à la grande voix de Mgr Amette, et un assez bon nombre de prêtres et de fidèles s'imposèrent à eux-mêmes le « régime du pain rassis ». Mais la masse est restée et reste indifférente. Quant aux patrons boulangers, ils attendirent...

La Norvège, dès 1885, avait supprimé le travail de nuit dans les boulangeries. D'autres pays suivirent son exemple. En mars 1919, la France se décida à marcher sur leurs traces. Le texte de loi primitivement adopté par la Chambre des députés interdisait ce travail aux patrons eux-mêmes; mais le Sénat n'étendit la prohibition qu'aux ouvriers. Depuis, une proposition de loi a été déposée, tendant à reprendre le texte primitivement voté par la Chambre : c'est qu'en laissant aux patrons la liberté de travailler personnellement la nuit, la loi de 1919 crée un véritable privilège pour certains d'entre eux et met ainsi la réforme en péril. Il faut ajouter que, même pour les ouvriers, la loi a été fort mal observée. Peut-être, enfin, l'intervention de leurs syndicats près des tribunaux et la condamnation des patrons délinquants vont-elles produire un effet appréciable et durable. La loi de 1919 interdit, pour les ouvriers boulangers, tout travail de 10 heures du soir à 4 heures du matin.

Pour combattre la réforme, certains journalistes ont fait observer qu'eux travaillaient bien la nuit, et d'autres encore. C'est vrai. Mais est-ce là une raison suffisante pour maintenir ce travail anormal quand il est facile de s'en passer ?

Max Turmann, *La question du travail de nuit dans les boulangeries*, dans la *Revue des Jeunes*, 10 octobre 1924, p. 63-73.

J. Bricout.

BOULE Marcellin, né le 1er janvier 1861 à Montsalvy (Cantal). Boursier, puis stagiaire au Muséum, préparateur à la chaire d'Anthropologie en 1892, assistant en 1894, professeur à la place de Gaudry, en 1903. Docteur ès sciences naturelles, n° 1 de l'agrégation en 1887. Directeur de l'Institut de Paléon*lo*logie humaine; directeur des *Annales de paléontogtoie* et, avec R. Verneau, de l'*Anthropologie*.

M. Boule a écrit de nombreux memoires sur des questions particulières comme la grotte de Reilhac ou les grands chats quaternaires; des études plus vastes de géologie sur le Massif Central et sur Madagascar; des livres classiques sur la géologie et la paléontologie; de grands ouvrages où un thème restreint se prête à des développements amples et à des vues très larges, comme la géologie et la paléontologie des grottes de Grimaldi ou encore l'Homme fossile de La Chapelle-aux-Saints ; enfin un travail de haute synthèse scientifique : *Les Hommes fossiles, éléments de paléontologie humaine*, Paris, 1920. Ce dernier ouvrage, malgré son prix élevé, a vu en un an épuiser une première édition tirée à plusieurs milliers d'exemplaires. Ce succès n'a rien d'étonnant, étant donné l'intérêt porté par le grand public à la question des origines, et aussi la clarté, l'érudition, la maîtrise, la loyauté avec lesquelles ce problème est traité. Il faut faire des restrictions sur les conclusions philosophiques qui méconnaissent la différence de nature entre l'homme et l'animal. Mais, pour tout ce qui est proprement scientifique, l'ouvrage est d'une valeur incomparable. Une chose qui avait admirablement préparé M. Boule à l'écrire, ce sont les comptes rendus bibliographiques très objectifs et très francs qu'il publie régulièrement dans l'*Anthropologie*.

A. Bouyssonie.

BOURDALOUE Louis. — I. Vie. — Né à Bourges en 1632, mort à Paris en 1704. Il entra au noviciat de la Compagnie de Jésus en 1648. Après avoir été professeur, il s'adonna à la prédication, en province d'abord, puis, dès 1669, à Paris. Il prêcha devant la cour de Louis XIV cinq carêmes et sept avents avec un succès toujours croissant. Sa vie, comme on l'a dit, peut se résumer en trois mots : « Il prêcha, il confessa, il consola. » Son ministère auprès des mourants était très apprécié. L'illustre jésuite ne cessa de donner l'exemple des vertus religieuses et d'être estimé pour la dignité de sa vie non moins que pour son talent.

II. Avertissements et éditions du P. Bretonneau. — Le P. Bretonneau, confrère de Bourdaloue, travailla pendant trente ans à publier ses œuvres (1707-1735). Les « avertissements » qu'il plaça en tête de chaque série des œuvres éditées sont intéressants et suggestifs, à plus d'un titre : nous les citerons largement.

Voici ce qu'il disait, dans l'avertissement de son édition des deux Avents et du Carême, pour marquer l'originalité de notre prédicateur :

Ce qu'il y eut encore de plus singulier dans le père Bourdaloue, c'est la manière dont il traite la morale. Nul autre prédicateur ne lui avait en cela servi de modèle, et l'on peut dire qu'il en a servi lui-même à tous ceux qui sont venus après lui. Persuadé que le prédicateur ne touche qu'autant qu'il intéresse et qu'il applique, et que rien n'intéresse davantage et n'attire plus l'attention qu'une peinture sensible des mœurs, où chacun se voit lui-même et se reconnaît, il tournait là tout son discours. Non qu'il négligeât d'expliquer les plus hauts mystères et les plus difficiles questions de la foi, il en parlait avec habileté, et même avec d'autant plus d'autorité qu'il possédait parfaitement ces sortes de matières et qu'il croyait devoir prendre alors plus d'ascendant sur les esprits pour confondre le libertinage et pour faire respecter la religion; mais, après avoir donné aux points les plus obscurs tout l'éclaircissement nécessaire, il passait à ce qu'ils ont d'instructif et de moral; et c'est là que lui servait infiniment la connaissance qu'il avait du monde et du cœur de l'homme, car il ne disait rien qu'il ne connût, ni qui portât à faux. C'est de là même que ses expositions sont si vraies et ses portraits si ressemblants. Pour peu qu'on ait d'usage du monde et qu'on sache comment vivent les hommes, on les y voit peints sous les traits les plus marqués. Aussi avec quelle attention se faisait-il écouter, et combien de fois s'est-on écrié dans l'auditoire qu'il avait raison et que c'était là en effet l'homme et le monde ! Certains sentiments, certains tours élevés, touchants et nouveaux, le feu dont il animait son action

[Bourdaloue ne récitait point par cœur, il parlait avec chaleur et, au lieu de prêcher les yeux fermés, comme le raconte la légende, il regardait son auditoire bien en face], sa rapidité en prononçant, sa voix pleine, résonnante, douce et harmonieuse, tout était orateur en lui, et tout servait à son talent.

Voilà par où cet excellent prédicateur s'acquit une si haute réputation. Il l'a conservée jusqu'à sa mort : et comme il n'y en eut peut-être jamais de plus juste ni de plus universelle, il n'y en a point eu de plus constante. Il a prêché durant trente-quatre ans, soit à la cour ou dans Paris, et pendant ces trente-quatre années, il a eu l'avantage assez peu commun d'être toujours également goûté des grands, des savants et du peuple. On n'en doit point être surpris dès qu'on fait réflexion au caractère de son éloquence. Ce qui est naturel et fondé sur la raison plaît partout, et est de tous les goûts et de tous les temps.

Et le P. Bretonneau termine par ces mots qu'il faut remarquer : « Ce sont ici ses vrais sermons, non point des copies imparfaites, telles qu'il en parut il y a plusieurs années. Il les désavoua hautement et avec raison. Il y est *si défiguré* qu'il ne devait plus s'y reconnaître. »

L'avertissement pour l'édition des Dominicales est peut-être encore plus instructif :

Je ne prétends point, écrivait Bretonneau en finissant toute l'édition des Sermons du père Bourdaloue, rendre un compte exact des soins qu'elle a dû me coûter. J'en laisse le jugement aux personnes intelligentes... Comme la grande réputation du père Bourdaloue lui attirait de continuelles occupations au dehors, *il n'avait guère eu le loisir de retoucher lui-même ses sermons et d'y mettre la dernière main. C'est à quoi j'ai tâché de suppléer;* et par une assiduité assez constante au travail, je suis enfin parvenu à faire paraître un cours de sermons pour toute l'année : Avent, Carême, Mystères de Notre-Seigneur et de la Vierge, Panégyriques des saints, Vêtures et Professions, Dominicales...

« C'est à quoi j'ai tâché de suppléer : » qu'est-ce à dire ? Nous y reviendrons tout à l'heure.

Tout, poursuit l'éditeur, n'est pas à imiter dans le père Bourdaloue : beaucoup de prédicateurs, « qui n'avaient ni la vivacité et l'imagination, ni le nom et l'autorité, ni les qualités extérieures et la voix du père Bourdaloue », se sont « gâtés » et « ont mal réussi à vouloir imiter, ou son style diffus et périodique, ou ses façons de parler dont plusieurs lui étaient particulières, ou cette rapidité dans la prononciation, qui l'emportait de temps en temps et qui entraînait avec lui ses auditeurs. » Mais, se hâte d'ajouter Bretonneau, « il n'y a point après tout de prédicateur à qui la lecture des sermons du P. Bourdaloue ne puisse être très utile, pour peu qu'on en sache user avec connaissance et avec précaution. » La raison qu'en donne Bretonneau est très juste, en somme, et ce qu'il dit *caractérise bien la prédication* de son illustre confrère tout en indiquant *en quoi il peut nous servir de modèle.*

S'il y a diversité de talents et s'il est bon que chacun se renferme dans le sien propre, il y a aussi des règles communes et des préceptes qui s'étendent à tous les talents et à tous les genres de l'éloquence chrétienne. Par exemple, bien choisir la matière d'un discours, et la tirer naturellement de l'Évangile. L'envisager moins par ce qu'elle peut avoir de nouveau, de singulier, de brillant, que par ce qu'elle a de vrai, d'instructif, de touchant, et qui est plus à la portée de tout le monde. La diviser et en faire tellement le partage que les points, sans se confondre, aient toutefois entre eux assez de rapport pour se réduire à une première vérité et à une proposition générale. Ne rien avancer dont on ne produise les preuves : et non de ces preuves abstraites et subtiles, plus académiques, pour ainsi dire, qu'évangéliques; mais des preuves sensibles, prises du fond de la religion et des maximes les plus certaines de la théologie. Entrer d'abord dans son sujet et ne s'en écarter jamais, soit par de longs et d'inutiles préludes, soit par des réflexions hors d'œuvre et d'ennuyeuses digressions. Éclaircir les doutes, prévenir les objections, les questions qui peuvent naître, se les faire à soi-même, et y répondre. De là passer aux mœurs, et dans un fidèle tableau les représenter telles qu'elles sont; évitant l'un et l'autre excès d'un détail trop populaire et trop familier, et d'une peinture trop vague et trop superficielle. Exposer tout avec méthode, avec ordre, et ne se pas contenter d'un amas informe de pensées, qu'on entasse selon qu'elles se présentent, et sans nulle liaison que le hasard qui les place indifféremment les unes après les autres. Enfin, en venir à des conclusions pratiques, qui suivent des vérités qu'on a expliquées, et qui en comprennent tout le fruit : voilà à quoi tout prédicateur doit s'étudier, et ce qu'il apprendra du père Bourdaloue.

Ce que, du moins, il devrait apprendre de lui. Mais tous ne le font pas. « L'erreur, disait déjà Bretonneau, est de ne lire ses sermons que pour en extraire des passages, des divisions, des figures, des termes, que souvent on applique mal, et à qui l'on ôte, en les déplaçant, toute leur grâce. Au lieu donc d'être disciple et imitateur du P. Bourdaloue, on n'en est que mauvais copiste et que plagiaire. »

Le lecteur aura remarqué avec quel soin Bretonneau insiste sur ce fait, que Bourdaloue ne néglige pas l'exposition et la preuve des *vérités* d'où suivent les *conclusions pratiques.* Il y revient d'une façon toute particulière dans l'avertissement de son édition des Mystères. « Le prédicateur, dit-il, doit à peu près se comporter dans la chaire, à l'égard des autres, comme il se comporte à son égard, et pour son édification propre, au pied d'un oratoire ou dans la méditation. Un homme qui médite sur un mystère se le retrace d'abord dans l'esprit et en considère toutes les circonstances; mais, après cette première vue, faisant un retour sur soi-même, et se comparant avec le modèle qu'il a devant les yeux, il s'instruit, il se confond, il s'anime, il prend des résolutions, et sort de la prière en disposition de les exécuter. » En suivant ce plan, Bourdaloue se garantit généralement de deux excès contraires : ou n'envisager que le mystère proprement dit, ou, à l'occasion du mystère, faire un pur sermon de morale.

Au milieu de ces deux extrémités, écrit Bretonneau, il y a un tempérament dont le père Bourdaloue ne s'est guère écarté. Il donne à un mystère tout l'éclaircissement convenable; mais il y joint ensuite une morale toute fondée sur le mystère même : et, par le parfait rapport qu'il sait trouver entre l'un et l'autre, il les assortit si bien ensemble que le mystère sert de preuve à la morale et que la morale est la plus juste conséquence du mystère. Il fait plus : outre la première division de son discours tantôt en deux et tantôt en trois propositions générales, souvent il subdivise encore chaque partie; et ces subdivisions, qui sont autant de circonstances du mystère, s'étendent également et sur le mystère et sur la morale : d'où il arrive qu'en même temps qu'il développe par ordre tout son mystère, il expose dans le même ordre et développe toute la morale qui y répond.

Bretonneau note ici que le P. Bourdaloue, *proportionnant sa morale à toutes les conditions* des hommes, sait, par une merveilleuse diversité de vues, « trouver tout à la fois dans le même mystère, et pour les grands et pour les petits, selon leurs situations différentes, des règles de conduite et des motifs de sanctification. » Il note également que son confrère a composé *divers discours sur les mêmes sujets :* la purification de la sainte Vierge, par exemple. « Il y en a sur certain mystères jusqu'à quatre; et sur les autres, communément deux ou trois : tous si complets, qu'à prendre chacun séparément, il semble qu'il y ait épuisé toute la matière. Ce n'est pas, au reste, qu'il ne fût quelquefois obligé de rentrer dans les mêmes pensées: car les sujets ne sont pas infinis : mais ces mêmes pensées, mises sous d'autres jours et diversement exprimées, sans avoir le dégoût de la répétition, ont, au contraire, une force et une grâce toujours nouvelles. » Que tout cela est exact! Il n'est personne qui ne le reconnaisse

pour peu qu'il ait lu notre prédicateur sans parti pris et avec attention...

Je passe sur les Exhortations : celles-ci ne sont pas « des discours aussi étendus et aussi remplis que des sermons communément le doivent être. » Elles sont à lire pourtant, et aussi les Instructions chrétiennes qui les suivent : partout il y a prendre, jamais on ne se met sans profit à l'école d'un tel maître.

Mais il faut nous arrêter un instant aux importantes « Pensées sur divers sujets de religion et de morale. » Écoutons encore Bretonneau s'expliquer, à leur sujet, dans son avertissement; quelques lignes en sont à remarquer soigneusement.

Avant que de composer un sermon, dit-il, le père Bourdaloue faisait ce que font communément les prédicateurs, il jetait d'abord sur le papier les différentes idées qui se présentaient à lui touchant la matière qu'il avait en vue de traiter. Il marquait tout confusément et sans aucune liaison. Mais s'étant ensuite tracé le plan de son discours, il choisissait ce qui lui pouvait convenir, et laissait le reste. Ce reste néanmoins, qu'il laissait comme superflu, avait son prix, et c'est de quoi il m'a paru que je pouvais former un recueil...

Bien sûr. Mais entendons la suite...

Cependant il y fallait mettre quelque ordre, et tellement distribuer ses pensées, que celles qui ont rapport à un même sujet fussent toutes réunies sous un titre particulier. Cela même ne suffisait point encore : mais de ces pensées les unes étant bien plus étendues que les autres, il a fallu faire des premières comme autant d'articles ou de paragraphes, et ranger les autres indifféremment et sans suite, sous le simple titre de Pensées diverses. Tout cela, comme on le juge assez, *demandait que l'éditeur mît un peu la main à l'œuvre*, pour disposer les matières, pour les lier ou les développer, pour les finir et leur donner une certaine forme : mais *je n'ai rien fait à l'égard de ce recueil de Pensées, que je n'eusse déjà fait à l'égard des Sermons, Exhortations, Instructions, et de la Retraite spirituelle, du même auteur.*

Les critiques s'emparent de telles déclarations et d'autres déclarations analogues, que j'ai, plus haut, soulignées à dessein, pour accuser presque Bretonneau d'avoir trahi son auteur. Il est vrai qu'elles nous laissent un peu rêveurs. Sachons-lui gré de la constance avec laquelle il s'est appliqué pendant plus d'un quart de siècle à nous donner une édition complète des œuvres de Bourdaloue. « Il n'y avait rien à perdre d'un si riche fonds, dit-il, et c'est beaucoup pour moi, si je puis penser qu'il n'ait point dépéri dans mes mains. » Oui, merci, cher Père. Mais tout de même sommes-nous en droit d'exprimer un double regret.

D'abord, c'est que Bretonneau n'ait pas pris la peine de nous apprendre où et quand avaient été prêchés les discours qu'il éditait. Sans être trop curieux, nous serions bien aises de le savoir : ces renseignements contribueraient à nous faire comprendre et apprécier mieux encore la parole du prédicateur.

C'est, ensuite, que Bretonneau puisse être soupçonné d'avoir *supplée* dans une trop grande mesure aux défectuosités des discours de Bourdaloue, et d'avoir ainsi *défiguré* son auteur presque autant que les *copies imparfaites* dont celui-ci se plaignait avec raison. « On sait assez, écrivait Déforis, l'éditeur de Bossuet, qu'il est peu de sermons qui aient paru tels qu'ils ont été prononcés, que le style du P. Bourdaloue, par exemple, n'était guère correct, et que le P. Bretonneau qui a donné ses sermons les a revus et épurés avec soin. » Grâce aux savants travaux de MM. Lebarq, Urbain et Levesque, nous possédons maintenant le vrai texte des œuvres oratoires de Bossuet. Pourrons-nous bientôt en dire autant de celles de Bourdaloue ? M. Griselle et quelques autres chercheurs nous ont mis à même de comparer le texte de Bretonneau avec celui de quelques sermons *parlés*, pris à l'audition par des copistes. Les sermons parlés étaient plus familiers, plus pittoresques, plus « apostoliques » que les sermons imprimés. Ce n'est pas à dire, sans doute, que les différences entre les uns et les autres soient toutes le fait de l'éditeur : Bourdaloue, comme Bossuet, ne s'astreignait pas à réciter en chaire ce qu'il avait écrit dans sa cellule. Mais que nous serions heureux d'avoir des sermons écrits et des sermons parlés le texte exact et de pouvoir le rapprocher du Bourdaloue-Bretonneau que nous possédons !

III. Quelques sermons de Bourdaloue. — Parmi les sermons de Bourdaloue, quelques-uns sont spécialement célèbres. Ceux, par exemple, *sur l'hypocrisie* ou *sur la vraie et fausse piété*, où il répond à *Tartufe* et traite la question soulevée par Molière; celui *sur la médisance*, où il semble répondre aux *Provinciales;* ceux *sur la pensée de la mort, sur l'aumône, sur l'impureté, sur le devoir des pères par rapport à la vocation de leurs enfants*, etc. Bien d'autres pourraient être mentionnés, mais nous n'insistons pas, parce qu'ils sont analysés ailleurs dans ce dictionnaire.

IV. Caractères de sa prédication et raisons de son succès. — Après les abondantes citations de Bretonneau qu'on vient de lire, il serait superflu de nous étendre sur ce point. On s'accorde à admirer en Bourdaloue l'habileté de sa composition, la rigueur de sa logique, vivante et pressante, la finesse de sa psychologie, la netteté de sa doctrine jointe à la sûreté et à la force de sa direction morale, sa franchise tout apostolique. Ce sont ces qualités, qu'il possède à un rare degré, qui firent son succès auprès de ses contemporains, les contemporains de Racine, de La Bruyère et de Mme de Sévigné, — succès plus éclatant que celui de Bossuet lui-même. Et ce sont ces mêmes qualités qui lui vaudront éternellement de nombreux lecteurs et admirateurs. « J'aime cet homme-là, » disait de lui Monsabré, qui s'y connaissait. Et, vraiment, si on le fréquente avec un peu d'assiduité, on ne peut que l'apprécier hautement. On ne saurait, en tout cas, que profiter grandement en sa compagnie.

V. Doctrine de Bourdaloue. — Le P. H. Chérot écrivait, à ce sujet, *Dict. de théol. cath.*, t. II, col. 1095-1098 : « Il n'est guère de vérité chrétienne qu'il n'ait traitée, l'exposant toujours avec un large et lumineux bon sens, ne s'attachant exclusivement à aucune école, ni à aucune opinion particulière, mais développant dans sa plénitude l'enseignement traditionnel de l'Église. Certaines questions toutefois, questions rendues de son temps plus actuelles par la lutte du catholicisme en France contre les protestants, les jansénistes, les quiétistes et les libertins, l'ont particulièrement occupé, comme il convenait à la nature de son éloquence essentiellement pratique et adaptée aux besoins présents de ses auditeurs. » Ne mentionnons, d'après Chérot, *loc. cit.*, que deux ou trois points. « Pour l'admission à la sainte table, Bourdaloue ne prit le parti ni de la communion fréquente quand même, ni de la communion indéfiniment retardée sous prétexte de la pureté de la vie requise. Il distingue entre les dispositions nécessaires et absolument suffisantes et les dispositions de bienséance ou de surérogation. S'il recommande les secondes, il ne veut cependant point qu'on les propose en un degré de perfection inaccessible. Surtout il défend que, pour éviter les communions indignes, on en vienne à ne communier jamais. S'appuyant sur la doctrine du concile de Trente, il soutient que l'état de grâce suffit, selon la dernière rigueur du précepte, pour communier. » Sûrement, il eût fait bon accueil aux divers décrets concernant la sainte communion qui ont paru sous le pape Pie X. Son « christianisme positif et précis... était éloigné du chimérique idéal de Fénelon et de tout faux mysticisme. » De même, il blâmait fort « cette dévotion scrupuleuse dans les moindres détails, qui

par contre néglige les devoirs essentiels. L'ensemble de sa direction tend plutôt à mettre en garde contre toute pratique curieuse et singulière, contre toute méthode nouvelle et non expérimentée. » Il écrivait : « Gardez toutes vos pratiques de dévotion; mais, avant que d'être dévot, je veux que vous soyez chrétien...; le renversement est l'abus le plus monstrueux : c'est la dévotion sans le christianisme. »

Comment n'aimerait-on pas « cet homme-là » ? Autant que Bossuet, il mérite d'être lu et médité, non pas seulement des prédicateurs, mais de tous ceux et de toutes celles qui veulent se connaître eux-mêmes pour s'humilier, se corriger et devenir meilleurs.

I. Éditions. — L'édition ou la double édition *princeps* de Bretonneau, en 16 ou 18 vol., a été souvent reproduite. En attendant mieux, on peut fort bien s'en servir, car les changements apportés par lui au texte de Bourdaloue n'ont guère été, semble-t-il, que de pure forme. Des rééditions récentes, j'ai pratiqué celle de Firmin-Didot, Paris, 1877, 3 vol. in-4°. A la fin de chaque volume, se trouve une analyse très détaillée des sermons qui y sont contenus. L'éditeur en agit ainsi pour les personnes, « surtout les prédicateurs, » qui « n'ont pas toujours le loisir de lire tout un sermon et sont quelquefois bien aises d'en avoir d'abord toute la suite. » « On pourra, ajoute l'éditeur, tirer encore de ces abrégés deux autres avantages; car plusieurs apprendront de là comment, en composant un discours, on doit, avant toutes choses, en arranger la matière et lui donner de l'ordre; et comparant ensuite les abrégés avec les sermons, on verra de quelle manière on peut étendre, orner et relever par l'expression les pensées même les plus simples et les plus communes. » — M. Griselle, mort récemment, avait entrepris une édition critique des *Œuvres complètes de Bourdaloue;* il n'en a paru que deux tomes in-8° : *Sermons pour les grandes fêtes de l'année*, et *Sermons pour tous les jours de carême*. Son œuvre, n'en doutons pas, sera reprise et menée à bonne fin.

II. Travaux. — A. Feugère, *Bourdaloue, sa prédication et son temps*, Paris, 1874; H. Chérot, *Bourdaloue inconnu*, Paris, 1898; *Bourdaloue, sa correspondance et ses correspondants*, Paris, 1899; E. Griselle, *Bourdaloue. Histoire critique de sa prédication d'après les notes de ses auditeurs et les témoignages de ses contemporains*, 3 vol., Paris, 1901 sq.; *id.*, dans la *Revue Bourdaloue*, Paris, 1902-1904; *Recherches de science religieuse*, etc.

J. Bricout.

BOURDOISE. — Adrien Bourdoise, né en 1584, dans le diocèse de Chartres, avait servi comme gardien de bestiaux et domestique : « Je ne suis que rusticité et brutalité, répétait-il plus tard, ayant passé ma jeunesse en des exercices indignes d'un ecclésisatique. » Comme il le disait encore, son principe fut toujours « de voir ce qui se faisait ordinairement et de faire le contraire. » C'est ainsi qu'il ne porta pas la moustache, pour protester contre l'usage général des ecclésiastiques d'alors. Sa manière de faire, son franc parler et son zèle lui valurent d'être comparé à Élie et à saint Jean-Baptiste. Même saint Vincent de Paul, son ami, ne trouvait pas grâce à ses yeux, et il fut, un jour, traité par lui de « poule mouillée ». Bourdoise ne se gênait pas, davantage, pour qualifier la plupart des ecclésiastiques de « prêtres fainéants ». Heureuse époque, néanmoins, que celle où les Bérulle, les Condren, les Olier, les Bourdoise rivalisaient de dévouement pour la renaissance catholique et la réforme du clergé!

« L'idéal de ce grand serviteur de l'Église, a écrit M. G. Letourneau, *La mission de J.-J. Olier*, p. 61, c'était de restaurer la paroisse et l'esprit paroissial; il avait une horreur invincible de toutes les chapelles domestiques; il ne pouvait admettre qu'un chrétien n'assistât pas à la grand'messe; il estimait que le service de la paroisse devait être fait par des prêtres vivant en communauté, comme des moines, dans une pauvreté et une humilité parfaites. » Ces prêtres, qu'il voulait plus parfaits même que les moines, devaient être formés dans des séminaires, comme les religieux dans leurs noviciats. Il établit donc, à Saint-Nicolas du Chardonnet (Paris), sa paroisse, un séminaire, qui semble avoir été plus paroissial que vraiment diocésain. « Par cette œuvre, lit-on dans l'*Histoire générale de l'Église*, de M. Mourret, t. VI, p. 119, Paris, 1920, par le zèle qu'il déploya dans l'établissement à Paris des « Exercices des ordinands » et surtout par la fondation de sa communauté paroissiale de Saint-Nicolas du Chardonnet, Adrien Bourdoise fit beaucoup pour la restauration du clergé de France. » Quand il mourut, en 1665, il pouvait dire : « Nos yeux sont heureux de ce qu'ils voient... C'est le commencement d'une réforme.. » Ce fut son *Nunc dimittis*.

Un détail intéressant. Bourdoise se servait d'images pour expliquer le catéchisme aux enfants ou aux simples, et nous lui devons la si heureuse institution de la première communion solennelle, telle qu'elle n'a cessé, depuis, de se pratiquer en France.

J. Bricout.

BOURGET Paul est né à Amiens en 1852. Il appartenait à une famille universitaire et parut d'abord destiné à l'enseignement. Il fit d'excellentes études au lycée de Clermont, puis à Louis-le-Grand. L'École normale s'ouvrait toute grande devant lui s'il le voulait, mais il ne le voulut pas. La lecture de Balzac et ses réflexions personnelles l'avaient détourné de la carrière universitaire où l'on est rivé à des travaux obscurs et monotones. Il se sentait fait pour quelque chose de plus grand; il voulait écrire, devenir célèbre.

Mais d'abord il fallait vivre. Pendant quatre ans, il donna des répétitions. A ses moments libres, il fréquentait les Hautes Études et faisait des vers. Son premier article parut dans la *Revue des Deux Mondes* en 1873. En 1874, il publiait son premier recueil de vers, *La vie inquiète;* en 1878, un poème, *Edel;* en 1882, un second recueil de vers, les *Aveux*. C'est toute son œuvre poétique. Elle est délicate, raffinée, complexe comme l'âme d'un jeune homme intelligent et sensible que le doute travaille, mais elle ne suffirait pas à lui assurer l'immortalité, pas plus qu'elle ne suffisait à lui assurer le pain quotidien. Il essaya du journalisme, et du premier coup se fit agréer. *Le Globe* inséra en 1879 son premier article qui avait trait aux mémoires de Mme de Rémusat. Peu après, *Le Globe* disparaissait, mais *Le Parlement* recueillait M. Paul Bourget qui était chargé de la critique dramatique et devait, en plus, fournir deux chroniques par semaine.

En même temps, *La Nouvelle Revue* de Mme Adam lui demandait des critiques que plus tard, en 1883 et 1885, il réunira en volumes sous le titre de : *Essais de psychologie contemporaine* et *Nouveaux essais*. « Une longue préparation tainienne, dit M. Albert Thibaudet, est ramassée dans ces deux volumes. Le style déjà sympathise avec celui de Taine : comme lui, il est grave, tendu, sévère, oratoire, et bien des pages ressemblent à du Taine un peu décoloré. Les morceaux sont composés, les idées distribuées en une veine abondante et claire, coupée de repos éloquents sur les lieux communs. A l'image de Taine, et guidé comme lui par une habitude de composition oratoire, il groupe ses portraits autour d'une faculté maîtresse. De là des pages générales ou plutôt génériques, qui paraissent encore aujourd'hui solides, sur le Philosophe (Taine), le Dilettante (Renan), le Psychologue et le Moraliste (Dumas), le Poète (Leconte de Lisle). » Quelle que soit la valeur de ces *Essais* et des autres volumes de critique que, depuis, M. Paul Bourget a publiés, *Études et portraits*, la *Physiologie de l'amour moderne*, *Pays de critique et de doctrine*, leur renommée fut singulièrement dépassée par l'éclatant succès que leur auteur remporta dans le roman.

Le premier en date est l'*Irréparable;* il parut en 1884; depuis, M. P. Bourget en a donné régulièrement un chaque année. Tous n'ont pas évidemment le même mérite ni la même puissance. Cependant il faut convenir qu'aucun n'est ni sans mérite ni sans puissance. Aucun n'est passé inaperçu, beaucoup ont fait sensation, plusieurs ont provoqué des discussions de presse violentes, passionnées, prolongées et ont eu véritablement un retentissement mondial. C'est que M. P. Bourget n'est pas un simple amuseur, il ne conte pas une histoire pour le plaisir de conter une histoire. S'il conte avec une aisance charmante, s'il possède en maître l'art d'éveiller l'attention du lecteur et de la retenir, s'il est un virtuose du style et un paysagiste exquis, c'est un psychologue aussi, un analyste et un penseur. Ses maîtres — ceux qu'il a le plus étudiés et qui ont fait sur lui la plus profonde impression — sont Balzac, Stendhal, Taine et Dumas fils. Tous les quatre, on le sait, ont répudié la théorie de l'art pour l'art et prétendu démontrer quelque vérité, faire quelque bien par leurs livres. Tous les quatre ont recommandé et pratiqué l'analyse psychologique. M. Paul Bourget a recueilli leurs leçons et fidèlement suivi leur exemple. Alors qu'autour de lui sévissait le naturalisme de Zola qui débitait ses « tranches de vie », comme d'autres dépècent un mouton ou un bœuf, et prétendait avec ça donner une connaissance exacte, complète, scientifique, de l'homme et de la vie, lui, s'inquiéta de la force mystérieuse qui se cache sous l'enveloppe charnelle et les phénomènes physiologiques, qui leur donne l'être et le mouvement, qui les régit et les concentre dans la personne morale, qui fait que l'homme est un homme et non pas simplement une bête, même la « bête humaine ». Toute son attention se concentra donc sur le domaine intérieur de la conscience pour y découvrir, à travers l'inextricable fouillis des passions, des idées, des préjugés, des intérêts, des vertus et des vices, les lois du monde moral. A mesure qu'il les découvrait et que, par elles, il avançait dans la connaissance de l'homme, de nouveaux problèmes surgissaient qui petit à petit l'amenaient à reconnaître et à formuler les lois du monde social et du monde religieux. Par le moyen de l'analyse psychologique, il retrouvait les grandes vérités philosophiques, religieuses, politiques, sociales et morales que les penseurs chrétiens avaient tout au long des siècles solidement établies, mais dont le monde lettré s'était, depuis Voltaire et les encyclopédistes, haineusement écarté, qu'il niait encore farouchement et qu'il combattait. On comprend sans peine qu'une telle œuvre, qui dès l'abord s'orientait vers la vérité catholique et devait la faire éclater finalement dans son plein jour, ait soulevé bien des étonnements, bien des réclamations, bien des colères. L'évolution littéraire de M. Bourget est toute jalonnée par les explosions de ces colères et de ces critiques.

Ce sont d'abord les naturalistes qu'enragent les succès répétés et grandissants de *Cruelle énigme*, *Le deuxième amour*, *Un crime d'amour*, *André Cornélis*, *Mensonges*, etc. Dans ces premiers romans, M. P. Bourget s'arrête à l'étude des âmes : âmes malades, sensibilités détraquées, consciences faussées. On a dit — et c'est M. Rod — que ces romans de Bourget, et même ceux qui les suivirent, ne valaient pas mieux au point de vue moral que ceux de Zola: c'est tout à fait inexact. Sans doute les mœurs décrites par M. Bourget ressemblent aux mœurs décrites par Zola, mais — différence capitale — là où Zola et ses disciples ne voyaient que des phénomènes naturels, normaux, M. Bourget dénonce des perversions anormales, contre nature, dont il indique la cause et suit pas à pas le progrès. Ni Zola, ni les naturalistes ne s'y trompèrent. Ils reprochèrent amèrement à M. Bourget de fausser l'évolution du roman expérimental, scientifique, et de l'affadir par ses investigations psychologiques et morales. C'était voir juste. M. P. Bourget donnait le signal d'une réaction victorieuse contre le naturalisme et menait rudement le bon combat. Toutefois il convient de noter ici, une fois pour toutes, que M. Bourget a trop souvent usé des mêmes armes que ses adversaires pour leur ravir l'estime et la faveur du public lettré. Les descriptions scabreuses, les pages sensuelles, les scènes passionnées et voluptueuses, les scandales trop ouvertement étalés, abondent dans ses romans et en rendent la lecture éminemment dangereuse. Du point de vue doctrinal son œuvre est une des plus saines qui soient, elle a même, on doit le reconnaître, une très haute valeur apologétique, mais, à part quelques trop rares exceptions, elle ne s'adresse qu'à un petit nombre de lecteurs, capables de chercher et de goûter la vérité sans se laisser impressionner par les exemples peu édifiants où elle se trouve enclose.

Le disciple marqua une étape décisive dans l'évolution intellectuelle de M. P. Bourget. Pour la première fois, le brillant romancier abordait la question religieuse, et ce, à propos d'une autre question extrêmement délicate : la responsabilité morale du maître dans la conduite de ses élèves, de la doctrine dans les actes qu'elle inspire. Courageusement il prenait texte de la parole de Jésus : « Il faut juger l'arbre par ses fruits, » et concluait implicitement à la condamnation du scientisme et de toutes les théories irréligieuses alors en honneur. Cela fit un beau tapage. Taine se crut visé — et certes il avait quelques bonnes raisons de le croire s'il avait tort de croire qu'il le fût seul, — il écrivit à l'auteur une lettre douloureusement étonnée. Après *Le disciple* et dans la même veine il faut citer : *Un cœur de femme*, *Terre promise*, *Cosmopolis*, *Une idylle tragique*, *Le fantôme*, *Monique*. Dans ces livres, M. Paul Bourget se montre de plus en plus préoccupé des questions religieuses et morales De découvertes en découvertes, on sent qu'il approche de la vérité. Il la fit éclater dans *L'étape* qui, en même temps qu'un roman chrétien, est un roman social d'une extraordinaire portée. C'est peut-être le plus profond, le mieux étudié, le plus passionnant et le plus vrai que, non seulement M. Bourget, mais aucun romancier ait jamais écrit. Il fut violemment critiqué par tous les démocrates tant catholiques que sectaires ou areligieux. Sans perdre son temps à leur répondre, M. Bourget publia une nouvelle étude religieuse et sociale qui est, dit M. l'abbé Bethléem, « un des plus beaux monuments de l'apologétique contemporaine », *Le divorce*. Puis ce furent : *L'eau profonde*, *Les pas dans les pas*, *Les deux sœurs*, *L'émigré* qui souleva de nouvelles polémiques, *Le démon de midi* qui en suscita de plus vives et de plus acerbes encore, *Lazarine*, *Le sens de la mort*, *La geôle*, *Cœur pensif ne sait où il va*.

D'autre part, M. Paul Bourget a affronté la scène et y a remporté de grands succès. « Il est, je crois, à peu près unique, dit M. Robert de Flers, qu'un écrivain qui semblait devoir être exclusivement un romancier et qui avait conquis dans cette voie une gloire aussi brillante que solide, se soit laissé tenter par la scène et y ait transporté, avec autant de bonheur, son observation des hommes et son souci des grands problèmes de l'heure présente. » Le début cependant ne fut pas très brillant. *Le luxe des autres* (1902) est un essai tout au plus honorable. Mais *Le divorce* (1907) obtint et méritait un succès extraordinaire. *L'émigré* (1909) fut encore un succès, mais moins justifié. *La barricade* (1910) souleva des tempêtes presque aussi violentes que *L'étape*. C'est d'ailleurs avec *Le divorce* et *Le tribun* (1911) ce que M. Bourget a donné de meilleur

au théâtre et aussi ce que, depuis vingt ans, la littérature dramatique compte de plus intéressant. *Un cas de conscience* (1910) est une tragédie domestique très émouvante. *La crise* (1912) est un mélange pas très heureux de sentimentalisme et de politique. *Le soupçon* (1920) est une analyse psychologique d'une exquise saveur.

Enfin M. Paul Bourget est un grand voyageur qui sait voir les choses et les gens, interroger à propos les vivants et scruter le secret des morts, discerner les traits essentiels d'une société ou d'un paysage, cueillir une ample moisson de renseignements, de souvenirs et de faits, et les présenter au lecteur en des livres aussi animés, aussi captivants que des romans. C'est ainsi qu'il a publié : *Sensations d'Italie* et *Outre-mer*.

Pour être complet, je dois noter que souventes fois on a retrouvé ou deviné la signature de M. Paul Bourget au *Figaro*, au *Gaulois*, et surtout à l'*Écho de Paris*.

Telle est l'œuvre de M. Paul Bourget. Elle est immense si l'on considère non seulement le nombre des volumes qu'il a signés, mais surtout la diversité des genres où il s'est essayé et où il a excellé, la quantité prodigieuse de questions morales, politiques, religieuses, sociales qu'il a abordées, exposées, élucidées en maître, avec une logique imperturbable et un art consommé. Cette œuvre est toute à l'honneur du catholicisme, puisque l'auteur, parti du scientisme rationaliste, est venu d'étape en étape à l'Église et y a pris rang parmi les fidèles. Malheureusement, comme je l'ai indiqué, les sujets traités et la manière dont ils sont traités ne permettent guère qu'on utilise cette œuvre avec toutes sortes de gens. Il en est beaucoup pour lesquels elle serait moins un enseignement qu'un scandale. Pourtant on peut recommander d'une manière générale *Sensations d'Italie*, *Outre-mer*, *Drames de famille*, *Le divorce*, *Monique*, *Les deux sœurs*, *Un saint* et autres nouvelles, *Lazarine*, *Le sens de la mort*, *Cœur pensif ne sait où il va*, et presque toutes les pièces de théâtre.

Depuis 1894, M. Paul Bourget fait partie de l'Académie française.

Léon Jules.

BOURSE. — La Bourse est un immense marché de fonds publics, où viennent aboutir directement ou indirectement tous les grands intérêts des divers pays. Les fonds publics sont proprement les rentes sur les États; on entend aussi souvent les valeurs cotées à la Bourse, telles que les *actions* de la Banque, les *actions* et *obligations* de sociétés *nominatives*, de sociétés anonymes ou *compagnies*, etc. Le cours des rentes subit à la Bourse des oscillations incessantes, occasionnées par le plus ou moins de confiance qu'inspire l'état actuel des affaires publiques, par le nombre plus ou moins considérable des acheteurs ou des vendeurs, et par mille autres circonstances qui échappent souvent à la perspicacité des plus habiles. Les valeurs sur les sociétés sont de deux espèces : les actions et les obligations. Une *action* est la somme d'argent que chacun des associés a mise ou est réputé avoir mise en commun pour constituer le fonds social, et qui donne à l'associé le droit à une part proportionnelle des bénéfices nets de la compagnie; cette part s'appelle *dividende*. Une *obligation* est un titre délivré par une société à un particulier, qui a versé entre ses mains une somme d'argent, et en vertu duquel la compagnie s'oblige à payer un intérêt fixe, invariable, et à rembourser au prix *nominal* la somme prêtée, quand le numéro du titre sera amené par le tirage au sort, qui a lieu chaque année pour un certain nombre. Le cours des actions et des obligations n'est guère moins oscillant que celui des rentes : quand la demande dépasse l'offre, c'est la *hausse;* le contraire produit la *baisse*. Toute opération de bourse se résume par un achat ou une vente. Ce que nous venons de dire s'applique à la bourse des valeurs : c'est la principale, ou la Bourse tout court. Il y a aussi la bourse du commerce, où au lieu d'argent l'on traite de marchandises. — L'on appelle *spéculation* l'achat ou la vente de valeurs ou de marchandises, au comptant ou à terme, ce qui correspond au commerce sur les marchés ordinaires. L'*opération au comptant* consiste à acheter ou à vendre en remettant immédiatement la valeur ou la marchandise, et en payant de suite le prix : c'est un échange pur et simple. L'*opération à terme* est un contrat fait avec détermination de la quantité vendue et de son prix, mais dont l'exécution n'a lieu que plus tard, au cours du jour. S'il y a hausse ou baisse ce jour-là, c'est le vendeur ou l'acheteur qui y perd. Souvent l'on fait ces contrats sans avoir l'intention de les réaliser, mais uniquement pour gagner l'avantage pécuniaire qui peut en résulter : ce sont des marchés *fictifs*, qu'on appelle *agiotage*, quand ils sont accompagnés de stipulations destinées à changer artificiellement le cours. On les nomme vulgairement *jeux de bourse*. Ce sont, en effet, des jeux, et non pas des opérations nécessitées par le commerce ou l'industrie. Il y a des variétés du contrat à terme : il peut être ferme, à prime, à découvert. Du point de vue moral, qui est le nôtre, les règles sont les mêmes. Nous n'en parlerons donc pas à part.. Cf. Allègre, *Code civil commenté*, t. II, 2e partie, art. 1965; Tanquerey, *Synopsis theologiæ moralis*, t. III.

Moralité des opérations de bourse. — 1° Il n'y a rien à dire de particulier des *opérations au comptant*, car elles ressemblent aux contrats ordinaires de vente ou d'achat, qui se pratiquent dans le commerce. Les règles qui leur conviennent sont les mêmes. De leur nature elles sont parfaitement licites, pourvu qu'il ne s'y mêle pas d'injustice. 2° Les *opérations à terme* le sont également. « Elles sont indispensables à l'industrie, dit Cl. Jannet dans son livre sur le *Capital*, p. 241-279; elle a besoin de compter sur des livraisons de matières premières à des époques fixes et à des prix déterminés, pour établir son prix de revient. » L'on peut dire la même chose du marché des rentes, des actions et des obligations. « S'il n'y avait pas de vendeurs à terme, c'est-à-dire des spéculateurs qui espèrent à la liquidation se procurer les titres au-dessous du cours, auquel ils les vendent aujourd'hui, l'on ne trouverait pas à acheter certains jours. » *Ibid.*, p. 358. Mais l'on doit éviter les fraudes, et ne pas exposer plus d'argent que l'on ne peut payer. Il est vrai que les spéculateurs peuvent ainsi s'enrichir énormément, et en peu de temps, mais ce n'est pas sans peine, car ils doivent se tenir soigneusement au courant du commerce, de l'industrie et de la bourse, pour ne point faire de contrats désavantageux. Ce négoce est, d'ailleurs, utile au progrès industriel, commercial, et à la fixation du prix réel des valeurs ou des marchandises. Par suite, ce qu'on appelle vulgairement « jeux de bourse » est moral, quand il n'y entre point d'injustice, de tromperie ou de violence.

Immoralité de l'agiotage. — Elle consiste en ce que les agioteurs usent de dol, crainte ou fraude, pour faire monter ou descendre artificiellement le cours, pour leur propre avantage et la ruine des autres. « Les grands joueurs, dit M. Jannet, à l'endroit cité, p. 279, cherchent à faire arriver l'événement : hausse ou baisse, sur lequel ils ont parié : c'est ce qui constitue l'agiotage, et ce qui fait, au point de vue moral, son caractère absolument coupable. Les haussiers et les baissiers sont organisés en deux parties qui se livrent des luttes acharnées, en employant les moyens les plus immoraux. Les fausses nouvelles répandues à voix

basse, et les journaux financiers spéciaux étaient l'enfance de l'art. On recourt aujourd'hui à de fausses statistiques de la production, pour influencer les cours. »

Défauts de certains spéculateurs. — Ils engagent plus d'argent qu'ils n'ont, et ainsi s'exposent au péril de faire du tort au prochain, ce qui est illicite. D'autres misent l'argent d'autrui, par exemple celui qui leur a été confié en dépôt, au risque de le perdre dans une mauvaise opération, ce que la justice défend. Il n'est pas permis non plus de dépenser dans ces jeux l'argent nécessaire pour nourrir la famille : c'est à la fois manquer gravement de prudence, et de charité envers la femme et les enfants. L'habitude des jeux de bourse, si elle n'est pas essentiellement immorale, est du moins fort dangereuse, car elle est cause de bien des maux : *a priori* cela se devine, et l'expérience le confirme. Il en est d'elle comme des autres jeux de hasard. Sous le rapport moral, on peut l'assimiler à certains divertissements publics : le théâtre, le bal, le cinéma.

Règles particulières aux clercs et aux religieux. — Ils peuvent acheter et vendre occasionnellement des valeurs sûres : *actions* et *obligations*. Certains moralistes avaient voulu leur interdire les *actions*, comme ayant l'aspect de négoce, lequel est interdit aux clercs et aux religieux (*Codex juris canonici*, 142), et aussi à cause de certaines réponses de Rome : d'Annibale, Konings, partiellement Lehmkuhl, etc. La plupart aujourd'hui les autorisent, à cause de réponses plus récentes des Congrégations romaines : Sanguinetti, Berardi, Aertnys, Gury, Génicot, etc. Il existe en particulier la réponse du 15 avril 1885, émanée du Saint-Office, disant : « que l'on ne doit pas inquiéter les clercs qui achètent ou vendent des actions ou des titres de Bourse, pourvu qu'ils se tiennent prêts à obéir au Saint-Siège, et s'abstiennent de tout négoce de ces titres, et surtout des contrats qu'on appelle jeux de bourse. » Il ne leur est donc défendu que le commerce des titres, c'est-à-dire des achats trop fréquents, en vue de spéculer sur la revente. « Il ne leur est pas interdit de jamais revendre des valeurs qu'ils auraient achetées, pour faire un meilleur emploi de leur argent, ou bien dans la crainte que ces valeurs ne reviennent à baisser : ce n'est point là du négoce, mais une gestion sage et prudente. Le négoce consiste, en effet, dans la répétition fréquente des mêmes actes, c'est-à-dire d'achats suivis de vente, ou dans l'intention qui dirige un achat en vue d'une revente prochaine, dès que le prix de la valeur ou de la marchandise aura monté. » Abbé Deville, *Les opérations de Bourse devant la conscience*, etc., p. 121. Ce qui ne leur est pas permis à eux-mêmes, ils ne peuvent évidemment le faire faire par d'autres. Cf. Allègre, *op. cit.*, p. 779.

François Girerd.

BOUSSET Wilhelm fut l'un des chefs de l'école dite d'histoire des religions. Il était né à Lubeck en 1865; il est mort, le 15 mars 1920, à Giessen où il était professeur depuis de longues années.

Comme beaucoup de protestants appartenant à l'école critique libérale, Bousset avait publié une *Vie de Jésus* (1904). Mais, parmi toutes ses productions, son œuvre capitale est son *Kyrios Christos* dont la première édition parut en 1913; une seconde édition a été donnée en 1921, après sa mort. Bousset applique à la foi au Christ les théories chères à l'école de l'histoire des religions.

Cette école, on pourrait aussi bien la dénommer l'école du syncrétisme judéo-païen. Car elle vise à expliquer le christianisme par un amalgame entre les éléments païens et les éléments chrétiens, qui se serait surtout produit en Asie Mineure où sévissaient les religions gréco-orientales. L'histoire des religions a fait la lumière sur un problème qui demeurait incompréhensible : comment le christianisme, sorti de la prédication et de la personnalité de Jésus (dont on réduit le rôle au minimum), a-t-il pu se développer et s'organiser en une doctrine qui s'est imposée au monde? C'est que le christianisme a emprunté au paganisme sa mystique et l'a transposée dans ses propres conceptions.

Il ne s'agit pas d'emprunts particuliers précis, à telle religion déterminée, mais d'atmosphère spirituelle, de piété, de mystères, dont on peut reconstituer les intégrantes et qui ont rendu possible le développement du christianisme.

Le grand artisan de cette transformation bienfaisante au christianisme, c'est saint Paul. Sa doctrine sur l'Esprit, sur les sacrements, spécialement sur le baptême et l'eucharistie, a des correspondants que l'on retrouve dans le paganisme : c'est la théorie du *nous* (esprit) dans les écrits hermétiques, révélations prétendues du dieu Hermès, le Thot égyptien; ce sont les cultes à mystères, qui contiennent, d'après les syncrétismes, des baptêmes et des communions. L'idée qu'on se fait dans le christianisme paulinien ou johannique du Christ (*Kyrios* et *Logos*) a subi l'influence des conceptions gréco-orientales.

L.-Cl. Fillion, *Les Étapes du rationalisme*, 2e édition, Paris, 1911, p. 296-303; M.-J. Lagrange, *Le sens du christianisme d'après l'exégèse allemande*, Paris, 1918, p. 269-305.

P. Synave.

BOUTROUX Émile, professeur et philosophe français, né à Montrouge (Seine) en 1845, mort à Paris en 1921. Maître de conférences à l'École normale supérieure en 1877, il devint professeur à la Faculté des Lettres de Paris en 1885 et fut appelé en 1902 à la direction de la Fondation Thiers. Il entra à l'Académie des Sciences morales en 1898 et à l'Académie française en 1912.

Citons parmi ses ouvrages d'abord ses deux thèses de doctorat : *De veritatibus æternis apud Cartesium* et *De la contingence des lois de la nature* (1874); puis *De l'idée de loi naturelle dans la science et la philosophie* (1895), les *Études d'histoire de la philosophie* (1897), *Pascal* (1900), *Science et religion dans la philosophie contemporaine* (1908). On lui doit encore une traduction des deux premiers volumes de *La philosophie des Grecs*, d'Édouard Zeller, deux excellents manuels classiques sur la philosophie de Leibniz, la *Monadologie* (1880), les *Nouveaux essais* (1886) et un grand nombre de préfaces et d'articles.

M. Boutroux fut un remarquable historien de la philosophie. Non seulement il était servi par une érudition vaste et sûre, mais encore il excellait à reconstruire par le dedans un système, à le recomposer dans son unité organique en sympathisant avec l'âme qui l'anime. Ainsi fit-il pour la doctrine leibnizienne, dans son introduction à la *Monadologie;* pour les systèmes d'Aristote et de Kant, dans ses *Études d'histoire de la philosophie;* pour Pascal, dans le petit volume qui développe une série de leçons professées à la Sorbonne. A la première page de cet ouvrage, on lit quelques lignes curieuses qui expriment bien la méthode suivie par l'auteur : « Pascal, avant d'écrire, se mettait à genoux et priait l'Être infini de se soumettre tout ce qui était en lui, en sorte que cette force s'accordât avec cette bassesse. Par les humiliations, il s'offrait aux inspirations. Il semble que celui qui veut connaître un si haut et rare génie dans son essence véritable doive suivre une méthode analogue, et, tout en usant, selon ses forces, de l'érudition, de l'analyse et de la critique, qui sont nos instruments naturels, chercher, dans un docile abandon à l'influence de Pascal lui-même, la grâce inspiratrice qui

seule peut donner à nos efforts la direction et l'efficace. »

Le philosophe, chez M. Boutroux, ne semble pas avoir égalé l'historien. Il n'a ni l'originalité des grands maîtres ni leur ferme décision de pensée. Il s'inspire de différentes sources et les matériaux d'origine diverse qu'il emploie dans sa contruction du monde ont parfois quelque peine à s'assembler. On n'éprouve pas toujours à le lire l'impression d'une doctrine qui, pleinement maîtresse d'elle-même, sait et veut se dessiner nettement dans tous ses contours; au moment où l'on attend une affirmation qui tranche toute équivoque et nous fixe dans un parti, il arrive parfois que la pensée se dilue en des formules un peu vaporeuses qui laissent notre esprit en suspens; il semble qu'il flotte sur elle un peu de cette ombre où s'enveloppe souvent la philosophie de l'Allemagne pour laquelle M. Boutroux eut un goût marqué, qu'il se reprocha même d'avoir trop aimée quand éclatèrent les horreurs de la grande guerre. Nonobstant ces lacunes, il fut un maître éminent qui exerça sur ses nombreux disciples une profonde et salutaire influence en les détournant du positivisme étroit qui, sur la fin du XIX^e^ siècle, menaçait d'égarer les intelligences et d'abaisser les âmes. Retraçons seulement en quelques lignes ses idées sur la contingence et sur la religion.

1° L'opinion tendait à s'accréditer, vers 1880, que toutes les disciplines humaines, religion, philosophie, morale, esthétique, devaient s'effacer devant la science positive ou s'absorber en elle, et qu'en outre la science nous contraignait de nous représenter l'univers comme un vaste système de phénomènes enchaînés les uns aux autres par un inflexible déterminisme; partout, dans la biologie, l'histoire, la psychologie, la sociologie, comme dans la physique et la chimie, règne, disait-on, la nécessité qui a son type le plus parfait dans les mathématiques; et si l'on n'a pas encore prouvé que la réalité est un immense théorème qui se développe avec fatalité dans le temps et l'espace, on est fondé à croire que la démonstration ne tardera pas. M. Boutroux s'élève contre cette conception si simple et si pauvre tout ensemble, et il s'attache à montrer combien elle est contraire à la variété et à la vie qui s'observent dans l'univers. Cette nécessité à laquelle on prétend soumettre toutes choses, depuis le grain de sable jusqu'à l'homme, n'est nullement une donnée de l'expérience, mais une invention de l'esprit de système qui élargit à l'infini le résultat de certaines observations particulières. Observons avec plus de perspicacité, généralisons avec plus de prudence, et nous verrons se desserrer les mailles de ce filet dans lequel on veut tout enfermer. La nécessité logique, la plus puissante de toutes, celle du syllogisme, par exemple, implique déjà quelque relativité. Passons du logique au monde réel, au monde de l'existence; pour affirmer que l'être réel est nécessaire, il faudrait que nous pussions déduire *a priori* son existence du possible; mais rien ne légitimerait cette déduction, et par conséquant ce passage du possible à l'existence est une contingence. Et de même la contingence apparaît lorsque de l'être en général nous passons aux différents êtres, aux genres et aux espèces; quand, de la matière, nous passons aux corps particuliers, puis de l'inorganique à l'organique, de la vie à la conscience, des formes élémentaires de la conscience à la réflexion et aux faits de la haute vie intellectuelle et morale. Dans ce mouvement ascensionnel, l'état nouveau ajoute quelque chose au précédent; il y a partout des hiatus dans la nature; aucun terme de l'évolution des choses ne sort du terme inférieur par voie de développement nécessaire. La nécessité est donc une représentation inexacte de l'univers; la loi des choses semble être au contraire la contingence; et à l'origine de cette contingence il y a la liberté.

2° De même que M. Boutroux revendique les droits de la philosophie en face du « scientisme », de même il maintient la légitimité de la religion en face d'une certaine philosophie qui la regarde comme périmée, qui voudrait la reléguer dans le domaine du mythe, ou, tout au moins, affecte de l'ignorer. Il n'est pas probable, dit-il, que les hommes répudient jamais la religion. Jusqu'ici « sa vitalité et sa puissance d'adaptation ont dépassé tout ce qu'on peut imaginer, » et il ne paraît pas que l'évolution à laquelle nous assistons lui enlève rien de sa raison d'être ni de son harmonie avec les besoins les plus hauts de notre nature. Elle ne contredit ni la science ni la morale; bien plus, elle est le couronnement de l'une et de l'autre, de la morale surtout. Celle-ci nous prescrit de rechercher des fins dont nulle expérience scientifique ne nous révèle la valeur; nous sommes guidés vers ces fins par la foi; nous nous les représentons comme un idéal de perfection, et cet idéal nous attire en excitant l'amour de notre sensibilité. Foi, idéal, amour : ce sont les corollaires du devoir et c'est aussi la porte par laquelle nous entrons dans la sphère religieuse; l'esprit religieux « n'est autre que la foi au devoir, la recherche du bien et l'amour universel, ressorts secrets de toute activité haute et bienfaisante. » *Science et religion*, Paris, 1908, p. 377. Du reste, la religion ne se réduit pas aux seules émotions de l'âme; elle est esprit et vie, mais non exclusivement; supprimez-en tout élément objectif, « vous la réduisez à un je ne sais quoi, qui se confondra avec les imaginations de l'individu, et qui ne sera même plus caractérisé comme religion. » Aussi bien, est-il impossible qu'un sentiment qui soulève l'homme au-dessus de lui-même ne se traduise par aucun concept dans son intelligence; toute vie religieuse implique donc des croyances, des dogmes; et dans toutes les religions, on trouve au moins deux dogmes fondamentaux : d'abord l'existence de Dieu, d'un Dieu vivant, parfait, tout-puissant ; ensuite le rapport, également vivant et concret, de ce Dieu avec l'homme. Enfin, avec le sentiment et les dogmes, les rites font partie de l'essence de la religion; ils constituent des moyens nécessaires à la réalisation des fins religieuses, qui sont la pureté du cœur, le renoncement à l'égoïsme et la constitution d'une communauté dont les membres sont unis entre eux par l'amour. La religion « veut l'union de toutes les consciences, donc de tous les hommes; elle tend à réaliser entre eux un lien d'amour, comme principe, comme soutien du lien matériel. En ce sens, elle conservera précieusement les rites qui, transmis par tant de siècles et de peuples, sont des symboles incomparables de la perpétuité et de l'ampleur de la famille humaine. Elle les maintiendra en y infusant une pensée toujours plus profonde, plus universelle, plus spirituelle. » *Science et religion*, p. 390.

Eug. LENOBLE

BOUTS Thierry, peintre néerlandais, est né à Haarlem et a vécu la plus grande partie de sa vie à Louvain. Nous ne savons rien de précis sur sa jeunesse. Les chroniques de Louvain, peu exactes, mentionnent sa naissance en 1400; mais on admet généralement l'année 1420 comme correspondant mieux aux faits. Son premier mariage, avec Catherine van der Bruggen, eut lieu en 1447 à Louvain; il fut nommé peintre de la ville en 1468. On croit qu'après avoir étudié à Haarlem, il passa quelque temps à Bruxelles, où il travailla peu mais subit l'influence de Roger de Le Pasture.

Selon Van Mander, dans le *Livre des peintres*, son premier tableau daté serait un triptyque, à présent perdu, portant la signature *Dierick de Haarlem, 1462*; au centre, le Christ; aux deux panneaux, saint Pierre

et saint Paul. L'œuvre de Bouts la plus justement célèbre est le triptyque commencé en 1464 pour la chapelle du Saint-Sacrement à l'église Saint-Pierre de Louvain. Il représente sur le panneau central la *Cène*. Les deux volets qui se sont trouvés dispersés, l'un à Munich, l'autre à Berlin, figuraient, le premier la *Récolte de la manne* et la *Rencontre d'Abraham et de Melchisédech*, le second la *Pâque juive* et *Élie au désert*.

Dans la *Cène*, le Christ entouré de ses douze apôtres est assis à une table carrée dans une salle gothique. Tous se tiennent dans un recueillement profond et sont d'une immobilité frappante qui ferait croire au *flegme spécial, imperméable à l'émotion, qui revêt toutes les peintures religieuses des primitifs hollandais*, dont parlent certains auteurs, s'il n'y avait dans cette contention même l'expression d'une grande piété. On considère généralement les deux têtes qui se montrent au guichet de gauche comme les portraits d'Albert et Dierich, les deux fils du peintre; et celui-ci se serait représenté lui-même à droite, coiffé d'un bonnet rouge. Les volets, conçus sous la direction d'un théologien, forment avec le panneau central un ensemble où la *Promesse* est à côté de l'*Accomplissement*. Dans un milieu d'une intimité toute flamande, la *Pâque juive* nous montre le chef de famille distribuant l'agneau pascal entre ses convives qui se tiennent debout et sont habillés à la façon des pèlerins. On retrouve ici le même sentiment grave, la même immobilité que dans la *Cène*. Les autres volets nous font assister à des scènes de l'Ancien Testament; dans un paysage montagneux, Melchisédech rencontre Abraham près de Louvain. Le panneau de Munich est très restauré; celui de Berlin a gardé son beau coloris.

Thierry Bouts reçut le paiement de ce chef-d'œuvre en 1468 et fut nommé peintre de la ville de Louvain. La même année, pour le palais de justice, il y peignit la *Justice de l'empereur Othon*, maintenant au musée de Bruxelles, et que termina, après sa mort, le peintre Hugo van der Goes. Le choix du sujet avait pour but de rappeler aux magistrats qu'on ne doit pas juger trop promptement dans la colère, mais chercher avec patience la vérité. La femme de l'empereur Othon ayant accusé un comte de la cour de lui avoir manqué de respect, celui-ci fut immédiatement mis à mort malgré ses dénégations. Sa veuve vint alors réclamer en revanche l'exécution du vrai coupable : elle dut subir l'épreuve du feu pour prouver l'innocence du défunt; on découvrit la fausseté des accusations de la reine, et celle-ci fut brûlée vive. Toutes ces péripéties se déroulent en deux panneaux où nous retrouvons les mêmes figures minces et allongées, d'une individualité caractéristique, le même réalisme à outrance, la même netteté d'exécution que dans les autres œuvres du peintre de Louvain. Les assistants ont, paraît-il, les traits des échevins de la ville et ces bourgeois placides assistent sans s'émouvoir au plus cruel martyre.

Bouts peignit encore un *Jugement dernier* qu'il termina en 1472. Il épousa en secondes noces Elisabeth van Voshem en 1473, et mourut en 1475. On l'enterra à l'église des franciscains.

Maints tableaux lui sont attribués par les auteurs : le triptyque du *Martyre de saint Hippolyte*, à l'église Saint-Sauveur de Bruges; la *Crucifixion* de Grenade; le *Martyre de saint Érasme*, à Louvain; l'*Adoration* entre sainte Catherine, sainte Barbe, saint Christophe et saint Jean-Baptiste, à Munich; la *Crucifixion* de la collection Thienne de Bruxelles, maintenant à Berlin et dans laquelle une vue de Bruxelles figure la ville de Jérusalem. On est moins certain d'attributions comme celles de la *Sibylle Tibur et l'empereur Auguste*, de Francfort, et la *Procession*, de Chantilly.

Mais Thierry Bouts ne fut pas seulement le peintre des grandes compositions à multiples personnages; nous le connaissons surtout par ses superbes petits tableaux de *la Vierge et l'Enfant Jésus* et par ses beaux portraits d'hommes. Les Vierges, dont celles du Louvre, du musée de Berlin, de Bargello, des musées de Londres et de Francfort, de la collection Duschnitz à Vienne sont les plus connues, révèlent l'influence de Rogier de le Pasture; cependant Bouts sut garder sa personnalité dans la douce expression de ses madones et dans son coloris plus chaud que celui de Rogier. Les portraits d'hommes comme celui de Londres, daté 1462, et celui de la collection du baron Oppenheim, à Cologne, lui sont donnés sans véritables documents, mais par comparaison avec l'homme au bonnet rouge, debout sous les arcades, de la *Cène*.

On désigne généralement son style comme essentiellement hollandais tout en ne sachant pas s'il a travaillé en Hollande et tout en ignorant ce qu'était le style de ce pays avant 1450. On peut cependant affirmer qu'il y fut réellement le premier qui essayât de rendre un clair-obscur ou un coucher de soleil. Ses deux fils, quoique plus maniérés, imitèrent son genre et se classent parmi les peintres appréciés de cette époque.

Carletta Dubac.

BOUYSSONIE. — Deux frères prêtres, professeurs à l'école Bossuet, Cublac, Corrèze (ancien petit séminaire de Brive). Tous deux nés à Brive, l'aîné, Amédée, le 13 février 1867, le cadet, Jean, le 31 août 1877. Initiés par l'abbé Breuil, en collaboration constante avec l'abbé Bardon (ancien professeur au petit séminaire, vicaire à Saint-Martin), ils ont renouvelé l'étude préhistorique des environs de Brive. Les stations de Noailles, le Bouïtou, Lacoste, Pré-Aubert, Font-Robert, Font-Yves, Bos del Ser, fouillées par eux et par leurs élèves, ont fourni un riche outillage aurignacien. La pointe de la Font-Robert, le burin busqué, le burin de Noailles, l'outil écaillé, autant de types déterminés par eux et devenus classiques, grâce surtout à la plume habile du cadet. Mais les professionnels de la préhistoire étaient seuls à connaître ces travaux. La découverte de La Chapelle-aux-Saints eut un retentissement mondial. C'était le premier squelette complet, indiscutable, de la race de Néanderthal, parfaitement daté par l'outillage et par la faune qui l'accompagnait. Il fut généreusement donné au Muséum de Paris et magistralement étudié par Marcellin Boule. Les abbés affirmaient très énergiquement qu'il y avait eu sépulture intentionnelle; naturellement il y eut des contestations de la part d'incroyants dont cela gênait les théories. Mais un instituteur laïque, M. Peyrony, découvrait peu après, à La Ferrassie, plusieurs squelettes de la même race, et n'était pas moins catégorique sur le fait de l'ensevelissement. Les contestations cessèrent. L'intérêt exceptionnel de cette découverte, c'est qu'elle établit l'existence d'un homme très ancien, présentant, de la tête aux pieds, certains caractères pithécoïdes.

Depuis lors, les deux frères ont donné au *Dictionnaire apologétique* l'article sur l'homme préhistorique (en collaboration avec l'abbé Breuil) et à la *Revue apologétique*, la chronique de préhistoire.

Mais l'aîné, professeur de philosophie depuis 1892, a publié, dans diverses revues, notamment dans la *Revue du Clergé français*, des articles remarqués, sur les principes premiers, la matière et la vie, le fixisme et le transformisme, le monogénisme et le polygénisme, la démonstration *a priori* de l'existence de Dieu, etc. Il vient de publier, en 1924, sous le titre *Batailles d'idées*, une série de dialogues philosophiques, sur les problèmes de Dieu, du bien, du vrai, et, dans les *Archives de philosophie*, la Solution spiritualiste du problème moral.

Le cadet, très écouté dans les congrès de préhistoire et conférencier de la Semaine d'ethnologie religieuse, en 1922, a fait paraître, sous sa signature et celle du Dr Capitan, *Un atelier d'art préhistorique, Limeuil.* C'est un album reproduisant et commentant plus de 130 gravures sur pierre, dont plusieurs sont de toute beauté; un renne en particulier semble le chef-d'œuvre de la gravure magdalénienne.

J. Bricout.

BRAMANTE, 1444-1514. — Né à Urbino, Bramante y vécut jusqu'à l'âge de vingt-huit ans, étudiant la peinture et se plaisant à la fréquentation de tous les grands artistes qui se réunissaient autour du duc de Montefeltro. Il connut Luciano da Laurana, l'architecte délicat du palais des ducs d'Urbino; et ce contact contribua puissamment à sa formation artistique. A Rimini, puis à Mantoue, il étudia les œuvres d'Alberti qui lui apprirent la force. C'est à Mantoue, dans l'église Saint-André, qu'il vit la première grande voûte en berceau construite par la Renaissance. A Milan, où il fut ensuite, il rencontra l'homme de génie qui devait avoir sur lui la plus décisive influence, Léonard de Vinci Les dessins que nous a laissés celui-ci contiennent des plans d'église, où l'on retrouve la recherche de symétrie absolue, le dôme employé comme motif essentiel et flanqué de petits dômes, les espaces en croix grecques disposés autour de la coupole entre les bras d'une croix semblable mais plus grande, tous éléments que devait réunir plus tard l'architecte de Saint-Pierre. La preuve est ainsi faite de l'initiation de Bramanteaux recherches du grand Florentin, et l'influence subie fut telle que l'on peut nettement distinguer les œuvres exécutées avant le voyage à Milan de celles qui lui furent postérieures.

La première Renaissance avait appliqué le décor antique aux formes traditionnelles de l'architecture du Moyen Age et la ligne générale des constructions gothiques recevait sans en être modifiée un placage de pilastres, de médaillons et de motifs classiques. Avec la grâce légère, la conception particulière d'un artiste resté peintre en devenant architecte, Bramante éleva encore dans ce sentiment *Saint-Satyre de Milan*, délicieuse petite église aux ornements architectoniques peints, à la frise toute fine ornée de têtes dans des médaillons. Près de Saint-Satyre, il construisit *Sainte-Marie* où il trouva cet artifice du trompe-l'œil qui fait paraître plus importantes les proportions de l'édifice, en simulant une abside profonde sur un mur plat par des peintures et de légers reliefs. Ici encore, la frise est ornée de têtes dans des médaillons circulaires; mais ceux-ci sont encadrés de motifs charmants, de groupes d'enfants doués par le sculpteur d'autant de grâce que de force et de vie.

A *Sainte-Marie des Grâces*, Bramante se montre franchement architecte : il dresse au-dessus du chœur une superbe coupole à laquelle il entend donner toute sa puissance par la largeur plutôt que par une très grande hauteur, et c'en est là le caractère spécial. L'artiste reprendra le même effort à Saint-Pierre de Rome. Un tambour harmonieusement décoré par les arcades qui l'entourent donne toute sa richesse à l'édifice, dont les profils sont soulignés de motifs classiques très simples. En Lombardie encore, il fit l'église d'*Abbiate Frasso*, dont le portail plein cintre au grand arc majestueux soutenu par deux étages de sveltes colonnes fait pressentir la noblesse de la niche du Belvédère.

En 1499, Bramante quitta Milan pour Rome, où son art allait suivre une évolution nouvelle. On a vu dans ses œuvres se développer la force sous l'influence de Léonard : la connaissance des monuments de l'antiquité allait hâter et achever cet élargissement de son style. Les joliesses de son art gracieux cédèrent le pas à l'expression de la puissance : la transformation éclata dès les premières œuvres; il n'appliqua plus les ornements classiques à des monuments de conception gothique, mais il mit tous ses efforts à ressusciter l'art antique dans son intégralité. C'est ainsi que le *Tempietto de San Pierto in Montorio* peut être considéré comme la copie, d'ailleurs imparfaite, d'un temple romain. Les deux œuvres principales de Bramante à Rome furent ses travaux au palais du *Vatican* et la *basilique de Saint-Pierre*. Au Vatican, il éleva autour de la cour Saint-Damase les bâtiments dont Raphaël devait plus tard décorer les *loges;* puis il réunit l'ancien palais à celui du *Belvédère* et couronna l'ensemble par la niche colossale où l'on peut apprécier le chemin parcouru depuis la conception du portail d'Abbiate Grasso. Le même arc unique et majestueux, mais de plus grandioses proportions, s'appuie sur un entablement très sobre; les fines colonnes sont remplacées par des pilastres. La sévère beauté de l'ensemble désigna Bramante à l'admiration de ses rivaux eux-mêmes et il fut choisi, en 1506, comme architecte de la basilique nouvelle que voulait édifier le pape.

Rompant avec les traditions, appliquant merveilleusement les principes qu'il avait trouvés auprès de Léonard, il s'empara du plan en croix grecque déjà usité pour le transformer et en tirer les plus magnifiques effets. Autour d'une coupole centrale de 42 mètres de largeur, il allongea les bras égaux d'une croix nettement dessinée, entre lesquels il intercala des espaces traités comme de petits monuments également en croix; puis il dressa des tours aux quatre angles et entoura l'ensemble de portiques.

C'était bien un monument romain qu'avait dessiné Bramante et l'on y sent le désir d'être digne de l'antique plutôt que le souci de la destination particulière pour laquelle était conçu l'édifice. On remarque même que pas un symbole n'annonçait à l'extérieur qu'il s'agît d'une église.

L'artiste mourut avant d'avoir pu élever, de son projet, autre chose que les quatre piliers qui devaient porter la coupole et qu'il réunit par des arcs puissants. Les travaux furent longtemps abandonnés, puis repris. Raphaël, aidé de Giuliano da San Gallo et de Fra Giocondo, remplaça dans ses plans la croix grecque par la croix latine plus appropriée aux besoins du culte et à ses imposantes cérémonies: mais il mourut aussi avant d'achever son œuvre. Perruzzi, Antonio da San Gallo qui voulut ajouter des clochers, enfin et surtout Michel-Ange, qui revint au plan en croix grecque, attachèrent leur nom à l'église grandiose que devait compléter la colonnade du Bernin.

Carletta Dubac.

BREMOND Henri, né en 1858 à Aix-en-Provence, attaché pendant plusieurs années à la Compagnie de Jésus, s'est, dès ses premiers articles des *Études*, imposé comme un excellent critique de la pensée littéraire et religieuse. L'*Inquiétude religieuse*, l'*Apologie pour Fénelon* et bien d'autres volumes, aussi intéressants, lui avaient valu l'estime des connaisseurs. Mais c'est surtout sa monumentale *Histoire littéraire du sentiment religieux depuis la fin des guerres de religion jusqu'à nos jours* qui lui a conquis la grande renommée et lui a ouvert les portes de l'Académie française. Cet ouvrage, qui comprend déjà six forts volumes et qui doit en comprendre beaucoup d'autres, aura pour effet « de combler une lacune et de réparer une injustice dont l'histoire de notre littérature et celle de la pensée française ont également à souffrir. » Raoul Narsy, *Les amitiés catholiques françaises*, 15 mai 1923, p. 6. Des inexactitudes de détail peuvent s'y rencontrer, quelques longueurs aussi. et même

certains jugements erronés ou très contestables. Mais, dans son ensemble, il est fort instructif et d'une lecture agréable. M. l'abbé Bremond aura largement contribué à faire revivre en France le goût des questions de mystique. On peut même affirmer, comme on l'a fait dans le *Correspondant* du 10 mai 1923, que, plus que tout autre, « il a réussi a faire lire des ouvrages de dévotion pure aux gens les plus éloignés de la religion et à les y intéresser. » Ce n'est pas un mince mérite, et le service qu'il a ainsi rendu à l'apologétique chrétienne n'est certes pas à dédaigner. — Nous devons ajouter que sa *Sainte Chantal* est à l'Index (décret du 5 mai 1913).

J. Bricout.

BRÉSIL. — Pays dont la superficie (plus de 8 millions de kilomètres carrés) est presque égale à celle de toute l'Europe. Réserve faite des États qui longent les côtes, le Brésil occupe toute l'Amérique du Sud. Découvert par des Espagnols vers l'an 1500, il a été attribué dans sa majeure partie aux Portugais, en vertu de la sentence arbitrale d'Alexandre VI. L'évangélisation du pays fut commencée dès l'an 1500 par les franciscains. Les noms des jésuites de Nobrega, du bienheureux Ignace d'Azevedo et de ses 39 compagnons martyrs, du P. Anchieta, extraordinaire thaumaturge, et du P. Antoine Vieira appartiennent à l'histoire des missions. A la fin du XVII^e^ siècle (1678), on ne compte que trois diocèses : Bahia, Pernambuco-Olinda, et Rio de Janeiro. A la fin du XVIII^e^ siècle, l'exemple des Etats-Unis suggéra quelques aspirations séparatistes. En 1808, la famille royale de Portugal, devant l'invasion des armées de Napoléon, quitte Lisbonne et se retire au Brésil, qui veut aussitôt acclamer comme empereur l'infant Jean. Celui-ci, qui hérite de la couronne de Portugal par la mort de sa mère, laisse le Brésil à son fils Pedro. La séparation d'avec le Portugal est consommée en 1822. Dans cette période, où les mouvements constitutionnels d'Europe ont leur contre-coup, la plupart des anciens couvents disparaissent. Pedro I^er^, en face d'une tâche malaisée, et l'expérience faite de son impopularité, abdique en faveur de D. Pedro II, âgé de six ans (1831). D. Pedro II, dont la minorité traversa bien des agitations, accepta sa situation constitutionnelle; il voyageait souvent en Europe, et affectait de s'inspirer des gouvernements libéraux. Cependant, en 1848, en 1854, de nouveaux sièges épiscopaux étaient créés. En 1866, pressenti en faveur de l'abolition de l'esclavage, l'empereur répondait qu'il accomplirait en temps opportun une réforme « que l'esprit du christianisme réclame. » La presque totalité de la population était catholique d'après les recensements; le nombre des protestants s'est accru par l'immigration allemande. Des missionnaires allemands, jésuites, furent envoyés à cause de leurs compatriotes. Le clergé était imbu des préjugés joséphistes, et plusieurs de ses membres étaient affiliés aux loges. La lettre collective de l'épiscopat au pays (19 mars 1890) rappelle que le gouvernement se mêlait « de déterminer à qui il appartient de nommer le bedeau dans les cathédrales. » En 1833, les régents osèrent proposer à Rome des candidats à l'évêché notoirement indignes, comme Moura et Peijo qui réclamaient l'abolition du célibat. La franc-maçonnerie était reconnue officiellement, et une proposition directe contre les sociétés secrètes fut repoussée au Sénat. Son action éclate insolemment en 1872. Un prêtre, dans une fête maçonnique, prononça un discours qu'il fit même imprimer. La suspense publiée contre lui détermina de nouvelles attaques. Deux évêques furent spécialement provoqués : l'évêque capucin d'Olinda, Vital-Antoine Gonzalvès d'Olivera, et l'évêque de Para; Antoine de Macedo Costa. Contre le premier, des journaux parurent, formellement maçonniques, et publiant des blasphèmes provocateurs : des messes pour francs-maçons furent annoncées, que l'évêque, par des démarches pleines de réserve, sut empêcher; enfin la liste des prêtres et des dignitaires des confréries fut publiée avec fracas, comme un défi à l'évêque.

Le Brésil appelle confréries (*irmandades*), fondées par Pombal, des sortes de cultuelles, possédant biens d'Église et organisant le culte, associations que la tradition locale a maintenues florissantes.

L'évêque d'Olinda mande discrètement les prêtres, et leur demande d'abjurer : il fait intervenir, auprès des membres des confréries, les prêtres ou les fidèles qui pouvaient mieux procurer leur amendement. Il lance contre les obstinés trois circulaires successives. Les confréries confisquent plusieurs églises et détiennent même le Saint-Sacrement. Arrêté et requis de mettre par écrit ses réclamations, l'évêque écrit ces trois mots : *Jesus autem tacebat.* L'évêque de Para, qui s'était opposé à des processions entremêlées d'exhibitions scandaleuses, fut aussi arrêté. Tous deux furent condamnés, comme le dit la lettre collective de l'épiscopat, « comme de vils criminels, par sentence du suprême tribunal de justice, à porter de l'eau et à balayer les cours d'une maison de correction, pendant quatre ans, pour avoir eu l'audace de maintenir la liberté de la conscience catholique en face des abus de pouvoir du césarisme. »

Le collège des jésuites à Pernambuco avait été, à la même époque, assiégé et pillé (1873). Rio-Branco, chef d'une des loges maçonniques, était alors ministre; il fut renversé en 1875. Les évêques retrouvèrent leur liberté; l'évêque d'Olinda fut encore exilé plus tard, et mourut à Versailles en 1887. Le 29 avril 1876, Pie IX écrivait une lettre de consolation aux évêques du Brésil, et écartait le trop subtil prétexte d'après lequel la franc-maçonnerie du Brésil n'était pas comprise dans les condamnations portées contre la secte. En 1888, Léon XIII adresse aux évêques son encyclique *In plurimis*, sur l'abolition de l'esclavage. Le 15 novembre 1889, une révolution, surnommée « glorieuse » parce qu'elle se fit sans coup férir, renversa D. Pedro et proclama la république. La masse du pays, Portugais et Indiens, semblait indifférente; mais les agissements de la maçonnerie et l'enseignement répandu par quelques positivistes portaient leur fruit. Le maréchal Fonseca vérifia bientôt la plainte des évêques sur le Brésil : « Par un singulier phénomène d'acoustique, il répète fidèlement à travers l'Atlantique tous les échos des révolutions de l'Europe. » Le 6 août 1890, l'épiscopat adressait une protestation au maréchal. Les évêques déploraient la rupture de toute relation officielle entre l'État et l'Église, « la fausseté du sinistre système de la liberté de conscience; ils repoussaient le mariage civil, l'odieuse loi d'exception fulminée contre le clergé national exclu de la représentation, l'expulsion préméditée de la Compagnie de Jésus, la défense d'établir des ordres religieux au Brésil, l'exclusion de toute instruction religieuse dans les écoles publiques. »

L'ensemble de la Constitution était imité des Etats-Unis. D'autres emprunts, la formule « Salut et fraternité », par exemple, avaient une autre origine. Plusieurs lettres de Léon XIII blâmèrent ces lois anticléricales, et l'indifférentisme qu'elles tendaient à établir.

La Constitution, aux traitements près, laissa au clergé ce qu'il possédait, ses églises, ses biens, les biens des confréries, le bien même des ordres religieux; et plusieurs décisions judiciaires ont interprété la loi avec équité. La pastorale des évêques reconnaissait d'ailleurs : « Tel qu'il est rédigé, le décret assure à l'Église catholique au Brésil une certaine somme de

liberté comme elle n'en a jamais joui sous la monarchie. » Le paragraphe d'expulsion des jésuites a dû être retiré. La république du Brésil n'a pas rompu avec le Saint-Siège. On a vu le nonce en 1909 choisi comme arbitre pour la délimitation des frontières entre le Brésil et la Bolivie ou le Pérou.

A la mort de Léon XIII, les assemblées ont levé la séance en signe de deuil; la nomination de Pie X a été l'occasion de réjouissances; le voyage du nonce apostolique (cardinal Gasquet) en 1904-1905 a été une fête pour le pays. Lorsque fut créé le premier cardinal brésilien, cardinal Arcoverde Cavalcanti, l'État prit à sa charge ses frais d'installation à Rome, et sa réception au retour fut triomphale. L'activité vaillante des catholiques leur a valu des sympathies; les congrès de Bahia (1900) et de Rio-de-Janeiro (1909) firent constater leurs progrès.

En 1895, un moine bénédictin de Maredsous, D. Van Caloen, était envoyé par Léon XIII, pour rendre visite à l'ordre bénédictin au Brésil; une émeute nationaliste contre les moines étrangers est apaisée par le président de la République; Pie X demande à ces moines de se charger des paroisses. On comprend par l'histoire du pays que les séminaires avaient eu peine à se former et à fonctionner normalement

Un recensement de 1917 estime la population du Brésil à 30 645 296 habitants, dont 24 373 579 catholiques, 70 268 protestants; 8 200 églises et 4 005 prêtres.

Il faut compter actuellement dans le Brésil 56 sièges dont 14 métropoles : San Salvador de Bahia; suffragants : Barra do Rio Grande, Caetité, Ilhéos; — Belem-Para; suffrag. : Manaos ou Amazones; — Bello-Horizonte ; suffrag. : Aterrado, Guaxupé, Uberaba; — Cuyaba; suffrag. : S. Luis de Cacerès, Corumba; — Diamantina; suffrag. : Arassuahy, Montesclaros; — Fortaleza; suffrag. : Crato, Sobral; — Maceio; suffrag. : Aracaju, Penedo; — Marianna; suffrag. : Campanha, Caratinga, Goyaz, Porto Nacional, Pouso Alegre, Juiz de Fora ; — Olinda-Recife; suffrag. : Garanhuns, Nazareth, Pesqueira, Petrolina; — Parahyba ; suffrag. : Cajazeiras, Natal; — Porto-Alegre; suffrag. : Florianopolis, Pelotas, Sta Maria, Uruguayana; — Rio-de-Janeiro; suffrag. : Barra de Pirahy, Campos, Espirito-Santo, Petropolis (Nictheroy) ; — Sao Luis de Maranhao; suffrag. : Piauhy; — Sao-Paolo; suffrag. : Botucatu, Campinas, Curityba, Sao Carlos do Pinhal, Ribeirao Preto, Taubaté.

Plusieurs catholiques craignent que la guerre si bruyamment déclarée au « Padre estrangeiro » ne soit qu'un mouvement tournant.

La pénurie des prêtres autochtones est une des inquiétudes de l'avenir : *Sane summa hodie penuria.* Pie X, 6 juin 1911. Les diverses congrégations, dont les œuvres sont si florissantes, ne se recrutent pas sur place, sauf quelques congrégations de femmes.

Acta Leonis XIII et *Acta apostolicæ sedis;* Lettres des évêques du Brésil, dans *Questions actuelles*, t. VIII; *Livro do Centenario*, 1900, art. du P. Julio Maria, C. SS. R., sur la religion catholique au Brésil; J. Burnichon, *Le Brésil;* C. Schitz (vingt-deux ans missionnaire au Brésil), *Stimmen aus Maria Laach*, t. LXX et LXXI; *Die Folgen der Trennung von Kirche und Staat in Brasilien, Das Revolutionfieber in lateinischen Amerika;* Cl. Jannet, *Les sociétés secrètes et la société*, t. III, p. 573-593; Streit, *Atlas hierarchicus; Catholic Encyclopedia.*

J. DUTILLEUL.

1. BREUGHEL Peter, 1525-1569, nommé aussi le Drôle, l'Ancien,le Vieux, ou Boerenbreughel, est originaire du village de Breugel, près de Bréda, dans le Brabant septentrional. Bien que ses parents fussent de simples paysans, ils l'envoyèrent apprendre la peinture chez Peter Coecke van Aelst, à Anvers; puis il passa chez le célèbre graveur Jérôme Cock, où il apprit à connaître les œuvres de J. Bosch, qui eurent sur lui une influence considérable. En 1551, il fut reçu maître dans la corporation des peintres et fit un voyage en France et en Italie. En 1553, il était à Rome. Revenu à Bruxelles, il y épousa la fille de son maître, Maria Coecke. Il mourut en 1569, avant d'avoir pu exécuter la peinture allégorique de l'*Ouverture du canal de Bruxelles* qui lui avait été commandée. Il fut enterré à l'église Notre-Dame de la Chapelle.

Il est curieux de noter que les peintures authentiques de Pierre Breughel l'Ancien sont des plus rares et qu'en dehors de celles de la galerie de Vienne et de quelques musées, on se trouve généralement en face de copies exécutées par Pierre II Breughel le fils ou par d'autres imitateurs tels que Peter Baltens, ou Marten van Cleef. Il en est de même de ses dessins.

Breughel n'est pas seulement, comme les critiques du XIXe siècle l'ont remarqué, le peintre de tout ce qui est drôle et humoristique : c'est un génie universel, observant tout, reproduisant en tout la vie, tombant par là-même dans la peinture de genre et multipliant les détails pittoresques au détriment du sens religieux de son sujet. La représentation d'une scène sacrée n'est d'ailleurs pour lui qu'un prétexte à peindre de beaux paysages, à décrire les gestes et les attitudes d'une foule de paysans et de cavaliers. Dans le *Portement de croix* de Vienne, exécuté en 1564 sous l'influence de Jan Sanders van Hemessen, le groupe des saintes femmes et de saint Jean, au premier plan, est par ses proportions et sa facture beaucoup plus remarquable que le Christ portant sa croix, perdu dans le lointain. On y retrouve la manière des Flamands vers 1500 : les formes allongées sont conventionnelles tandis que les figures de paysans sont originales et sincères. La même remarque pourrait s'appliquer à la *Conversion de saint Paul*, peinte en 1567, dont le paysage est une pure merveille. Breughel y a peint avec amour les rochers et les passages d'un bois qu'il avait vu au Tyrol; il a poussé jusqu'au détail la recherche de la ressemblance, et les guerriers qui remontent la côte, le groupe de cavaliers du premier plan, à droite, sont en même temps d'une touche large et d'une finesse remarquable.

Ce n'est pas seulement le portrait des paysans flamands que Breughel peint avec une verve malicieuse; il fait aussi celui de son pays. *Le dénombrement de Bethléem*, peint en 1566, c'est la vie d'un village en hiver. Sous un ciel assombri, devant les maisons tassées sous la neige, les personnages s'agitent, se livrent à leurs occupations courantes; leurs costumes font d'amusantes taches rouges et jaunes. Au premier plan, parmi les charrettes de tonneaux, la Vierge s'avance sur un âne, précédée de saint Joseph.

Citons encore du même artiste la *Bataille des Israélites et des Philistins*, peinte en 1562 et conservée au musée de Vienne; la *Tour de Babel*, de 1563, dont le sujet inspira aussi J. Patenier; l'*Adoration des Mages*, de 1564, à la collection M. G. Roth à Vienne; la *Parabole des aveugles* (selon saint Matthieu, XV, 14), peinte en 1568, dont l'original est au musée de Naples et la copie au Louvre; le *Triomphe de la Mort*, au Prado de Madrid, s'apparente aux danses macabres; le *Massacre des Innocents*, à la galerie de Vienne, est un beau paysage d'hiver en Flandre où s'agitent, dans les mille gestes de la cruauté et de l'épouvante, des cavaliers bardés de fer et de misérables créatures affolées.

Dans son coloris souple et riche qui sait rendre la transparence de l'air et le frémissement des feuillages au souffle du vent, Breughel peignit encore des *Proverbes*, des paysages vus plusieurs fois sous des lumières différentes, des *Vices et Vertus*, des *Mois* ou des *Saisons;* les *Danses de paysans* et les *Repas de noces*,

sont peut-être devenus, de tous, les plus célèbres. Des gravures et des dessins montrent une autre face de ce talent si vaste et si divers. Le musée de Vienne conserve une représentation grotesque du *Jugement dernier* tracée d'une pointe audacieuse..

2. BREUGHEL Peter II, 1564-1637, fils de Breughel l'Ancien, fut peintre comme son père, dont il copia les œuvres. C'est surtout à ces copies qu'il dut sa réputation plutôt qu'à ses tableaux de scènes d'épouvante qui lui valurent le nom de Breughel d'Enfer.

3. BREUGHEL Jean, 1568-1625, est, lui aussi, fils de Peter Breughel l'Ancien. Il est appelé Breughel de Velours à cause de sa prédilection pour cette étoffe. C'est surtout un peintre de paysages et un graveur; les figures de ses tableaux sont souvent peintes par un autre artiste, quelquefois Rubens. Les principales œuvres de Jean Breughel, parmi lesquelles se retrouve plusieurs fois la *Tentation de saint Antoine*, sont au musée du Prado (Madrid) et à Dresde. La collection Lacaze, au musée du Louvre, comprend de lui un paysage daté de 1600.

Carletta DUBAC.

BREUIL Henri, né le 28 février 1877, à Mortain dans la Manche, d'une famille de magistrats de Picardie. C'est à Senlis, au collège Saint-Vincent, sous la direction des pères maristes, qu'il fit ses études secondaires. En 1895, il entrait au séminaire de Saint-Sulpice à Issy. Un homme qui a beaucoup travaillé à développer l'activité intellectuelle dans le clergé, M. Guibert, P. S. S., remarqua tout de suite les aptitudes du jeune séminariste pour les sciences naturelles et s'appliqua à en favoriser le développement. Elles se dirigèrent d'abord vers l'entomologie; mais, dès 1896, M. Guibert orienta vers la préhistoire l'abbé Breuil et aussi son condisciple, l'abbé Jean Bouyssonie. Après le séminaire, ce fut l'Institut catholique, de 1900 à 1904, qui accueillit les deux jeunes prêtres, et, à ce moment-là, M. Guibert était précisément venu à l'École des Carmes comme supérieur. Mgr Deramécourt, évêque de Soissons, avait ordonné prêtre son diocésain le 21 décembre 1900, mais avait compris qu'il y avait là une vocation scientifique à ne pas contrarier. Elle fut en effet cultivée avec ardeur. En 1897, d'Ault-Dumesnil initiait l'abbé Breuil à l'étude des alluvions quaternaires et le mettait en relations avec Piette et Capitan. De ces deux, le premier lui révèle la civilisation et l'art de l'âge du renne; le second l'initie à la méthode morphologique dans l'étude des outillages de pierre.

La découverte des magnifiques grottes ornées des Combarelles et de Font-de-Gaume, dans la Dordogne, en 1901, est le point de départ de sa collaboration avec Capitan et avec Peyrony. En 1902, Cartailhac l'invite à venir étudier avec lui Marsoulas et à reprendre l'examen des peintures d'Altamira en Espagne. Désormais c'est une série ininterrompue de découvertes dans les cavernes des Eyzies en Dordogne et dans celles des Pyrénées. Notre abbé devient collaborateur apprécié de revues spéciales : l'*Anthropologie*, la *Revue de l'école d'anthropologie*, la *Revue archéologique*. Le Ministère de l'Instruction publique et des Beaux-Arts, l'Académie des Inscriptions et Belles-Lettres subventionnent ses recherches. Le voilà en relations suivies, non seulement avec les savants déjà nommés, mais avec MM. Boule, Salomon Reinach et tous ceux qui font autorité dans cette partie du domaine scientifique.

En 1906, l'Université catholique de Fribourg, qui a possédé un si grand nombre de jeunes maîtres français appelés depuis lors à la célébrité, attira l'abbé Breuil, comme « privat-docent ». Il y resta jusqu'en 1910. Lorsque le prince de Monaco fonda à Paris l'Institut de paléontologie humaine et lui donna une magnifique installation, il voulut aussi lui donner des professeurs hors pair. Furent choisis deux abbés, l'abbé Breuil et l'abbé Hugo Obermaier, un bavarois venant de l'Université de Vienne (Autriche). Cette promotion excita un vif émoi dans certains milieux; on y vit un coup des jésuites! D'ailleurs, pratiquement, l'abbé Breuil fut moins professeur que directeur de recherches et passa le plus clair de son temps à effectuer lui-même les délicats travaux que comporte une exploration préhistorique. Cependant il a eu l'occasion de consacrer des séries de conférences à exposer les résultats de ses découvertes.

Au physique, l'abbé Breuil est de taille moyenne et, jusque vers l'âge de trente ans, paraissait maigre et débile. Il a une tête qu'on n'oublie pas : un crâne allongé, la figure coupante, tout à fait un type de la race méditerranéenne transplanté en Picardie, brun, les yeux noirs, perçants, comme toujours à l'affût, les sourcils arqués, le front chauve. Nerveux, la réaction chez lui est immédiate, l'allure vive. Au moral : cœur chaud, sentiment religieux intense, intelligence d'une activité prodigieuse, mémoire excellente, volonté de fer, procédant par élans indéfiniment renouvelés. Sa curiosité est plus profonde que large, mais ne néglige rien de ce qui se rattache à ses études d'ethnographie préhistorique. C'est ainsi qu'il a réveillé en lui l'entomologiste d'Issy, en devenant collecteur d'insectes des cavernes et en collaborant aux études sur les transformations que subissent ces êtres; il a découvert ainsi un grand nombre de formes nouvelles, en particulier de coléoptères. Sa puissance de travail est extrême. Au service d'une étonnante imagination visuelle, il a une main très prompte et très habile à dessiner.

L'abbé Breuil a visité les gisements, examiné les collections, classé les récoltes préhistoriques non seulement en France, mais en Angleterre, en Belgique, en Allemagne, en Autriche, en Espagne, en Bohême, en Pologne, en Roumanie. La guerre l'a empêché de pousser ses explorations vers l'Orient. Comme tous les préhistoriens, pendant les premières années, il étudiait surtout le mobilier de nos lointains ancêtres : silex taillés, os ou bois de renne utilisé, travaillé, puis, d'un âge plus tardif, les objets de bronze et de fer. Plus que quiconque, il travailla à faire reconnaître l'existence d'une industrie aurignacienne très importante, entre le moustérien et le solutréen. La bataille fut chaude, mais l'adversaire fut abattu sous les coups répétés de notre lutteur admirablement armé.

A la demande des dominicains, il publia, en octobre 1909, ce que l'on savait alors sur *les plus anciennes races humaines*, puis, dans le *Dictionnaire apologétique* (en collaboration avec les deux abbés Bouyssonie), l'étude sur l'*Homme préhistorique*, résumé très condensé des conclusions de la préhistoire vers 1912.

Mais bientôt, sans cesser de se tenir au courant des travaux de ses collègues, M. Breuil se spécialisa dans l'étude des œuvres d'art de nos premiers ancêtres. Pour les mieux comprendre, il chercha des éléments de comparaison dans l'enfant et dans les peuples sauvages actuels qui, par certains côtés, semblent être restés enfants. La *Revue de philosophie* publia de lui, en 1905, *L'art à ses débuts : l'enfant*. On lui confia aussi la publication du magnifique album de Piette : *L'art pendant l'âge du renne*.

Son œuvre la plus considérable, c'est le relevé des peintures et des gravures que l'on trouve soit dans les grottes de la Dordogne et des Pyrénées françaises et espagnoles, soit sur d'innombrables rochers en plein air, en Espagne. Dans ce dernier pays, il a dû faire

de longues randonnées à cheval, à travers des régions souvent désertes; c'est ainsi qu'il a exploré les Provinces Cantabriques, puis l'Aragon, la Catalogne, l'Estramadure, l'Albacète, l'Alméria, la Sierra Morena, l'Andalousie. On se fait difficilement l'idée de la somme de travail nécessaire pour relever les milliers de dessins qui constituent le dossier de l'art quaternaire. A Altamira, il a fallu des semaines pour copier les peintures d'un plafond bas et, pour ce faire, on était couché sur le dos et on s'éclairait avec une bougie. Aux Combarelles, le travail fut des plus durs, obligeant souvent à ramper dans des conditions fort pénibles. Dans la caverne des Trois-Frères, découverte par le comte Bégouen et ses trois fils dans l'Ariège, il faut faire un long trajet, dont une cinquantaine de mètres à plat ventre dans un boyau tortueux pour aboutir au « sanctuaire ». Là on se trouve en face d'une paroi rocheuse couverte d'innombrables dessins: tout en haut, très difficile à approcher, se trouve le fameux portrait du « sorcier ».

Ceux qui ont visité ces cavernes savent quelle patience et quel coup d'œil il faut pour percevoir et relever les dessins et peintures parfois à demi effacés ou masqués ou enchevêtrés, dispersés dans des grottes en tunnel sur plusieurs centaines de mètres de profondeur, placés souvent aux endroits qui semblent devoir exciter la crainte ou la surprise.

Les découvertes de silex tertiaires paraissant taillés par l'homme ont naturellement attiré en Angleterre, à plusieurs reprises, notre préhistorien qui, en matière aussi grave, veut se rendre compte par lui-même soit de l'aspect de ces silex, soit des caractères géologiques du terrain où ils ont été recueillis, à Ipswich.

Depuis 1909, les recherches de l'abbé Breuil et de quelques-uns de ses collègues, en particulier en Espagne, sont effectuées, puis publiées, aux frais de l'Institut de paléontologie humaine (I. P. H.). Cette publication est splendide : des in-folio, illustrés de photographies, dessins, planches en couleur. Sauf les photographies, toutes ces illustrations reproduisent les relevés de l'abbé Breuil. Le texte qui les accompagne lui est aussi dû en très grande partie. On comprendra l'importance de ces travaux quand on saura que l'in-folio sur Font-de-Gaume contient 200 figurations, 38 planches polychromes et plus de 200 dessins à la plume; Altamira, 28 planches en couleurs et 150 dessins; les cavernes Cantabriques, 250 dessins et 30 planches. Puis sont venus La Pasiega et la Pileta. D'autres volumes de même importance sont en cours de publication sur les gravures et peintures des cavernes et des rochers de France et d'Espagne. Leur ensemble constituera un monument merveilleux de précision et d'érudition sur l'art primitif.

La bibliographie des livres et articles de l'abbé Breuil comprend environ 200 numéros et ira sans cesse en s'accroissant. Aussi est-il consulté un peu de tous les points du monde sur les problèmes et les trouvailles préhistoriques. Les sociétés savantes de France, d'Angleterre, d'Espagne, de Danemark, etc., l'ont nommé leur correspondant. L'Université de Cambridge, en 1920, lui a décerné le titre de docteur ès lettres, *honoris causa*, distinction aussi flatteuse que méritée. On peut dire que l'abbé Breuil est au premier rang des préhistoriens du monde entier.

A. et J. Bouyssonie.

BRÉVIAIRE. — I. Histoire du bréviaire. II. Les sources. III. Législation canonique et liturgique. IV. Le bréviaire et la piété catholique.

I. Histoire du bréviaire. — Dans un article de ce dictionnaire, nous devons renoncer à suivre à travers tous ses développements l'histoire si complexe du bréviaire romain. Nous essaierons seulement d'en fixer les origines, puis d'en marquer, par l'étude de certains textes intéressants, les plus importantes étapes. D'où les divisions suivantes. I. Les origines : la vigile. II. L'office à Jérusalem à la fin du IVe siècle. III. L'office divin selon la règle de saint Benoît. IV. L'office de la basilique Saint-Pierre. V. L'office romain-gallican à l'époque de Charlemagne. VI. Le bréviaire du divin office. VII. Réformes du bréviaire. VIII. L'office dans les Églises d'Orient.

I. Les origines : la vigile. — En se détachant du judaïsme au sein duquel elle était née, l'Église chrétienne conserva bien des souvenirs de ses origines. Or les juifs avaient dans leurs synagogues des réunions où ils chantaient les psaumes, faisaient des prières, lisaient la Bible, écoutaient les commentaires et les exhortations des chefs de l'assemblée ou des prédicateurs de passage. Nous retrouvons tous ces traits dans les réunions chrétiennes qui, dès l'époque apostolique, marquèrent le jour du Seigneur. Ce jour était sanctifié par la célébration de l'eucharistie; mais avant l'eucharistie, dans la nuit du samedi au dimanche, on célébrait une veille de prières, la vigile. Cette veille commençait parfois dès la tombée du jour *(vespera)* du samedi, et se prolongeait fort avant dans la nuit. Comme dans les assemblées juives, on chantait des psaumes, on faisait des prières, on lisait la Bible, on écoutait des homélies. Tantôt le service liturgique proprement dit, la messe, suivait immédiatement la veille, de grand matin; tantôt il s'en trouvait séparé par un intervalle assez long.

La vigile se célébrait d'abord seulement le dimanche; mais de bonne heure furent institués dans la semaine des jours de jeûne, le mercredi, le vendredi surtout, qui comportèrent des veilles; et primitivement ces veilles à Alexandrie, à Rome aussi sans doute, consistaient dans les seules prières, lectures, chants et exhortations; il n'y avait pas de messe ces jours-là.

Enfin, quand on commença à célébrer les anniversaires des martyrs, c'est-à-dire à Rome probablement au milieu du IIIe siècle, cette célébration comporta aussi une vigile, avec messe.

Cette réunion vigiliaire qui précédait la messe et s'en distinguait s'est conservée sous une double forme dans la liturgie chrétienne. Soudée à la messe, elle se retrouve dans ce que nous appelons l'avant-messe ou messe des catéchumènes, cette partie de la messe sans lien direct avec le sacrifice qui va jusqu'à l'offertoire. Distincte de la messe, elle s'est perpétuée dans la partie la plus importante et la plus solennelle de l'office : office du soir (vêpres), office de nuit et office du matin (en langue moderne matines et laudes).

Quant aux autres heures, qui n'ont pas pris naissance dans l'office vigiliaire, il faut distinguer, après Mgr Batiffol, le groupe de tierce, sexte et none, et le groupe de prime et complies. Dès le second siècle, dans la dévotion privée des chrétiens, tierce, sexte et none sont marquées par des prières, c'est-à-dire par la récitation de psaumes, car les psaumes forment la trame de la prière antique : nous verrons ces prières passer de l'usage privé à l'office public. Et nous verrons prime et complies prendre naissance dans les monastères.

II. L'office a Jérusalem a la fin du IVe siècle. — La pèlerine Ethérie nous a laissé dans sa *Peregrinatio* le tableau de l'office à Jérusalem à la fin du IVe siècle; elle l'a dédié à ses sœurs en profession religieuse, pensant, leur disait-elle, « qu'il vous serait agréable de le connaître. » Il nous sera agréable à nous aussi.

1° *L'office quotidien des ascètes et des vierges.* — *Les nocturnes.* — « Tous les jours, avant le chant du coq, on ouvre toutes les portes de l'Anastasis (l'église de la Résurrection), et y descendent tous les *mona-*

zontes (ceux qui vivent seuls : ascètes, confesseurs) et les *parthenæ*, comme on dit ici (les vierges); et non seulement eux, mais des laïcs aussi, hommes ou femmes, qui veulent veiller de bon matin. Et de ce moment jusqu'à l'aurore on chante des hymnes (cantiques bibliques) et des psaumes, par répons ou par antiphone, et après chaque psaume se fait une oraison. Car des prêtres, deux par deux ou trois par trois, chaque jour ont leur tour de veille avec les *monazontes* pour après les hymnes ou les antiphones dire l'oraison. »

Cet office de nuit, ce que nous appelons les nocturnes, est chanté seulement par les ascètes et les vierges, qui à la fin du IV^e^ siècle vivent encore habituellement dans le monde. Des laïcs, en petit nombre, semble-t-il. Quelques membres du clergé président, et disent les oraisons. — Quant au chant des psaumes par répons et par antiphone, nous l'avons déjà expliqué. Voyez ANTIENNE.

Laudes. — « Quand paraît l'aurore, alors on commence à dire les hymnes du matin *(matutinos hymnos)*. Et voici que survient l'évêque avec le clergé, et au dedans de la barrière (qui sépare le clergé de la nef), il dit d'abord une oraison pour tous... Puis il bénit les catéchumènes et les fidèles. Et après cela, l'évêque sortant de la barrière, tous approchent lui baiser la main, et il les bénit un à un, et ainsi se fait le renvoi *(missa)*, au jour. »

Les psaumes du matin, que nous appelons laudes, font suite aux nocturnes. L'évêque vient, on le voit, pour la fin de l'office.

Sexte et none. — « De même à la sixième heure de nouveau semblablement tous descendent à l'Anastasis, et disent psaumes et antiphones, jusqu'à ce que l'évêque soit averti... » L'évêque vient et debout donne l'oraison et bénit comme le matin. De même à la neuvième heure. Seuls les ascètes et les vierges suivent cet exercice.

Vêpres. — « A la dixième heure, qu'on appelle ici *licinicon*, et que nous appelons *lucernare* (l'heure des lampes), semblablement toute la multitude se rend à l'Anastasis; on allume toutes les lampes et les cierges: il fait une lumière infinie .. On dit les psaumes du lucernaire, aussi des antiphones, longuement. Et voici qu'on avertit l'évêque, et il descend, et il s'assied sur son siège élevé, et de même les prêtres... Et après qu'on a fini de chanter, l'évêque se lève, debout devant la balustrade. Et l'un des diacres fait la commémoraison de tous un par un, suivant l'usage. Et le diacre récitant les noms, il y a toujours des petits enfants très nombreux, qui répondent toujours : *Kyrie eleison*, ce que nous disons : *Miserere nobis*. Et leurs voix sont infinies. Et après que le diacre a dit tout ce qu'il avait à dire, l'évêque donne d'abord une oraison et prie pour tous, et tous prient, fidèles et catéchumènes. Puis le diacre élève la voix pour avertir les catéchumènes d'incliner la tête, et ainsi l'évêque debout dit la bénédiction. De nouveau il y a une oraison, et de nouveau le diacre élève la voix et avertit que chaque fidèle, debout, incline la tête. Et l'évêque bénit les fidèles, et ainsi se fait la *missa*, de l'Anastasis. »

Les vêpres, on le voit, dépassent en solennité les autres heures. Le peuple y vient, l'évêque y assiste en partie. On prie suivant le mode solennel (prière silencieuse de l'assistance terminée par l'oraison de l'évêque). Il y a une litanie diaconale implorant Dieu pour les diverses catégories de fidèles: elle est coupée de *Kyrie eleison*. Nous la retrouverons dans la messe des *Constitutions apostoliques* (voyez MESSE). Vêpres se terminent par une double bénédiction des catéchumènes et des fidèles.

2° *L'antique vigile du dimanche.* — « Le septième jour, c'est-à-dire le jour du Seigneur, avant le chant des coqs, toute la multitude se rassemble, aussi nombreuse qu'à Pâques, dans la basilique (sorte d'atrium) près l'Anastasis, mais en dehors, où à cette fin sont suspendues des lampes. Car, craignant de n'arriver point pour le chant des coqs, ils viennent d'avance et là s'asseoient. Et l'on dit des hymnes et des antiphones... Et au premier chant du coq, l'évêque descend et entre à l'Anastasis. Toutes les portes s'ouvrent, et toute la multitude entre à l'Anastasis, où déjà brillent des lumières infinies. Et dès que le peuple est entré, un des prêtres dit un psaume, et tous répondent; et après cela, il y a une oraison. Et un diacre dit un psaume, et semblablement il y a une oraison. Et un troisième psaume est dit par quelque clerc, et il y a pour la troisième fois une oraison, et commémoraison de tous. Ainsi dits ces trois psaumes et faites ces trois oraisons, on apporte des brûle-parfums à l'intérieur de l'Anastasis, si bien que toute la basilique de l'Anastasis est remplie d'odeurs. Et alors l'évêque debout derrière la balustrade prend l'évangile et il lit lui-même, l'évêque, la résurrection du Seigneur. Et quand il a commencé de lire, il se fait de tout le monde un tel cri et gémissement, et tant de larmes, que les plus durs peuvent être émus à pleurer, que le Seigneur ait tant souffert pour nous. L'évangile lu..., l'évêque bénit les fidèles, et c'est la *missa* (le renvoi). »

Dans ce récit de la pèlerine, nous avons donc l'antique vigile dominicale, célébrée par le clergé et par tout le peuple, non plus seulement par les ascètes et les vierges. Dans cette vigile, c'est un prêtre qui psalmodie les psaumes, et suivant la manière primitive, par répons. Les psaumes sont séparés par des oraisons. A la fin de la troisième oraison se place la commémoraison de tous, la litanie diaconale, comme à vêpres. La vigile se termine par une lecture de l'évangile, faite par l'évêque en personne, et qui à Jérusalem est la même tous les dimanches.

On voit bien la distinction entre l'office du dimanche suivi par tout le clergé et le peuple, et l'office quotidien des ascètes et des vierges. Ce qui achève d'établir la distinction, c'est que le dimanche même, quand l'évêque s'est retiré, ascètes et vierges, continue le récit de la pèlerine, restent à la basilique pour les psaumes et antiphones, comme à l'ordinaire. Quelques laïcs demeurent, la plupart retournent dormir chez eux.

III. L'OFFICE DIVIN SELON LA RÈGLE DE SAINT BENOIT. — Au temps de la pèlerine, moines et vierges vivent encore dans le monde, mais ils tendent à s'en séparer. Ils vont bientôt constituer des monastères. A ses moines d'Italie, saint Benoît (480-543) donnera sa *Règle*. Voyons comment il détermine l'office divin.

1° *Les nocturnes des féries.* — « En hiver, après le verset : *Deus in adjutorium*, on dira trois fois : *Domine, labia mea aperies*, puis le psaume 3 *(Domine, quid multiplicati sunt)*, avec le *Gloria*. Ensuite on chante le psaume 94 avec l'antienne. Puis l'hymne ambrosienne. Ensuite six psaumes avec leurs antiennes. Et après le verset l'abbé bénit (les lecteurs) et, tous étant assis à leurs bancs, les frères lisent l'un après l'autre dans le codex, à l'ambon, trois leçons entre lesquelles on chante trois répons. Deux répons sont chantés sans *Gloria*. Après la troisième leçon, celui qui chante dit *Gloria* et dès qu'il commence à le chanter, tous se lèvent de leurs sièges pour l'honneur et révérence de la très sainte Trinité. Qu'on lise aux veilles les manuscrits tant du Vieux Testament que du Nouveau, d'autorité divine; mais aussi les expositions qu'en ont faites les Pères les plus renommés, orthodoxes et catholiques.

« Après ces trois leçons avec leurs répons, suivent les autres six psaumes à chanter avec l'*Alleluia* (en guise d'antienne). Après suit la leçon de l'Apôtre, à

réciter par cœur, et le verset, et la litanie de supplication, c'est-à-dire le *Kyrie eleison*. Et ainsi s'achèvent les vigiles nocturnes. »

En résumé cet office férial comporte d'abord des prières d'introduction, les nôtres, avec en plus le psaume 3, à cause sans doute du verset : *Ego dormivi, et soporatus sum, et exsurrexi*. J'ai dormi et me suis reposé, et j'ai surgi. Le psaume 94 est le *Venite exsultemus;* l'antienne dont parle saint Benoît est l'invitatoire. Après l'hymne, deux nocturnes de six psaumes. Après le premier nocturne, trois leçons, de longueur indéterminée : celui qui préside en marque la fin. Le second nocturne s'achève par une litanie, semblable à celle que nous avons vue à Jérusalem.

En été, afin d'abréger l'office de nuit, et de le terminer pour l'aurore, heure des laudes, on supprime les trois leçons du premier nocturne, et on les remplace par une brève leçon du Vieux Testament, récitée de mémoire.

2° *Les nocturnes du dimanche.* — L'office de nuit du dimanche, le même toute l'année, est à la fois plus long et plus solennel. Il comporte trois nocturnes et douze leçons.

« Le jour du Seigneur, on se lèvera plus tôt pour les veilles... Après avoir modulé les six psaumes et le verset, tous étant assis avec ordre à leurs bancs, on lira dans le manuscrit, comme nous l'avons dit plus haut, quatre leçons avec leurs répons, et celui qui chante dira *Gloria* seulement au quatrième répons.

« Après ces leçons, suivront six autres psaumes à la suite avec antiennes, et le verset. Après quoi on lira encore quatre autres leçons avec leurs répons.

« Après quoi on dira trois cantiques des Prophètes, au choix de l'abbé, et ces cantiques seront psalmodiés avec l'Alleluia. Le verset dit, et l'abbé donnant la bénédiction, quatre autres leçons seront lues du Nouveau Testament.

« Après le quatrième répons, l'abbé commencera l'hymne *Te Deum laudamus*. Et l'hymne achevée, l'abbé lira la leçon de l'évangile, tous debout en respect et crainte. Cette leçon finie, tous répondront : Amen. L'abbé entonnera l'hymne : *Te decet laus*. Et après la bénédiction on commencera matines. »

On aura noté qu'au troisième nocturne les psaumes sont remplacés par des cantiques de l'Ancien Testament. A la fin de l'office, saint Benoît parle de l'hymne *Te decet laus* et d'une bénédiction. La bénédiction se confond peut-être avec notre acclamation : *Benedicamus Domino*. Quant au *Te decet laus*, voici cette action de grâces, d'après le texte des *Constitutions apostoliques*, l. VII, 48 : « A toi convient la louange, à toi convient l'hymne, à toi convient la gloire, Dieu et Père, par le Fils en l'Esprit Saint pour les siècles des siècles. Amen... Sois béni, Seigneur, qui me nourris dès mon enfance et donnes nourriture à toute chair; remplis de joie et d'allégresse nos cœurs, afin qu'ayant toujours toute suffisance nous abondions en toute bonne œuvre en le Christ Jésus notre Seigneur, par qui à toi gloire, honneur et empire pour les siècles. Amen. »

On commence matines. Observons que matines, *hymni matutini, laudes matutinæ*, c'est l'ancien nom des laudes, c'est la prière du matin. Par une extension abusive, ce nom a désigné les nocturnes avec laudes, puis plus tard les nocturnes seuls. Dans les textes les plus anciens, *matutini* désigne laudes.

3° *Laudes.* — Pour laudes du dimanche, saint Benoît prescrit d'abord le *Miserere*, puis *Confitemini Domino* et *Deus Deus meus*, ensuite « les bénédictions », c'est-à-dire le cantique *Benedicite*, et « les louanges », c'est-à-dire les trois psaumes 148, 149, 150. Suit une brève leçon de l'Apocalypse, récitée par cœur, un répons, comme notre répons des petites heures, une hymne, le verset, et le cantique de l'Évangile, c'est-à-dire le *Benedictus*, choisi sans doute pour le passage : *Visitavit nos Oriens ex alto*, qui compare le Seigneur au soleil levant. Les laudes s'achèvent par une litanie et la récitation du *Pater*, dit tout haut par l'abbé.

Les laudes des féries ressemblent aux laudes du dimanche; mais le second et le troisième psaumes varient et le cantique *Benedicite* est remplacé par d'autres cantiques.

L'office nocturne et les laudes, pour les fêtes des saints, ressemblent à l'office du dimanche « à cela près qu'on dit les psaumes, les antiennes et les leçons convenables à ces jours. »

4° *Les heures du jour.* — « Comme dit le prophète : Sept fois le jour j'ai dit ta louange. Ce sacré nombre septenaire est rempli par nous si au temps de matines (laudes), prime, tierce, sexte, none, vêpres et complies, nous acquittons les devoirs de notre service... Quant aux veilles nocturnes, le même Prophète dit : « Au milieu de la nuit je me levais pour te confesser. » En ces moments donc, matines, prime, etc..., rendons louanges au Créateur et levons-nous la nuit pour le confesser. »

Nous n'avions vu de réunion à Jérusalem dans le jour que pour sexte et none. Et le soir que pour vêpres. Prime est un doublet des laudes, une nouvelle prière du matin; on l'institua dans un monastère de Bethléem, semble-t-il, un peu avant 390, pour obliger les moines à quitter leurs cellules; car, rentrés après laudes, les paresseux abusaient de ce qu'il n'y avait pas de réunion jusqu'à tierce pour prolonger leur repos. — Tierce a passé de la dévotion privée à l'office public, comme sexte et none. — Comme prime doublait laudes, complies doubla vêpres, dans les monastères d'abord. Vêpres précédait le repas du soir; il fallait qu'une dernière prière le suivît : ce fut complies, qui acheva ainsi la journée et l'œuvre divin, l'*opus Dei*, le saint office.

Pour prime, la règle prévoit trois psaumes, quatre le dimanche, trois psaumes aux autres heures. Ce sont le dimanche des coupures du psaume 118 : *Beati immaculati*. Le lundi on achève ce psaume, et on commence d'autres psaumes du psautier qui se poursuivent toute la semaine. Avant les psaumes, le *Deus in adjutorium* et l'hymne. Après les psaumes, une leçon, le verset, le *Kyrie eleison*, le *Pater*.

5° *Vêpres.* — Les vêpres comportent quatre psaumes qu'on prend à la suite chaque jour dans le psautier à partir du psaume 109, *Dixit Dominus*. Après les psaumes, une leçon assez courte sans doute comme celle des petites heures, le répons, l'hymne, le verset, le *Magnificat*, les litanies, le *Pater* solennellement récité.

Avant complies saint Benoît avait prévu une longue lecture d'édification qui primitivement ne faisait pas corps avec l'office, et pour complies même trois psaumes, qui étaient invariablement : *Cum invocarem, Qui habitat, Ecce nunc benedicite*. Puis l'hymne, la leçon, le verset, le *Kyrie eleison*, la bénédiction. Et, l'œuvre divin achevé, les moines entrent dans le grand et religieux silence de la nuit.

IV. L'OFFICE DE LA BASILIQUE SAINT-PIERRE. — 1° *Les débuts de l'office à Rome.* — Pour Rome, jusqu'au VIII^e^ siècle et même au delà, nous n'avons pas de texte qui nous permette de fixer exactement les lignes de l'office, comme la *Peregrinatio* nous le permet pour Jérusalem et la *Règle* pour les monastères bénédictins. Nous devons utiliser des renseignements épars.

L'office le plus antique à Rome comme dans tout le monde chrétien, c'est la vigile. Elle se célèbre primitivement dans la nuit du dimanche, à certains jours de jeûne, aux fêtes des martyrs.

L'office quotidien s'institua vers le V^e^ siècle. En tout cas, dans le texte de sa règle où il parle des cantiques de laudes, saint Benoît marque qu'il les faut

varier chaque jour, comme les chante l'Église romaine. Ces vigiles quotidiennes devaient être chantées par les clercs romains, dans les divers titres ou églises paroissiales de la ville. Elles comportaient psalmodie, prières et leçons, sans hymnes. En dehors de ces vigiles, qui embrassent d'ailleurs vêpres aussi bien que l'office nocturne, nous n'avons pas de témoignage sur la célébration publique d'autres heures au VI^e siècle. Il ne semble pas d'ailleurs que même à célébrer ces vigiles les clercs romains se soient toujours montrés fort assidus.

2° *Les monastères près les grandes basiliques.* — En plus des titres paroissiaux, il y avait à Rome plusieurs grandes basiliques : la basilique cathédrale de Latran, la basilique quasi-cathédrale de Sainte-Marie-Majeure, et, entre autres basiliques cimitériales, deux particulièrement célèbres, Saint-Pierre et Saint-Paul. Dans le *Liber pontificalis*, nous voyons les papes, dès le temps de saint Léon, fonder des monastères auprès de ces basiliques pour y assurer le service divin. Il y avait ainsi à la fin du VIII^e siècle, sous Léon III, dix-neuf monastères annexés à des basiliques : quatre au Vatican, trois au Latran, deux à Saint-Paul, deux à Sainte-Marie-Majeure. Nous voyons ces moines célébrer dans les basiliques, en plus des vêpres et de l'office nocturne, les heures du jour : prime, tierce, sexte et none. Il n'est pas encore question de complies à la fin du VIII^e siècle, probablement parce que les moines disaient complies à l'intérieur du monastère.

3° *Diffusion de l'office de Saint-Pierre.* — Les monastères établis près Saint-Pierre comptaient parmi les plus anciens et les plus célèbres; près Saint-Pierre encore, la *Schola cantorum*, fondée peut-être par Grégoire le Grand, groupait les jeunes enfants, les lecteurs, en une école de chant qui servait en même temps de séminaire au clergé romain; à Saint-Pierre enfin affluaient les pèlerins de la chrétienté. L'office de Saint-Pierre donna le ton à la Ville et au monde.

Nous voyons, au *Liber pontificalis*, Grégoire III imposer l'usage de Saint-Pierre, pour la récitation de l'office, à d'autres monastères de Rome, et même aux monastères du Latran. Jusque dans les Églises les plus lointaines, les pèlerins de Rome, après avoir entendu le chant de la basilique, rapportaient l'écho de ces merveilles. Anglo-Saxons, Germains et Francs ou bien demandaient que Rome députât ses chantres pour leur apprendre la cantilène de Saint-Pierre, ou bien envoyaient moines et clercs se former à Rome même. Ainsi, au temps du pape Paul I^er, Remi de Rouen, frère de Pépin, reçoit pour son école, comme maître de chant, Siméon, second chantre de la Schola de Saint-Pierre; et quand Siméon repart à Rome pour prendre en qualité de primicier la direction de la schola romaine, Remi envoie quelques-uns des élèves de Siméon achever leur formation sous la direction de leur maître. Les élèves de Rome deviennent maîtres à leur tour : saint Chrodegand a formé sur le type de la schola de Saint-Pierre son école de chant de Metz, et l'abbé anglais Sigulf viendra s'initier dans Metz à la mélodie romaine.

On devine bien qu'avec la cantilène de Saint-Pierre, c'est aussi dans une large mesure la prière et le rite romain que maîtres et élèves importaient dans les Églises de Grande-Bretagne, de Germanie ou des Gaules.

V. L'OFFICE ROMAIN-GALLICAN A L'ÉPOQUE DE CHARLEMAGNE. — Le mouvement dont nous venons de parler s'accentue encore de par la volonté de Pépin et de Charlemagne. Soucieux d'uniformité liturgique dans le royaume et dans l'empire, ils veulent réduire les diversités locales à l'unité romaine. Et l'office célébré dans les États de Charlemagne sera l'office romain, avec toutefois quelques additions et remaniements.

Cet office romain-gallican, nous en avons pour témoin l'illustre liturgiste Amalaire, chorévêque à Metz, puis archevêque de Trèves, dans son traité *De ecclesiasticis officiis* et dans son livre *De ordine antiphonarii*, *P. L.*, t. CV. Non seulement Amalaire est le témoin de cet office; comme lui-même nous le raconte, il fut chargé de l'ordonner. Et nous connaissons un livre, *De correctione antiphonarii*, où l'évêque de Lyon Agobard s'élève avec véhémence contre les changements d'Amalaire. Voyons donc l'office tel que nous le présente le liturgiste messin.

Office nocturne. — *Domine labia mea aperies.* Invitatoire. Puis trois nocturnes. Le premier nocturne compte douze psaumes sans antiennes, par groupes de quatre psaumes; après chaque groupe de psaumes, le *Gloria;* à la fin le verset et trois leçons d'Écriture Sainte avec les répons correspondants. Le second nocturne comporte trois psaumes avec antiennes; le troisième nocturne, trois psaumes avec pour antienne l'Alleluia; après le second et le troisième nocturne, le verset et trois leçons des Pères avec leurs répons.

Tel est l'office du dimanche. A l'office férial, un seul nocturne de douze psaumes.

Laudes. — C'est la même structure que dans la règle de saint Benoît, mais il n'y a pas de répons après la leçon brève. Il n'y a pas non plus d'hymne.

Prime. — L'heure de prime se présente ainsi : *Deus in adjutorium*, *Gloria Patri*, trois psaumes toujours les mêmes, à savoir le *Deus in nomine tuo salvum me fac* et les deux premières coupures du *Beati immaculati.* Un verset, *Kyrie eleison*, *Pater.* Pas de leçon brève. « Après l'oraison dominicale, dit Amalaire, suit la confession de notre foi, que les saints apôtres ont établie. » C'est le symbole des apôtres. Suivent des versets où s'exprime la pénitence et le chant du *Miserere.* Puis la prière *Respice in servos tuos* et l'oraison *Dirige, Domine :* Amalaire note justement dans son commentaire que ce sont des prières d'avant le travail. Il ajoute que dans les monastères on termine prime par une leçon, mais cette leçon n'est pas encore passée dans l'office ecclésiastique, non plus que la lecture du martyrologe.

Tierce. Sexte. None. — On y continue tous les jours le *Beati immaculati :* on achève par une leçon brève, un verset, le *Kyrie*, le *Pater.*

Vêpres. — Vêpres comporte cinq psaumes avec leurs antiennes, la leçon, le verset, le *Magnificat* avec son antienne, le *Pater.* Ici se place ce que saint Benoît appelait la *litania*, la supplication par versets pour tous les hommes et tous les besoins. Elle se termine, dit Amalaire, par la collecte, la salutation *(Dominus vobiscum)*, la bénédiction *(Benedicamus Domino)*, l'action de grâces *(Deo gratias).*

Complies. — Avant complies, dit Amalaire, les religieux lisent une leçon. Cette leçon, qui deviendra notre leçon brève, ne fait donc pas encore partie de l'office. Complies comporte quatre psaumes, ceux-là mêmes que nous chantions tous les jours avant la réforme de Pie X. Du second psaume, *In te Domine speravi*, on chante seulement les six premiers versets jusqu'à : *In manus tuas...* « Le second psaume, dit Amalaire, va jusqu'à ce verset, dans lequel le Christ sur la croix rendit l'esprit. » Les psaumes sont suivis du verset, puis le *Nunc dimittis* et l'oraison. Après quoi, conclut Amalaire, il n'y a plus à manger, boire, parler ou lire, mais à donner leur repos aux membres. Car complies est vraiment la prière du soir : « Cet office ressemble à la recommandation par laquelle l'homme sortant de ce siècle se recommande à Dieu : le sommeil est l'image de la mort. »

Dans cet office décrit par Amalaire, il n'est pas question d'hymnes : Rome n'avait pas reçu les hymnes ambrosiennes. La France, qui les pratiquait à l'imita-

tion des monastères, y renonça un temps pour se conformer à Rome : Amalaire témoigne de cette conformité. Mais clergé et peuple ne purent consentir au sacrifice, et le supplément au *De ecclesiasticis officiis*, qui est peut-être d'Amalaire lui-même, montre que les Églises de France se remirent bientôt à chanter les hymnes. Rome les accueillera au XII^e siècle.

VI. Le bréviaire du divin office. — L'office que nous avons jusqu'ici étudié, c'est l'office divin chanté au chœur. Il supposait à l'origine, ne fût-ce que pour les leçons tirées des Pères, toute une bibliothèque. Des recueils d'homélies et de passions des martyrs se formèrent assez vite; mais encore fallait-il, en plus de ce double recueil, posséder un psautier, un livre, noté, des antiennes et des répons, la Bible, l'hymnaire pour les Églises qui chantaient les hymnes, le martyrologe, quand l'usage s'introduira d'en faire la lecture à prime. C'est donc seulement au chœur qu'on peut réciter un tel office.

Dans sa règle, toutefois, saint Benoît prévoit déjà que les frères occupés au travail et qui ne pourront rentrer au monastère devront s'acquitter sur place de l'*opus Dei*. De même feront les moines en voyage. L'office alors consiste à réciter simplement les psaumes que clercs et moines savent par cœur.

Un temps viendra, avant le XIII^e siècle, où l'on considérera que la récitation privée ne doit pas se borner aux psaumes et se doit conformer à l'office même du chœur. Pour permettre aux moines et aux clercs de s'acquitter d'une obligation ainsi entendue, il faudra établir des livres qui contiennent tout l'office : antiennes, psaumes, leçons, répons, hymnes. Pour donner ainsi tout l'office, on l'abrégera, on abrégera surtout les leçons. Réduits à un format commode, relativement du moins, clercs et moines pourront alors emporter en voyage des offices abrégés, des *bréviaires*. Et il adviendra bientôt que pour leur facilité on se servira de ces bréviaires, même au chœur.

Les clercs romains eurent leur bréviaire, d'autant plus utile que le seigneur pape et sa cour se déplaçaient fréquemment. Ce bréviaire fut établi sur un office romain en sa substance sans doute, mais modifié en bien des points sous des influences extérieures, influence monastique, influence de l'usage romain-gallican.

Adopté par les franciscains, modifié par eux, le bréviaire de la curie romaine devait peu à peu conquérir presque tout l'Occident.

VII. Réformes du bréviaire. — La plupart des Églises d'Occident, en adoptant en tout ou en partie le bréviaire des Mineurs, ne laissèrent pas de le modifier conformément à leurs usages : d'où une très grande diversité. Le bréviaire se chargea en outre de nombreuses additions : prières *(Pater, Ave, Credo)* avant et après les heures, suffrages des saints, psaumes pénitentiels, office de la sainte Vierge, office des morts créé souvent par fondation. Les fêtes des saints envahissaient presque toute l'année liturgique, éliminant l'office dominical et férial, jetant la confusion par de fréquentes translations. De nombreuses histoires apocryphes, jadis sévèrement prohibées à Rome, se glissaient dans les leçons. Voilà les abus auxquels les papes essaieront de remédier par une série de réformes.

Réforme de Pie V. — Le *Breviarium romanum ex decreto sacrosancti concilii Tridentini restitutum, Pii V pontificis maximi jussu editum*, parut à Rome à la fin de 1568. Ce bréviaire restituait l'ordre traditionnel du psautier, remettait en honneur l'office du temps, allégeait le sanctoral, supprimait ou rendait facultatifs les offices surérogatoires. Quant au lectionnaire, il était modifié plutôt que corrigé.

On peut lire, en tête de toutes les éditions subséquentes du bréviaire romain, la bulle *Quod a nobis*, du 9 juillet 1568, qui promulgua la réforme. Elle rendait le nouveau bréviaire obligatoire pour toutes les Églises qui ne pourraient, en faveur de leur bréviaire particulier, alléguer une possession d'au moins deux siècles. Cette même bulle interdisait en même temps aux évêques de rien changer désormais au bréviaire : principe nouveau et d'une singulière importance qui réservait au Siège romain un pouvoir exclusif sur la liturgie.

Le bréviaire de Pie V se répandit tout d'abord rapidement dans une grande partie de l'Église latine, puis peu à peu acheva de la conquérir tout entière. Même des Églises à qui la bulle *Quod a nobis* permettait de conserver leur antique office l'abandonnèrent pour suivre le romain : ainsi Paris. Il ne se conserva guère de bréviaires propres que dans les anciennes familles religieuses, surtout chez les bénédictins. Milan aussi et une partie du diocèse gardèrent le bréviaire ambrosien, défendu, restauré et promulgué par saint Charles Borromée. A titre de souvenir et en quelque sorte de relique, une chapelle de Tolède et plus tard quelques églises de Valladolid maintinrent le privilège, obtenu par le cardinal Ximenès, de célébrer l'office suivant l'ancien rite mozarabe.

Réforme de Clément VIII. — Clément VIII, trouvant dans le bréviaire de Pie V certaines choses *quæ recognitionem exigunt*, par la bulle *Cum in Ecclesia catholica*, du 10 mai 1602, introduit de nouvelles corrections. Le bréviaire de Clément VIII rectifie certaines leçons, mais charge de nouveau le sanctoral.

Réforme d'Urbain VIII. — Urbain VIII, lettré et poète suivant l'esprit de la Renaissance, veut surtout réformer les hymnes. Il explique lui-même, dans la bulle *Divinam psalmodiam* (25 janvier 1631), qu'il a choisi en ce dessein *aliquot eruditi et sapientes viri.* (Ce sont quatre jésuites.) Avec leur concours, « les hymnes, quelques-unes exceptées, qui n'étaient pas conformes au mètre, mais écrites librement ou seulement rythmées, ont été revues sur de meilleurs manuscrits, ou bien, quand ce fut possible, ramenées par quelques changements aux lois de la poésie et de la latinité; quand ce ne fut pas possible, elles ont été complètement refaites, en gardant le sens autant qu'on a pu. »

Saint-Pierre de Rome conserva le vieil hymnaire, que la chrétienté lui envie.

Projets de Benoît XIV et de Léon XIII. — Sous Benoît XIV, une commission étudia longuement la réforme du bréviaire et prépara un projet que deux notes caractérisent : réduction du sanctoral, révision très rigoureuse du lectionnaire Benoît XIV travailla lui-même à la réforme avec son zèle de pasteur et de savant. Mais le projet n'aboutit pas.

Léon XIII avait choisi les membres d'une commission historico-liturgique pour la réforme du bréviaire; il avait nommé président Mgr Duchesne. Léon XIII mourut et cette commission ne fut jamais réunie.

Réforme de Pie X. — Par la bulle *Divino afflatu*, du 1^er novembre 1911, Pie X accomplit une nouvelle réforme visant ce double objet : remise en honneur du propre du temps, rétablissement du psautier. La réforme de Pie V, respectée sur ce point par Clément VIII et Urbain VIII, assurait en principe la récitation hebdomadaire du psautier, mais en principe seulement : car cette récitation supposait l'office férial; or, par l'accroissement du sanctoral, l'office férial avait disparu, et les offices votifs introduits par Léon XIII lui avaient porté un dernier coup. Pie X réduit le sanctoral, supprime les offices votifs, supprime aussi presque toutes les translations, maintient la récitation des psaumes de la férie dans la plupart des fêtes et des octaves, assure le privilège de l'office dominical, restitue ainsi le propre du temps et rétablit le psautier.

Cette réforme, dans la pensée de Pie X, n'était que le prélude d'une réforme plus complète. On lit ces lignes dans la bulle *Divino afflatu : Nemo non videt per ea, quæ hic a Nobis decreta sunt, primum Nos fecisse gradum ad romani breviarii et missalis emendationem.*

VIII. L'OFFICE DIVIN DANS LES ÉGLISES D'ORIENT. — A ces notes historiques sur le bréviaire, il convient d'ajouter quelques mots sur l'office divin dans les Églises d'Orient. L'office s'était développé en Orient comme en Occident et sous les mêmes influences. Avec la pèlerine Éthérie, nous avons vu les ascètes et les vierges, non contents de l'office dominical, instaurer l'office quotidien à Jérusalem. Ils devaient bientôt le transporter dans les monastères. Mais, en s'exilant du monde, ils léguèrent au clergé la tradition qu'ils avaient créée. A propos de la législation canonique concernant le bréviaire, nous aurons à évoquer un édit de Justinien (529) applicable à l'Orient aussi bien qu'à l'Occident, qui imposait au clergé des églises l'obligation des vigiles quotidiennes. En Orient comme en Occident, ce décret dut rencontrer de grosses difficultés d'application.

Chez les Orientaux, chez ceux du moins qui, n'étant pas unis à Rome, ne sont pas influencés par les coutumes latines, l'office est resté davantage un acte collectif. De nombreux livres sont d'ailleurs nécessaires pour l'exécuter Il n'y a pas en général, de bréviaire à la récitation duquel le clergé séculier se croie tenu. Mais le clergé préside les offices auxquels prend part le peuple. Les moines demeurent fidèles à la célébration quotidienne : ceux des monastères du Mont Athos se lèvent à une heure du matin pour célébrer l'office de nuit.

Nous ne pouvons entrer dans l'étude, même sommaire, de l'office dans les diverses Églises, séparées ou unies, de l'Orient. En général l'office, dans les églises orientales, comprend comme chez nous un propre du temps et un propre des saints. L'office quotidien se divise en heures diurnes et nocturnes, qui sont à peu près nos heures avec des noms différents. Les arméniens divisent ainsi l'office : vêpres, entrée de la nuit (complies), le repos (prière avant le coucher), office de minuit, matines (nos laudes), lever du soleil (prime), trois petites heures.

L'office comporte essentiellement le psautier, distribué entre les jours de la semaine, puis des hymnes, des lectures; on y retrouve la vieille litanie diaconale, encore récitée par les diacres.

II. Sources. — I. Écriture Sainte. II. Les Pères. III. Textes historiques et légendaires. IV. Documents du magistère.

I. ÉCRITURE SAINTE. — 1° *Les psaumes.* Les psaumes forment le fond du bréviaire. Ils s'y trouvent employés pour la psalmodie à deux chœurs, et dans l'invitatoire s'est encore conservée l'antique psalmodie responsoriale. Les psaumes ont fourni longtemps les antiennes qui les précédaient, et de cette vieille règle il reste des exemples nombreux soit dans le temporal : nocturnes des jeudi, vendredi et samedi saints, du jour de Pâques; soit dans le sanctoral : nocturnes et secondes vêpres de saint Pierre et saint Paul (dans le *Liber responsalis* dit de saint Grégoire) ; ces antiennes sont passées au commun des apôtres, où elles se trouvent dans nos bréviaires). Les psaumes ont fourni des répons : voyez par exemple les répons du temps d'après l'Épiphanie. C'est encore aux psaumes qu'est empruntée cette forme si antique de prière par versets que nous retrouvons dans les *Preces feriales.*

2° *Autres livres de l'Écriture.* — Nous devons aux divers livres de l'Écriture une grande partie du lectionnaire de matines, toutes les leçons brèves et capitules, de nombreuses antiennes et répons, enfin les cantiques.

Il faut noter que l'Évangile nous a donné tout d'abord le *Pater*, la prière par excellence; et nous avons vu, dans la règle de saint Benoît, le *Pater* dit solennellement, à la fin de laudes et de vêpres, pour achever les prières. L'Évangile propose le texte des homélies.A l'Évangile sont empruntés les trois cantiques quotidiens, *Benedictus, Magnificat, Nunc dimittis,* et très souvent, comme il convient, les antiennes du *Benedictus* et du *Magnificat.*

II. LES PÈRES. — 1° *Leçons historiques.* Le bréviaire emprunte beaucoup aux Pères. Il leur doit tout d'abord des données historiques qui sont passées dans les leçons du second nocturne. Au premier rang des ouvrages des Pères employés textuellement, il faut signaler le *De scriptoribus ecclesiasticis* de saint Jérôme : nous lui devons les leçons de saint Jean, de saint Luc, de saint Marc, de saint Ignace, de saint Polycarpe, de saint Cyprien. — Les leçons de sainte Monique, comme cela s'imposait, citent assez longuement un passage des *Confessions* où saint Augustin parle de sa mère. — Aux *Dialogues* de saint Grégoire, livre d'édification populaire illustré de nombreuses histoires, appartiennent les leçons de sainte Scholastique, sœur de saint Benoît, et de saint Herménégilde (13 avril). — De la *Legenda sancti Francisci,* de saint Bonaventure, sont extraites les leçons en la fête de l'Impression des stigmates.

2° *Sermons.* Les sermons des Pères, utilisés par le bréviaire, sont des sermons pour le temps ou des sermons pour les fêtes des saints.

Nous lisons notamment, pour commenter le propre du temps, de nombreux sermons de saint Léon : sur le jeûne du mois de décembre (premier dimanche de l'Avent), sur Noël (jour de Noël, dimanche dans l'octave, Circoncision), sur l'Épiphanie (fête et dimanche dans l'octave), sur le jeûne et la pénitence du carême (premier dimanche du carême et dimanche de la Passion), sur la Passion (dimanche des Rameaux).

D'assez nombreux sermons, panégyriques des saints, servent de leçon historique aux fêtes : sermon de saint Fulgence pour la fête de saint Étienne; de saint Augustin (ou plutôt de Césaire d'Arles) pour les saints Innocents; de saint Ambroise pour sainte Agnès; de saint Grégoire pour sainte Marie-Madeleine; de saint Jean Damascène (ou plutôt d'André de Crète) pour sainte Anne; de saint Grégoire de Nazianze pour l'antique fête des Macchabées (1er août : neuvième leçon); de saint Léon pour saint Laurent.

Nous venons de noter que l'attribution de certains sermons serait sujette à révision. Présentons une autre observation. Il faut faire attention aux indications données par le bréviaire même sous le titre de certains sermons : ainsi, au second nocturne de saint Grégoire le Thaumaturge, le bréviaire donne un sermon de saint Maxime de Turin, mais la référence nous prévient que le sermon ainsi appliqué à saint Grégoire, dans l'œuvre de Maxime de Turin, figure comme panégyrique de saint Eusèbe de Verceil. On trouvera de temps en temps dans le bréviaire, pour des personnages mal connus, et aux divers communs, de ces sermons passe-partout.

3° *Homélies.* — Les homélies des Pères commentent le texte des évangiles dans les offices qui comportent une lecture évangélique. Ces *homiliæ* sont le plus souvent des homélies véritables, c'est-à-dire des discours au peuple où les Pères expliquaient le texte : ainsi les homélies de saint Grégoire, qu'il prononça ou fit lire dans les basiliques romaines et qui presque toutes (le recueil complet est de quarante) ont passé au bréviaire. Les cent vingt-quatre *Tractatus in Joannis evangelium,* de saint Augustin, auxquels sont si souvent empruntées les homélies sur saint Jean, sont aussi des discours prêchés à son peuple d'Hippone. Un cer-

tain nombre d'homélies toutefois sont extraites non de discours, mais de commentaires, notamment des commentaires de saint Jérôme et de Bède le Vénérable.

Il arrive que l'homélie contienne des renseignements historiques. C'est le cas, par exemple, de l'homélie de saint Grégoire (10 juillet et 23 novembre) sur sainte Félicité, mère des sept frères martyrs.

4° *Hymnes.* — Un article spécial devant étudier longuement les hymnes, nous signalerons seulement ici qu'un certain nombre, dans leur texte primitif, étaient dues aux Pères. Les critiques reconnaissent pour œuvre de saint Ambroise dix-huit des hymnes du vieil office bénédictin : on comprend donc que la règle de saint Benoît fût fondée à désigner sous ce nom : *Ambrosianum*, les hymnes du bréviaire, même celles qui n'étaient pas de saint Ambroise. Il faut noter à cette occasion que le *Te Deum*, encore appelé *hymnus S. S. Ambrosii et Augustini* dans les bréviaires du temps de Léon XIII, et que les nouvelles éditions intitulent : *hymnus ambrosianus*, est restitué par presque tous les spécialistes à un contemporain de saint Ambroise, Nicétas, évêque de Remesiana en Dacie.

Citons encore parmi les Pères et les écrivains de l'Église auteurs d'hymnes : saint Hilaire, Prudence, Sedulius, Fortunat, Charlemagne, Raban Maur, Jacopone de Todi, Thomas d'Aquin, Bellarmin, Urbain VIII...

III. Textes historiques et légendaires. — 1° *Acta martyrum.* Sous ce nom d'*Acta martyrum*, nous entendons ici toutes pièces authentiques concernant les martyrs, reproduites non pas d'ordinaire textuellement, mais sous forme plus ou moins résumée, dans la trame des leçons historiques.

Ainsi le récit de la vie et de la mort de saint Jacques, frère du Seigneur (1er mai), suit de très près le fragment d'Hégésippe que nous a conservé Eusèbe. *Histoire ecclésiastique*, l. II, c. xxiii. — Dans le récit de la mort de saint Jacques, frère de saint Jean (25 juillet), l'épisode du soldat converti et martyr remonte au moins à Clément d'Alexandrie, dans les *Hypotyposes*. Eusèbe, *Histoire*, l. II, ix. — Le même Eusèbe nous a conservé un résumé d'Hégésippe, sur la mort de Siméon, fils de Cléopas, évêque de Jérusalem après saint Jacques. *Histoire*, III, xxxii. Le bréviaire (18 février) reproduit à peu près ce résumé. — Nous devons encore à Eusèbe, *Histoire*, VI, xli, de connaître la lettre où Denys d'Alexandrie, témoin immédiat, raconte à son collègue Fabius d'Antioche le martyre de cette vierge Apollonie qui se jeta elle-même au bûcher; la neuvième leçon du bréviaire, au 9 février, s'inspire fidèlement de cette lettre.

Les leçons de la fête de saint Justin (14 avril), rédigées sous Léon XIII, résument la vie de l'illustre apologiste d'après des renseignements empruntés à ses ouvrages et racontent son martyre suivant ses *Actes*, que l'on peut tenir pour substantiellement authentiques. — Quand Pie X a élevé au rite double la fête des saintes martyres de Carthage, Perpétue et Félicité, le rédacteur des leçons prit soin d'utiliser les plus beaux fragments de la *Passio Perpetuæ;* ce joyau de la littérature chrétienne est en même temps un incomparable monument d'histoire, puisqu'une grande partie de la *Passio* est due à Perpétue elle-même et nous donne en quelque sorte le *journal* de son martyre.

2° Le *Liber pontificalis*. Le *Liber pontificalis* est un recueil de notices des papes de saint Pierre à Étienne VI. Écrites, à partir du vie siècle, par des contemporains des papes, beaucoup de ces notices sont un témoignage immédiat de première importance. Mais les notices des premiers papes, rédigées au vie siècle, sont moins sûres.

Les leçons du bréviaire suivent le *Liber pontificalis* surtout pour les papes des quatre premiers siècles. Tout d'abord elles empruntent au *Liber* le catalogue des papes. Elles reçoivent ainsi le doublet Clet-Anaclet. Le second successeur de Pierre ayant porté le double nom Clet, Anaclet, le *Liber* a dédoublé ce pape en deux personnages : Clet et Anaclet, laissant Clet avant Clément, intercalant Anaclet entre Clément et Évariste. Le rédacteur du *Liber* suivait d'ailleurs des textes plus anciens, mais qui contredisaient l'authentique tradition historique, représentée par les premières listes d'Hégésippe, de saint Irénée, d'Eusèbe. Les martyrologes historiques du Moyen Age ont suivi le *Liber*, et le bréviaire après eux fête deux fois le second successeur de Pierre, le 26 avril, sous le nom de Clet et sous le nom d'Anaclet le 13 juillet.

Sans doute aussi par l'intermédiaire des martyrologes, s'est introduit dans les notices des papes un élément qui ne se trouve pas, et pour cause, au *Liber pontificalis*, à savoir un rapide résumé des décrets attribués aux premiers papes par les *Décrétales* du pseudo-Isidore. *P. L.*, t. cxxx. Le bréviaire rentre dans la plus sûre tradition quand il dit, après le *Liber*, que ces papes firent des ordinations au mois de décembre : le samedi des quatre-temps de décembre est bien la date antique de l'ordination; mais il ne faut pas se fier au nombre des ordinations, qui dépend du nombre, souvent incertain ou inexact, des années de pontificat; encore moins faut-il se fier au nombre des ordinands.

Le *Liber* avait suivi déjà certaines légendes, notamment celle de la *Vita Silvestri*, qui a mis en circulation le récit de Constantin baptisé à Rome par Silvestre, et ainsi guéri de la lèpre. Le bréviaire, dans sa rédaction actuelle, ne parle plus que de la lèpre de l'infidélité, et a soin de ne rapporter le baptême que comme une tradition. On sait d'ailleurs, par Eusèbe, historiographe officiel et peut-être témoin oculaire, que Constantin fut baptisé à Nicomédie, sans doute par Eusèbe, évêque de cette ville.

En ce qui concerne la mort des premiers papes, nous dirons à l'article Fête en quels sens assez divers, suivant les cas, il faut entendre le mot martyr, que le bréviaire, après le *Liber* ou les martyrologes, applique indistinctement à presque tous.

Quant à leur sépulture, elle est d'ordinaire, toujours d'après le *Liber*, indiquée exactement, c'est-à-dire au Vatican, *juxta corpus beati Petri*, pour les papes du premier et du second siècle (sauf Clément), dans les diverses parties du célèbre cimetière de Calixte pour la plupart des papes du iiie siècle, au cimetière de Calépode pour Calixte lui-même, au cimetière de Priscille pour Marcellin, Marcel et Sylvestre. Mais le *Liber*, par suite d'erreurs diverses et de fausses identifications, marquant la sépulture d'Alexandre sur la voie Nomentane, celle d'Anicet et de Soter à Calixte, celle d'Urbain à Prétextat, et celle de Félix Ier sur la voie Aurélienne, le bréviaire a encore ici suivi les notices du *Liber;* on sait cependant qu'Alexandre, Anicet et Soter furent ensevelis auprès de Pierre au Vatican, avec leurs collègues du iie siècle, Urbain et Félix à Calixte, auprès de leurs collègues du iiie siècle.

3° Les *Gesta martyrum.* — On savait bien peu de chose à Rome au ive siècle sur les martyrs romains : le pape Damase, qui recueillit si pieusement les souvenirs du passé, ne nous transmet dans ses inscriptions que de maigres renseignements, et se plaint parfois de ne pas mieux connaître ses héros. Mais au ve et au vie siècle, une vraie floraison de récits prétend suppléer au silence de l'histoire. L'Église romaine d'abord résiste à ces légendes, en interdit la lecture dans les réunions liturgiques; puis cette sévérité se relâche,

Non pas partout sans doute : il est bien remarquable que les fêtes célébrées avant le VIIIe siècle dans les grandes basiliques du Latran, de Sainte-Marie-Majeure, de Saint-Pierre, de Saint-Paul ne comportent pas de lectures légendaires; à cette fermeté des plus hautes autorités de l'Église, nous devons la beauté liturgique sans ombre de fêtes comme la fête de saint Pierre, celle de saint Paul, la Chaire de saint Pierre, la Nativité de saint Jean-Baptiste, l'Assomption : plutôt que de lire des légendes, on y lit les sermons des Pères.

Mais dans beaucoup de basiliques de martyrs, au jour anniversaire, à défaut d'actes authentiques, on lisait leurs *Gesta*. Quand, au VIIIe siècle, les fêtes perdront leur caractère local, les *Gesta* seront accueillis partout avec les fêtes elles-mêmes. Ainsi les légendes s'introduisirent dans l'office.

Parmi ces *Gesta*, signalons la lettre fameuse, écrite au VIe siècle, où les prêtres et les diacres d'Achaïe sont censés raconter la passion de saint André, apôtre. Prenons cette lettre pour ce qu'elle est, non pour une histoire de saint André, mais pour un cantique à la croix. Elle enferme à ce titre un témoignage historique : elle atteste le culte de la croix, au VIe siècle, dans la conscience chrétienne; elle mérite par là d'entretenir ce culte dans les générations.

La très vieille légende des *Actes* apocryphes de saint Paul, qui donna une si grande popularité à sainte Thècle, nous a laissé la neuvième leçon du 23 septembre, consacrée à sainte Thècle. Il est piquant de voir cette légende dénoncée dans le bréviaire même, aux leçons de saint Luc (18 octobre), par la plume indignée de saint Jérôme.

La légende du martyre de saint Clément jeté à la mer, reçue dans les Gaules *(missale gothicum)* au VIe siècle, mais non pas à Rome (sacramentaire léonien), s'est plus tard introduite dans le bréviaire (leçons historiques et répons, 23 novembre).

Les leçons des fêtes de sainte Agnès et de saint Laurent sont empruntées aux Pères, à saint Ambroise et à saint Léon. Mais les *Gesta Agnetis* et les *Gesta Laurentii* ont fourni le texte des antiennes et des répons, et l'on peut voir la différence entre ces textes et la sobriété des Pères. Ces mêmes *Gesta Laurentii* se sont emparés du personnage d'Hippolyte, le célèbre docteur Hippolyte, prêtre de l'Église romaine sous Zéphyrin, philosophe, historien, théologien, exégète, qui fit schisme sous Calixte, subit l'exil pour la foi, mourut en Sardaigne (leçon de saint Pontien, 19 novembre) et mérita d'être considéré comme martyr; on l'avait rapporté à Rome et enseveli près de Laurent sur la voie de Tibur : les *Gesta* l'ont transformé en un soldat gardien de Laurent et converti par lui, et lui ont fait endurer des supplices empruntés à l'Hippolyte de la fable (13 août).

Quant aux *Gesta Agnetis*, ce qu'il faut en garder, comme aussi des Gestes de Cécile, d'Agathe et de Lucie, c'est l'hymne à la virginité. Si l'on corrige quelque jour le texte de leur légende, qui voudrait toucher aux répons, aux antiennes de leurs fêtes ? En ces répons, en ces antiennes, le chœur des vierges de Rome et de Sicile, ravissantes de jeunesse et de grâce, chantent à l'Époux le cantique des noces : « Je suïs fiancée à Celui que servent les anges; à lui seul je garde ma foi. Il a ceint ma droite et mon cou de pierres précieuses, à mes oreilles il a pendu d'inestimables perles. Déjà son corps s'est uni à mon corps, et son sang a orné mes lèvres. Pour l'avoir aimé, je suis chaste; pour l'avoir touché, je suis pure; pour l'avoir reçu, je suis vierge. » Ce n'est peut-être pas l'histoire de leur vie; c'est à coup sûr l'histoire de leur âme.

Il est des légendes dont la piété ne peut pas aussi aisément se consoler. Comment pardonner aux *Gesta Stephani* (2 août) d'avoir volé sa mort à Sixte II (6 août) ? Le plus illustre des papes martyrs, celui vers qui pendant des siècles s'empressèrent les foules chrétiennes, que chaque jour nous nommons au canon de la messe, pour combien n'est-il pas un inconnu ! Par la faute d'un légendaire du VIe siècle, combien de chrétiens ignorent cette scène tragique et grandiose du 6 août 258, quand, au cimetière de Calixte, dans la crypte où reposaient déjà les papes ses prédécesseurs, Sixte II, interrompu tandis qu'il célébrait les mystères, fut décapité sur son siège cathédral, ouvrant la route du martyre à ses sept diacres, à Étienne, Vincent, Janvier et Magne, qui furent décapités avec lui, à Félicissime et Agapit, qui furent frappés le même jour, à Laurent enfin, qui quatre jours plus tard devait consommer l'holocauste !

4° Les *Martyrologes*. — Les martyrologes historiques du Moyen Age ont exercé une double influence sur le bréviaire. Les rédacteurs des martyrologes, pour avoir des saints tous les jours, ont introduit dans leurs listes des saints qui jusque-là n'étaient, en Occident du moins, honorés d'aucun culte. Du martyrologe ces saints passeront à l'office. Ainsi, pour citer un exemple, Bède le Vénérable, empruntant sans doute à quelque calendrier grec, insère en son martyrologe, au 22 juillet, sainte Marie-Madeleine. (Il faut remarquer que le sermon de saint Grégoire que nous lisons, en guise de leçon historique, au second nocturne de cette fête, n'est pas un sermon pour la fête, qui n'existait pas au temps de saint Grégoire; c'est une homélie sur le texte de saint Luc, VII, 37, et la pécheresse qui oignit le Seigneur, Grégoire identifiant cette femme avec Marie de Magdala.)

D'autre part, à partir de Bède, les martyrologes, notamment ceux de Florus de Lyon, d'Adon et d'Usuard, donnent sur les principaux saints qu'ils commémorent des notices historiques plus ou moins développées. Le bréviaire a plus d'une fois reçu ces notices. Nous avons déjà noté que les martyrologes ont dû servir d'intermédiaire entre le *Liber pontificalis* et les fausses Décrétales d'une part, le bréviaire de l'autre, pour les leçons d'un certain nombre des premiers papes. On retrouve ailleurs l'influence des martyrologes. Ainsi la notice de saint Gorgon, au 9 septembre, peut exciter l'étonnement : pourquoi le bréviaire fait-il mourir à Nicomédie sous Dioclétien et rapporter plus tard à Rome un saint que le plus ancien document liturgique romain, la *Depositio martyrum* de 336, montre, à cette même date du 5 des ides de septembre, honoré d'un anniversaire sur la voie Lavicane, où se trouve son tombeau ? Dom Quentin a donné la clef de ce petit problème, et de beaucoup d'autres, dans sa belle étude sur *Les martyrologes historiques du Moyen Age :* c'est Adon de Vienne qui, ayant trouvé dans les documents antérieurs un Gorgon martyr à Nicomédie le 12 mars, un autre Gorgon martyr à Rome le 9 septembre, a trouvé bon d'en faire un seul personnage martyr à Nicomédie et transféré à Rome. Nous payons encore, après des siècles, le sans-gêne historique d'Adon de Vienne.

IV. Documents du magistère. — 1. *Symboles*. Le bréviaire utilise le *Symbole des apôtres* avant matines et avant prime, aux *preces* de prime et de complies, après l'office. Il fait réciter à prime, les dimanches mineurs, le *symbole* dit *de saint Athanase*. Ces documents seront étudiés en d'autres articles. On sait que le symbole des apôtres était une profession de foi baptismale en usage dès le second siècle; le symbole *Quicumque*, qui n'est certainement pas d'Athanase, a été rédigé en Occident à la fin du Ve ou au VIe siècle, par un auteur qu'il est malaisé de déterminer. L'habitude de le réciter certains jours, à prime, s'établit au VIIIe siècle, au nord de la France et en Germanie.

2. *Bulles et lettres pontificales*. — Quelques leçons du

second nocturne sont des fragments de bulles et lettres pontificales. Les leçons de l'octave de l'Immaculée Conception sont empruntées à la bulle *Ineffabilis*, de Pie IX, définissant le dogme; celles de la fête des saints Cyrille et Méthode, à une lettre encyclique de Léon XIII; celles de saint Paulin, à un bref de Pie X.

III. Législation canonique et liturgique. — I. L'obligation de l'office. II. Offices propres annexes au bréviaire romain. III. La préséance des offices.

I. L'OBLIGATION DE L'OFFICE. — 1° *L'office célébré au chœur.* — Aux origines, nous l'avons vu, l'office divin apparaît comme une partie du culte dominical, puis un mouvement de piété spontanée des ascètes et des vierges instaure dans les églises l'office quotidien. Ascètes et vierges quittent le monde pour former des monastères, et y gardent l'obligation, créée par l'usage, de célébrer quotidiennement l'office. Cette obligation est demeurée fondamentale dans toute vie monastique : célébrer l'office, accomplir l'*opus Dei*, l'œuvre de Dieu par excellence, c'est la raison d'être du moine.

Dans les églises où les ascètes et les vierges ne chantent plus l'office, un édit de Justinien, en 529, veut que les clercs chantent toutes les nuits vêpres, les nocturnes et les laudes matinales. On ne sait exactement dans quelle mesure ce décret fut observé. Il faut avouer que pour les églises surtout qui n'avaient pas un nombreux clergé, ce service était onéreux et difficile. L'office fut mieux assuré dans les églises et les basiliques où papes, princes, évêques établirent des monastères, chargés précisément de ce soin.

Presque en même temps que ces monastères près les églises ou basiliques, et dans le même but, furent fondés les chapitres de chanoines (voyez ce mot) dont l'office constituait la principale fonction et la première raison d'être. Chrodegang de Metz (742-766), dans sa *Regula canonicorum*, va jusqu'à s'indigner de ce que ses chanoines songent à ne pas chanter l'office debout et refuse, sauf aux débiles, l'usage pourtant reçu d'un bâton pour s'appuyer. La loi ecclésiastique s'est humanisée sur ces détails, mais n'a pas varié pour l'essentiel. A l'office divin sont astreints les ordres monastiques en vertu de leurs constitutions, les chapitres en vertu de leur office propre. « Le chapitre de chanoines, cathédral ou collégial, est, dit le Codex, un collège de clercs institué à cette fin de rendre à Dieu un culte particulièrement solennel. » Can. 391. « Tout chapitre est tenu d'acquitter chaque jour au chœur les divins offices. L'office divin comprend la psalmodie des heures canoniques et la célébration avec chant de la messe conventuelle. » Can. 413. Tel est le droit.

2° *La récitation privée du bréviaire.* — L'office divin se célèbre normalement au chœur. Par son origine et sa nature même, il n'est pas une prière privée, il est une prière publique et collective. Mais nous avons vu la règle de saint Benoît demander aux moines absents de l'office qu'ils récitent les psaumes. En Gaule, Grégoire de Tours, *Histoire des Francs*, VIII, 15, nous raconte l'histoire d'un abbé de monastère, qui, se trouvant en voyage, se réveille en sursaut, la nuit, pour ne pas manquer l'heure de l'office.

Et ce ne sont pas seulement les moines qui se croient ainsi tenus à la récitation privée de l'office. Venance Fortunat, dans sa *Vie de saint Germain*, 76, nous le montre en voyage « qui récitait l'office tête nue, qu'il tombât eau ou neige. » Grégoire de Tours nous donne d'autres exemples d'évêques, de prêtres fidèles à l'office; lui-même s'y montre assidu et reproche vivement à certains évêques de ne pas s'en soucier.

La récitation privée de l'office s'introduit ainsi comme un usage qui acquiert peu à peu force de loi. Le IV^e^ concile de Tolède (637), auquel assistent plusieurs évêques des Gaules, prescrit la récitation du *Pater* à l'office soit public soit privé. Le concile considère, semble-t-il, l'usage de la récitation privée comme établi.

En quoi consistait cet office privé, nous l'avons dit, et qu'il ne pouvait guère comprendre que la récitation du psautier. Nous avons rappelé aussi que cette récitation privée prenant de plus en plus la place de la récitation publique, ce fut une des raisons qui amenèrent la formation du bréviaire.

Le bréviaire ayant pour origine l'office public et tous les clercs devant participer à l'office public, primitivement ce sont les clercs en général qui sont saisis par l'obligation du bréviaire; mais, à partir du XIII^e^ siècle, les bénéficiers et les clercs dans les ordres majeurs sont astreints plus expressément; puis bientôt il n'est plus question que d'eux seuls. Ce sont aussi ces deux catégories que vise le Code, can. 135, 1475.

A peine est-il besoin de dire que la plus parfaite façon de s'acquitter du bréviaire, c'est de prendre part à l'office; auquel cas on n'a pas à réciter tout bas les versets que chante l'autre côté du chœur, et les leçons que lit le lecteur; il suffit de faire sa partie.

II. OFFICES PROPRES ANNEXES AU BRÉVIAIRE ROMAIN. — 1° *Vestiges de l'office romain-gallican.* — Il n'y a plus, dans les diocèses de France, de bréviaire propre. Lyon même, qui a conservé pour la messe ses traditions liturgiques, adoptait définitivement, sous le cardinal de Bonald, le bréviaire romain. Cependant, en plus des fêtes propres, il est resté en plusieurs diocèses, à certains jours, quelques vestiges de cette antique liturgie romano-gallicane, que Dom Guéranger lui-même regretta d'avoir vu disparaître si complètement. C'est, la nuit de Noël, aux matines, avant le *Te Deum*, le chant solennel, par le diacre, de la généalogie de Notre-Seigneur selon saint Matthieu. Ce sont des vêpres spéciales pour le samedi saint. C'est surtout, au soir de Pâques, le chant des vêpres moitié au chœur, moitié dans une procession solennelle aux fonts du baptême : ainsi revit l'antique procession des néophytes, suivant le cérémonial même du Latran au VIII^e^ siècle, auquel la France est demeurée fidèle.

2° *Propre national.* — Tout en suivant l'usage romain pour la manière de dire l'office et pour l'ensemble du temporal et du sanctoral, la plupart des Églises ou des ordres religieux ajoutent aux fêtes du bréviaire romain certaines fêtes particulières, ou bien célèbrent sous un rite supérieur certaines fêtes du bréviaire romain : c'est ce qu'on appelle le propre.

Nous pouvons d'abord distinguer le propre national ou ensemble des offices concédés à tous les diocèses d'un pays. Dans le propre national français, il faut signaler premièrement la fête de sainte Jeanne d'Arc, patronne de la France, avec un bel office, où l'on regrette seulement que n'ait pas été davantage utilisé le texte du Procès, ces merveilleux et authentiques *Actes de Jeanne d'Arc*. Le propre national comprend en outre les fêtes de sainte Geneviève, de sainte Clotilde et du bienheureux Vianney, et comporte le rite double majeur pour les fêtes de saint Vincent de Paul, saint Louis et saint Remi.

3° *Propre des diocèses.* — Chaque diocèse a ses fêtes particulières, et au premier rang l'office de la dédicace de l'église-mère, l'église cathédrale, et l'office du titulaire de cette même église. D'autres fêtes, dans la plupart des diocèses, ont aussi un rite solennel, avec des offices où l'art et l'harmonie de la composition le disputent à la piété d'accent, de vrais joyaux liturgiques : ce sont le plus souvent les fêtes des saints fondateurs, tels saint Irénée à Lyon, saint Denys à Paris. Lyon a l'avantage de pouvoir faire lire, pour la fête et l'octave de saint Pothin et de ses compagnons, le titre de gloire le plus ancien et le plus incontestable

des Églises des Gaules, la lettre fameuse des Églises de Vienne et de Lyon aux Églises d'Asie, qui célèbre le courage de nos premiers martyrs.

4° *Propre d'une ville et d'une église.* — Une ville peut avoir ses offices propres, notamment l'office d'un saint patron. Une église a l'office de son titulaire. En principe les églises consacrées devraient aussi célébrer, au jour anniversaire, l'office de leur dédicace; on a cru opportun, par raison d'uniformité, de fixer cet anniversaire au 6 novembre, pour toutes les églises consacrées.

L'office du patron doit être célébré par tout le clergé du lieu, l'office du titulaire par tout le clergé de l'église. Cet office est du rite de 1re classe, primaire, avec octave. Si donc patron ou titulaire ne figurent pas au bréviaire romain, ou s'ils n'y figurent pas sous le rite convenable, il faut modifier le calendrier, en assignant au patron et au titulaire une fête de 1re classe, octave commune, jour octave double majeur.

III. De la préséance des offices — Les rubriques générales du bréviaire, avec les additions de la réforme de Pie X, établissent entre les offices des rangs de préséance d'après lesquels se doivent régler en cas d'occurrence ou de concurrence la célébration, la translation, la commémoraison ou enfin l'omission des dits offices.

1° *Rangs de préséance.* — La préséance s'obtient :

1. Par privilège. Il est des dimanches privilégiés, des féries, des vigiles, des octaves également privilégiées, dont on fait toujours l'office. Exemple : le premier dimanche de l'avent, la vigile de Noël, le mercredi des cendres, tous les jours de l'octave de Pâques.

2. Par le degré dans le rite. A partir du viiie siècle, quand se multiplièrent les fêtes de saints, on distingua entre elles : les doubles qui avaient un office particulier, les semi-doubles qui avaient un office moins solennel, les simples commémorés par une leçon et une oraison. Puis parmi les doubles des classes furent établies. De là toute une ligne de préséance : doubles de 1re et de 2e classe, doubles majeurs et mineurs, semi-doubles, simples.

3. Par la solennité. Une fête qui est chômée en vertu du droit, Code, can. 1247, une fête qui a une octave, l'emporte sur la fête de même rite non chômée ou sans octave.

4. Par le caractère primaire ou secondaire de la fête. Des tables annexes aux rubriques du bréviaire donnent la liste des fêtes primaires et des fêtes secondaires. La fête de saint François d'Assise est une fête primaire, comme toutes les fêtes principales d'un saint; l'Impression des stigmates est une fête secondaire.

5. Par la dignité des personnes. L'ordre de dignité est le suivant : fêtes du Seigneur, de Notre-Dame, des anges, de saint Jean-Baptiste, de saint Joseph, des apôtres, des évangélistes.

6. Par le caractère propre des fêtes. Le patron de la ville est plus *propre* que le patron du diocèse.

2° *Règles de l'occurrence.* — Il y a occurrence lorsque deux offices se présentent à célébrer le même jour. Des occurrences accidentelles se produisent chaque année par la rencontre du propre des saints avec le propre du temps; la rencontre des fêtes du bréviaire romain avec les fêtes des divers propres détermine les occurrences permanentes.

L'occurrence permanente est réglée par le calendrier diocésain, l'occurrence accidentelle par l'*ordo*. Les occurrences provenant du propre de la ville ou de l'église sont à régler par des modifications au calendrier et à l'ordo. Il faut célébrer l'office qui a préséance, et transférer, commémorer ou supprimer l'office occurrent, suivant les cas. Nous ne pouvons énumérer ces cas; le tableau d'occurrence, aux tables annexes des rubriques, en prévoit cent cinquante-trois, répartis en huit catégories, et n'épuise pas les espèces possibles.

3° *Règles de la concurrence.* — L'office, nous l'avons montré historiquement, commence à vêpres. Longtemps il n'y eut pas de secondes vêpres; quand elles s'établirent pour certaines fêtes, puis pour tous les doubles et semi-doubles, ces secondes vêpres se heurtèrent aux vêpres qui commençaient l'office suivant. C'est ce qu'on appelle la concurrence. On célèbre les vêpres de l'office qui a préséance, avec ou sans mémoire de l'office moins digne suivant les cas; à égalité on fait du suivant à partir du capitule. Les détails sont réglés par la table de concurrence. A noter qu'en l'octave du *Corpus Christi*, double majeur, on célèbre vêpres entières de l'octave, parce que la fête du lendemain, le Sacré-Cœur, double de 1re classe, honore le même mystère.

4° *Translation des offices.* — Il fut un temps où presque tous les offices empêchés par l'occurrence d'un office supérieur étaient transférés à un autre jour. Ces translations encombraient le bréviaire. Déjà Léon XIII en avait diminué notablement le nombre. Depuis la réforme de Pie X, les fêtes empêchées, soit par occurrence accidentelle, soit par occurrence permanente, ne sont plus transférées que si elles sont doubles de 1re ou de 2e classe. Leur office est alors reporté au premier jour libre.

5° *Commémoraison des offices.* — Si l'office empêché par l'office occurrent ne doit pas être transféré, normalement on en fait mémoire. En règle générale, on fait également mémoire, à vêpres, de l'office qui perd ses premières ou ses secondes vêpres, par l'effet de la concurrence.

6° *Omission des offices.* — Il arrive, en certains jours particulièrement solennels, qu'on ne doive pas faire mémoire de l'office empêché. Ces jours sont indiqués aux rubriques générales, IX, *De commemorationibus*, v. L'office empêché est alors complètement omis. Et l'on voit dans l'*ordo* des indications mélancoliques comme celle-ci : *De sancto Justino, hoc anno, nihil fit.* Mais saint Justin se réjouit qu'on l'oublie pour mieux penser à la Pâque.

IV. Le bréviaire et la piété catholique. — I. Le bréviaire prière universelle. II. Le bréviaire mémorial des mystères du Seigneur. III. Le bréviaire code de perfection évangélique. IV. Le bréviaire témoin de l'histoire de l'Église. V. Le bréviaire artisan de l'unité catholique.

I. Le bréviaire prière universelle. — Par l'histoire nous avons montré dans le bréviaire *la prière de toutes les heures*. Jetons un regard rapide sur le texte même : hymnes et oraisons marquent ces heures. Hymne du dimanche à matines : « Surgissant la nuit, veillons tous, et chantons... » Hymne de laudes : « Voici déjà que de la nuit l'ombre décroît. » Prime, avec l'hymne *Jam lucis orto sidere* et les oraisons finales, c'est à la fois une prière du matin et un programme pour la journée. Sexte salue la splendeur de midi. Vêpres chante Dieu à la chute du jour, quand « se glisse le noir chaos. » Et quelle prière du soir que complies avec l'hymne *Te lucis ante terminum*, l'*In manus*, le *Nunc dimittis*, l'antienne *Salva nos* : « Sauve-nous, Seigneur, quand nous veillons, garde-nous quand nous dormons, afin que nous veillions avec le Christ et que nous reposions en paix. »

En étudiant les divers temps de l'année liturgique, nous vérifierons encore que le bréviaire est *la prière de tous les temps*. Qu'il nous suffise ici de l'indiquer.

Le bréviaire est *la prière pour tous les besoins*. La prière proprement dite, la demande, se présente souvent dans l'office, et elle s'intéresse à tous les besoins de l'humanité. Aux besoins de l'âme avant tout sans doute, et les oraisons traduisent, en des formules res-

serrées et pleines, les aspirations les plus hautes du cœur chrétien. Mais les besoins de ce temps ne sont pas négligés, puisque nous demandons « de passer par les biens temporels, de telle sorte que nous ne perdions pas les biens éternels. » Expression même de l'ordre, et aussi bien le bréviaire, prière pour tous les besoins, les résume en cette demande que notre vie soit ordonnée.

Nous pouvons enfin trouver dans le bréviaire *la prière pour tous les hommes*. Les antiques *preces* que nous récitons parfois à laudes et à vêpres portent expressément imploration pour le pape, l'évêque, les chefs d'État, le peuple chrétien, les défunts : l'office prie d'abord pour l'Église et ses membres. Mais l'inquiétude pour les chrétientés séparées se fait jour, dans les fêtes de ces saints surtout qui furent leurs premiers apôtres, et l'Église supplie « que les cœurs des errants reviennent à l'unité de la vérité. » On peut regretter qu'avec la litanie diaconale ait disparu de l'office la prière expresse pour la conversion des païens; mais si on entend bien la prière si fréquente pour l'extension de l'Église, et des demandes comme celle-ci : « Que tout esprit te loue, ô Trinité, » on comprendra que l'Église, qui prie toujours par le Christ Seigneur, n'oublie aucun de ces hommes, nos frères, pour lesquels le Christ est mort.

II. Le bréviaire mémorial des mystères du Seigneur. — La messe est par excellence le mémorial des mystères du Seigneur. Mais l'office aussi les évoque.

Une hymne du temps pascal salue le Christ Dieu éternel, Créateur avec le Père : *Nascente qui mundo faber, Imaginem vultus tui Tradens Adamo, nobilem Limo jugasti spiritum;* « Artisan qui, à la naissance du monde, imprimant en Adam l'image de ta face, as lié au limon la noblesse de l'esprit. »

Surtout les différents temps de l'année liturgique font surgir sous nos yeux, en des tableaux saisissants de relief et de piété, les scènes de la naissance, de la vie, de la mort de Jésus. Ainsi l'étable de Bethléem : « O grand et admirable mystère, que des animaux aient vu le Seigneur né, reposant dans une crèche... Le Sauveur des siècles, le roi même des Anges, seule la Vierge l'allaite au sein que le ciel a rempli. »

Et parfois un texte des Pères montrera le Christ, à son âge d'homme, attirant par son seul aspect les regards et les cœurs. « Certes la splendeur et la majesté de la divinité cachée, qui se reflétait même sur la face d'homme, pouvait tout d'abord attirer à lui ceux qui l'avaient une fois aperçu. » *Certe fulgor ipse et majestas divinitatis occultæ, quæ etiam in humana facie relucebat, ex primo ad se videntes trahere poterat aspectu.* (21 septembre, homélie de saint Jérôme.)

III. Le bréviaire code de perfection évangélique. — De l'Évangile on ne lit au bréviaire que de brefs fragments qui amorcent l'homélie. Mais les homélies elles-mêmes, souvent tissées des paroles du Seigneur, nous donnent, dans leurs commentaires, tout un code de perfection évangélique.

Ces exhortations morales se rencontrent surtout dans les homélies qui figurent aujourd'hui aux divers *communs*. Saint Augustin nous y rappelle d'abord que plus un édifice doit gagner en hauteur, plus il lui faut donner de profonds fondements. Or, continue-t-il, « où voulons-nous porter le faîte de l'édifice ? Je le dis d'un mot, jusqu'à contempler Dieu. » Il faut donc creuser profond le fondement de l'humilité.

Saint Hilaire médite, avec les paroles de saint Paul, la grande loi de l'abnégation : « Celui-là est indigne du Christ, qui refuse de prendre sa croix, sur laquelle nous compatissons, et nous mourons avec lui. » Et saint Grégoire note justement où réside l'abnégation la plus nécessaire, et aussi la plus difficile : « Peut-être n'est-il pas trop laborieux à l'homme de renoncer à ses biens; mais il est bien laborieux de se renoncer soi-même. »

Saint Grégoire encore nous apprend qu'aux renoncements nécessaires il faut unir les bonnes œuvres : « Le Seigneur dit : ceignez vos reins. Nous ceignons nos reins quand nous comprimons par la continence les débordements de la chair. Mais parce que c'est trop peu de ne point mal faire si en même temps on ne s'applique aux bonnes œuvres, aussitôt le texte ajoute: Et en vos mains tenez les lampes allumées. Les lampes allumées, nous les tenons en nos mains quand par nos bonnes œuvres nous montrons au prochain des exemples de lumière. »

Toujours dans le même groupe d'homélies, Jérôme et Bède le Vénérable invitent à la confiance et à l'espoir ceux qui, pour suivre le Christ, ont tout abandonné. Mais Augustin, Hilaire et Chrysostome n'en excitent pas moins l'inquiétude de ceux qui doivent rester le sel de la terre. Cependant que Grégoire leur enseigne par quelle prudente discrétion concilier l'humilité et l'édification des frères : « Que notre œuvre apparaisse au dehors, mais par l'intention demeure au dedans, si bien que par l'œuvre bonne nous donnions au prochain exemple, et que cependant par l'intention, cherchant à plaire à Dieu seul, nous souhaitions toujours le secret. »

Et enfin le même Grégoire, commentant le premier et plus grand commandement, rappelle le principe de toute vertu : « Le rameau qui porte la bonne œuvre ne peut rester vert, s'il ne demeure sur la tige de la charité. »

IV. Le bréviaire témoin de l'histoire de l'Église. — Nous avons regretté, en étudiant les sources, que des légendes se soient glissées dans les leçons du bréviaire. Mais il ne faut rien exagérer. Aux pages du livre de la prière liturgique, ces légendes n'empêchent pas que revive toute l'histoire de l'Église.

Voici les apôtres, encore sous le souffle de l'Esprit, qui se dispersent à travers le monde pour la bonne nouvelle, et le témoignage du sang. Une armée de martyrs les suit. Ignace part d'Antioche à Rome pour devenir, sous la dent des bêtes, le pain du Christ; Polycarpe, dans Smyrne, monte sur le bûcher; Irénée, l'évêque qui rattache aux origines le catholicisme gallo-romain, atteste les traditions apostoliques par l'enseignement doctrinal et par le sang répandu; Perpétue et Félicité, dans l'amphithéâtre de Carthage, émeuvent la pitié de la multitude et l'admiration des siècles; dans Carthage encore, nous écoutons Cyprien qui exhorte les confesseurs au martyre (commun des martyrs, temps pascal), et qui lui-même sait mourir en évêque.

L'ère des docteurs succède à l'ère des martyrs. Voici Athanase, champion de l'orthodoxie de Nicée, banni et fuyant d'asile en asile, et qui se fait lui-même (2 mai, homélie) l'apologiste de sa fuite. Voici Jérôme, dans sa solitude de Bethléem, penché sur ses manuscrits : il étudie, traduit, commente les textes, il compare le grec et l'hébreu, il interpelle (28 décembre, homélie) ceux qui ne veulent pas reconnaître la vérité hébraïque. Jean Chrysostome se désole (IIe dimanche après l'Épiphanie) que ses auditeurs désertent la lecture de saint Paul : ils ne savent même plus le nombre de ses épîtres; que devrait-il dire aujourd'hui! Augustin, s'adressant à son peuple dans sa basilique d'Hippone (vendredi des quatre-temps de carême), mêle à un symbolisme raffiné sur les nombres les réflexions simples d'un curé qui fait son prône : « Vous vous souvenez, je pense, de ce texte de l'Évangile : vous n'avez pas besoin qu'on vous rappelle tout, comme à des débutants sans instruction. » Les siècles passent, et Bernard, dans le cloître de Clairvaux, chante devant ses frères les strophes de son cantique à Notre-Dame

qu'aux fêtes de la Vierge tant de fois nous redirons.

Notre-Dame! Les foules, pour la célébrer, unissent leur voix à la voix des docteurs. Et, comme il fait écho à la voix des docteurs, le bréviaire enregistre aussi les manifestations de la foi populaire. Dans les leçons de saint Cyrille d'Alexandrie, qui présida le concile d'Éphèse et fit proclamer le dogme de la maternité divine, nous lisons que le peuple d'Éphèse, en liesse pour l'honneur rendu à Marie, le soir de la proclamatoin, escorta les évêques, à la lueur des torches, en un cortège triomphal. Ainsi lisons-nous le 9 février, et deux jours après, le 11, les leçons de l'Apparition évoquant Lourdes et les foules innombrables déroulant les processions aux flambeaux.

Après les martyrs et les Pères s'avancent les fondateurs d'ordres. Benoît de Nursie, patriarche des moines d'Occident, ouvre la route où s'engageront Romuald et les camaldules, Bruno et les chartreux, Norbert et les prémontrés.

Mais « le monde se refroidit, » comme dit l'oraison des Stigmates, et le Seigneur Jésus-Christ suscite François d'Assise, le dresse comme un vivant étendard de la croix : *Signasti, Domine, servum tuum Franciscum, signis redemptionis nostræ.* Aux pages de l'office, toute une troupe de ses fils, d'Antoine de Padoue jusqu'à Joseph de Cupertin, escortent le Poverello.

Dominique aussi conduit une troupe de saints, de Pierre de Vérone à Vincent Ferrier Le chœur des théologiens, où brillait déjà Jean de Damas, accueille le plus illustre des prêcheurs, Thomas d'Aquin, et la liturgie, éclectique en ses vénérations, ne craint pas de lui associer Anselme et Bonaventure.

Jesu corona virginum, Qui pergis inter lilia... Voici la théorie des vierges. Les premières qui s'avancent, Agnès et Cécile de Rome, Agathe et Lucie de Sicile, portent la palme du martyre. Et puis diverses d'habit, mais nimbées de la même auréole, viennent, portant les lis, Scholastique la sœur de Benoît, Gertrude confidente des mystères du Christ, l'émule de François Claire d'Assise, et Catherine de Sienne la stigmatisée, et Thérèse d'Avila au cœur percé d'amour.

Le bréviaire, comme les cathédrales gothiques, présente sa galerie de reines et de rois. Henri de Bavière y soutient le globe sommé de la croix, insigne du Saint-Empire; entre les mains de Louis IX fleurissent les lis de France; saint Étienne porte et consacre la couronne de Hongrie; Édouard le Confesseur, contemplant d'un regard extasié le mystère eucharistique, affirme l'antique foi catholique de l'Angleterre. Marguerite d'Écosse, vraie pierre précieuse, *pretiosa margarita*, brille moins par sa naissance impériale que par la sainteté de sa vie; Élisabeth de Thuringe cache la splendeur de la pourpre sous la bure franciscaine; et sa filleule Élisabeth de Portugal, imitatrice de ses vertus, laisse s'échapper de sa robe les roses du miracle. Rois et reines font rayonner sur le trône les mœurs chrétiennes, montrent avec éclat la famille sanctifiée par le Christ. Et voici qu'avant d'entrer dans le cloître, dame Jeanne-Françoise Frémiot, baronne de Chantal, formée par un directeur qui s'appelle François de Sales, introduit par son exemple les gens du monde à la vie dévote.

En d'autres pages, cependant, nous achevons de suivre la conquête de la terre par les héritiers des apôtres. Augustin de Cantorbéry en Angleterre, Boniface en Germanie, Cyrille et Méthode chez les Slaves en nos cœurs excitaient déjà des inquiétudes catholiques. Mais Ignace de Loyola, marquis des frontières chrétiennes contre l'invasion protestante, veut aussi que ses fils se fassent conquérants : François Xavier promet au Christ et lui donne de nouveaux mondes.

Dans cette histoire que retrace le bréviaire, une lacune ici m'arrête. Des fleurs de sainteté écloses en ces mondes nouveaux, le bréviaire romain n'a encore cueilli que Rose de Lima. L'office se doit pourtant dilater avec les conquêtes de l'Église. Quelques fêtes manquent à son universalité, quelques fêtes qui commenteraient le mot de saint Paul : « Il n'y a plus de Grec ni de Juif, plus de Barbare ni de Scythe, mais tout et en tous le Christ. » Les dernières nations renées au Christ par le baptême et par le sang, quand nous sera-t-il donné de les célébrer en leurs fils! Quand fêterons-nous, dans l'office de l'Église universelle, les martyrs de la Chine et du Japon, les nègres bienheureux de l'Ouganda!

V. Le bréviaire artisan de l'unité catholique. — Le bréviaire nous fait une piété catholique. Mais catholique ne signifie pas dispersion du divers; catholique, universel implique rayonnement de l'unité. Le bréviaire nous fait une piété catholique en nous ramenant à notre centre, en nous faisant une piété romaine. Et comment le bréviaire romain ne nous ferait-il pas une piété romaine? Ces Francs, ces Angles, ces Germains élèves de la schola de Saint-Pierre, l'office qu'ils rapportèrent dans leurs patries avec la cantilène romaine, c'était l'office romain, et c'était l'office des saints de Rome. On a même pu trouver que cet office était trop romain. Et il faut le reconnaître en effet, avec plusieurs des Pères du Vatican dans leurs vœux sur la réforme du bréviaire, quelques-uns des saints du bréviaire romain sont bien inconnus hors de Rome. On pourrait ajouter à Rome même. Il paraît donc permis de souhaiter quelques fêtes de moins au calendrier universel, quelques fêtes de plus dans les divers propres. Plutôt que les saints Marius, Marthe, Audifax et Abachus, quel Français ne préférerait célébrer l'évêque Pothin et ses compagnons, les illustres martyrs de Lyon! Et encore la dédicace de la basilique de Saint-Michel au mont Tombe ne parlerait-elle pas plus à nos cœurs que ne le fait même à un Romain la dédicace de Saint-Michel au mont Gargan! Il serait d'ailleurs aisé de le montrer, la plupart de ces fêtes où nous trouvons un moindre intérêt ne sont pas romaines d'origine et sont, à Rome même, d'importation récente.

Cette réserve s'imposait pour garder toute mesure Mais cette réserve faite, comment ne pas s'extasier devant cet incomparable écrin des souvenirs chrétiens de Rome, le bréviaire romain!

Par le couronnement de leur apostolat, par leur mort, à Rome appartiennent Pierre et Paul, princes des apôtres. Ce que disait à la fin du IIe siècle le prêtre Gaïus, le bréviaire nous le répète : « Je puis te montrer les trophées des apôtres. Si tu veux aller au Vatican ou sur la voie d'Ostie, tu trouveras les trophées de ceux qui fondèrent cette Église. » Et nous comprenons que le 29 juin, à Saint-Pierre de Rome, le chœur répète deux fois, dans l'hymne *Decora lux*, la strophe fameuse : *O Roma felix.*

L'histoire des premiers papes, nous l'avons dit, n'est pas fidèle en tous ses détails. Le bréviaire pourtant nous donne l'occasion de saluer des noms glorieux : Clément Romain, le premier après Pierre dont nous connaissions un acte d'autorité pontificale; Télesphore, dont Irénée de Lyon salue le martyre sanglant; Calixte, massacré dans un tumulte populaire et ne pouvant même pas reposer dans le cimetière qui porte son nom; Fabien et Sixte II décapités, Corneille expirant en exil; et plus tard, bien après l'ère des martyrs, Jean Ier acclamé dans Constantinople, mais mourant prisonnier à Ravenne; Silvère deux fois exilé et succombant à l'île Palmaria; l'illustre Martin Ier arraché violemment de Rome, traîné d'exil en exil, jeté enfin en Chersonèse, et son tombeau opérant des miracles.

Avant même Cécile et Agnès, dès la fin du Ier siècle, saluons la vierge Domitille, romaine illustre, de l'antique famille des Flavii, parente des empereurs : elle meurt, exilée pour le Christ, dans l'île de Pontia.

Mais une voix s'élève dans Rome pour réclamer la liberté chrétienne : c'est la voix de Justin le philosophe. Les leçons du 14 avril rappellent sa première apologie, dédiée à Antonin César, au sénat et au peuple romain. Traduit devant le préfet de Rome, Justin paiera de sa tête sa hardiesse.

Combien de lieux le bréviaire évoque, consacrés par le souvenir ou la tombe des martyrs : cimetière du Vatican, où les premiers papes reposent près de Pierre; cimetière de la voie Nomentane, où dort la jeune Agnès, et le baptistère voisin, et la basilique élevée par la piété de Constantine, fille de Constantin (28 janvier); cimetière de l'*Agro Verano*, où Hippolyte repose près de Laurent; cimetière de la voie Ardéatine où Damase (11 décembre) prépara sa sépulture près de sa mère et de sa sœur; cimetière de Calixte surtout, avec sa crypte des papes du IIIe siècle, la crypte contiguë de Cécile, la tombe voisine de Zéphyrin, *prope cœmeterium Callisti*, comme note si exactement le bréviaire (26 août), et tout proche encore le célèbre *prædium Lucinæ*, où de Cemtumcelles fut transféré Corneille.

Le triomphe de l'Église succède à l'ère des martyrs. Nous assistons, sous Sylvestre, à la naissance des basiliques fameuses qui rediront la gloire des suppliciés d'hier, témoins du Christ. Bien mieux, nous célébrons chaque année la dédicace, le *jour natal* de ces basiliques. Jour natal de l'archibasilique du Sauveur, au Latran, le 9 novembre; jour natal des basiliques Saint-Pierre et Saint-Paul, le 18 novembre. (Exactement, c'est l'anniversaire de la dédicace par le pape Sirice — 18 novembre 390 — de la seconde basilique Saint-Paul, réédifiée sur l'ordre des empereurs Valentinien, Théodose et Arcadius) Nous célébrons encore, sous d'autres noms, le jour natal de basiliques romaines en la fête de saint Jean devant la Porte Latine, dédicace de la basilique de ce nom; en la fête de Notre-Dame des Neiges, dédicace de Sainte-Marie Majeure; en la fête de saint Pierre ès liens, dédicace de cette basilique. Mais voyez les autres exemples au mot Dédicace.

Mêlés au peuple fidèle, pénétrons dans ces basiliques. Nous écoutons, dans Saint-Pierre, Léon le Grand qui prend la parole en l'anniversaire de son exaltation, et qui magnifie la chaire de Pierre (homélie du 22 février); nous l'écoutons encore qui célèbre Pierre et Paul en leur jour natal (18 janvier, 29 juin, 3 juillet). Nous suivons, le jour de Pâques (homélie), la parole et le geste de Grégoire le Grand, montrant dans la basilique les Renés de la nuit sainte vêtus de leurs robes blanches, beaux comme les anges de la Résurrection. Aux jours de fête des martyrs, nous sortons de Rome pour entendre le même Grégoire, le 12 mai, dans la basilique des saints Nérée et Achillée, sur la voie Ardéatine, le 10 juillet et le 23 novembre dans la petite basilique de la via Salaria où Félicité Romaine repose près de Silvain, l'un de ses sept fils martyrs.

Avec le bréviaire encore, nous assistons aux translations des corps saints. Cérémonie discrète quand, au milieu de la persécution, Fabien, promis lui-même au martyre, fait rapporter de Sardaigne et ensevelit avec honneur dans la crypte du cimetière de Calixte le corps de Pontien son prédécesseur (19 novembre). Mais fêtes magnifiques quand Pascal transporte Cécile dans sa basilique du Transtévère (22 novembre), quand Cyrille mourant à Rome, Rome entière, le pape Hadrien en tête, lui fait à Saint-Clément de triomphales funérailles (7 juillet).

Ce Cyrille, l'apôtre des Slaves, était mort en pèlerin de Rome. Que de pèlerinages évoque aussi le bréviaire, pèlerinages auprès des tombes de Pierre et de Paul, pèlerinages auprès de Pierre vivant en ses successeurs! Et lisant les leçons qui rappellent ces pèlerinages des saints, nous nous faisons pèlerins à notre tour, après Polycarpe et Irénée, après Boniface, après Cyrille et Méthode, après François d'Assise et Dominique, après Philippe Néri, dévot pèlerin des sept églises.

Les légendes même nous attachent à Rome. Quand on a vu les fresques naïves du vieux Saint-Clément, le pape martyr enseveli sous les flots dans un édicule de marbre, et *le Pauvre sous l'Escalier* reconnu mort par sa fiancée quittée jadis le jour des noces, comment ne pas revoir en souvenir la vénérable basilique, quand le bréviaire nous fait relire le 23 novembre les leçons de saint Clément, et le 17 juillet les leçons de saint Alexis ?

Vraiment, à la lecture du bréviaire, Rome chrétienne tout entière surgit. Nous comprenons que ces pages du vieil office aient contribué à orienter vers Rome les regards d'un Faber, d'un Newman. Heureux qui applique au bréviaire tout son esprit et tout son cœur : rien de romain, rien de catholique ne lui restera étranger.

Breviarium romanum; Batiffol, *Histoire du bréviaire romain*, 3e édit., Paris, 1911; Baumer, *Histoire du bréviaire*, traduit de l'allemand par Biron, 2 vol., Paris, 1905; Cabrol, *Les origines liturgiques*, Paris, 1906; *Le livre de la prière antique*, Poitiers et Paris, 1900; Delatte, *Commentaire sur la règle de saint Benoît*, Paris, 1922; Duchesne, *Les origines du culte chrétien*, 5e édit., Paris, 1920; Hébert, *Leçons de liturgie*, t. I; *Le bréviaire et le rituel*, Paris, 1920; R. Janin, *Les Églises orientales et les rites orientaux*, Paris, 1923; Leclercq, art. *Bréviaire* du *Dictionnaire d'archéologie;* Quentin, *Les Martyrologes historiques du Moyen Age*, Paris, 1908. ; *Bréviaire romain*, trad., fr., Paris, 1924.

P. Paris.

BRICE (lat. *Briccius* ou *Brictius*). — Brice, né dans la ville de Tours, fut confié à saint Martin qui le forma dans son monastère de Marmoutiers. L'élève, d'abord docile aux leçons, puis moins fervent et moins attentif, reçut cependant l'ordination sacerdotale. Bientôt après, il devint un vrai sujet de scandale et contrista Martin par son ingratitude. Le saint évêque, confiant dans le retour du prodigue, usa envers lui d'une grande douceur : une révélation divine lui avait appris que Brice lui succéderait. En effet, Brice devint évêque de Tours à la mort de Martin et s'appliqua à faire oublier sa conduite passée. Dieu lui envoya des tribulations, comme moyen d'expier ses égarements. Brice fut faussement accusé et l'on ne voulut pas croire à son innocence, il fut chassé de sa ville épiscopale et n'y put rentrer qu'après sept ans d'exil. Il gouverna encore sept ans et mourut saintement vers 447. Son corps fut déposé dans l'église bâtie sur le tombeau de saint Martin, mais en 580 saint Grégoire de Tours le fit transférer à Clermont en Auvergne. Brice est patron de Tours et de Saint-Brisson en Morvan; son culte devint célèbre et s'étendit jusqu'en Angleterre.

J. Baudot.

BRICOUT Joseph, né en 1867, à Boussières-en-Cambrésis (Nord). Secrétaire de Mgr d'Hulst, qui l'honora de sa confiance et de son amitié. Il n'a cessé, depuis 1893, d'exercer à Paris les fonctions du ministère paroissial. Mais, en même temps, il a, pendant presque vingt-cinq années, dirigé l'importante *Revue du clergé français*, où il a publié de nombreux articles. C'est sous sa direction encore que paraît le *Dictionnaire pratique des connaissances religieuses*.

Principaux ouvrages : *Jeanne d'Arc d'après M. Anatole France*, Paris, 1909; *Les merveilles de Lourdes*, Paris, 1909; *La vérité du catholicisme*, Paris, 1910; *Ce qu'on enseigne aux enfants dans nos écoles*

publiques, Paris, 1910; *L'histoire des religions et la foi catholique*, Paris, 1910; *Où en est l'histoire des religions ?* (avec la collaboration de nombreux spécialistes), 2 in-8°, Paris, 1911; *Mgr d'Hulst apologiste*, Paris, 1919; *L'enseignement du catéchisme en France*, Paris, 1922; *L'éducation du clergé français*, Paris, 1922.

A plusieurs reprises, M. Bricout a donné, à l'Institut catholique de Paris, des séries de conférences apologétiques et doctrinales qui ont été fort appréciées.

E. VACANDARD.

BRIDAINE. — Jacques Bridaine (ou Brydayne) naquit, le 21 mars 1701, au petit village de Chusclam, à quatre lieues de la ville d'Avignon, dans le diocèse d'Uzès. N'étant encore que diacre, il donnait déjà libre cours à son zèle pour les missions, auxquelles il ne cessa de se dévouer pendant sa vie entière. Nos provinces du Nord sont les seules qu'il n'ait pas évangélisées. De Roquemaure en Languedoc on écrivait, le 27 décembre 1767, à la *Gazette d'Avignon :* « M. Jacques Brydayne, missionnaire royal,... mourut ici, le 22 de ce mois, de la mort des justes, dans la soixante-sixième année de son âge : cruellement tourmenté par un grand nombre de pierres dans la vessie, il en a supporté les vives douleurs avec cette patience chrétienne qui est le fruit d'une sainte vie. Parmi ses talents décidés pour la chaire, il possédait éminemment celui de la persuasion : aussi puissant en exemples qu'en paroles, les cœurs les plus endurcis ne l'entendaient point sans en être touchés; il fallait cesser de le suivre, ou se convertir. L'excès de son zèle, pendant la dernière mission de Villeneuve-lez-Avignon, qui était la deux cent cinquante-sixième de sa vie, avait tellement épuisé ses forces, qu'il a toujours langui depuis Il a terminé sa glorieuse carrière en véritable soldat de Jésus-Christ, c'est-à-dire les armes à la main, comme il avait toujours désiré, puisque, malgré son épuisement, il donnait dans notre ville une retraite spirituelle à l'occasion de l'avent, quand il a plu au Seigneur de l'appeler à lui pour le récompenser de ses travaux évangéliques. »

L'abbé Maury, dans son *Discours sur l'éloquence de la chaire*, disait : « S'il reste parmi nous quelques traces de cette éloquence antique et vigoureuse, qui n'est autre chose que le premier cri de la nature, c'est dans les missions, c'est dans les campagnes qu'il faut en aller chercher les exemples... L'homme de ce siècle le plus justement célèbre en ce genre, M. Brydayne, était né avec une éloquence populaire, pleine d'images et de mouvements, et nul n'a possédé à un plus haut degré que lui le rare talent de s'emparer d'une multitude assemblée. Il avait un si bel organe, qu'il rendait croyable tout ce que l'histoire nous raconte de la déclamation des anciens, et il se faisait entendre aussi aisément de dix mille personnes en pleine campagne, que s'il eût parlé sous la voûte la plus sonore. On remarquait, dans tout ce qu'il disait, des tours naturellement oratoires, des métaphores très hardies, des pensées brusques, neuves et frappantes, tous les caractères d'une riche imagination, quelques traits, quelquefois même des discours entiers, préparés avec soin, et écrits avec autant de goût que de chaleur. »

Le P. Bridaine ne prêchait pas seulement dans les campagnes : ainsi, son fameux sermon sur l'éternité fut prêché à Paris dans l'église de Saint-Sulpice. Les grandes vérités doctrinales et morales qu'il développait, — sur les fins dernières, sur le péché, la conversion, l'impureté, le pardon des injures, l'aumône, etc., — sont bonnes pour tous les fidèles, de nos jours comme de son temps. Et c'est pourquoi on ne cessera de relire ses *Sermons*, 7 vol. in-12, 4e édit , Paris, 1867, avec le plus grand profit. La *Vie du Père Brydayne*, par l'abbé Carron, nouvelle édition, Avignon, 1831, est également fort intéressante. J. BRICOUT.

BRIEUC (lat. *Briocus*). — Né à Cardigan, dans le pays de Galles, Brieuc fut confié tout jeune aux soins de saint Germain de Paris, alors abbé de Saint-Symphorien d'Autun. Ordonné prêtre à Paris, Brieuc demanda la permission de retourner en son pays pour y convertir ses parents et ses compatriotes. Puis il traversa de nouveau la mer et alla se fixer en Armorique. Il prêcha dans le pays de Tréguier, fonda un monastère qui, plus tard, fut désigné sous son nom. L'église de ce monastère fut érigée en cathédrale; mais Brieuc n'en reçut pas le titre : il demeura évêque missionnaire. La date de sa mort est incertaine; on la place en 502 ou en 614. Lors des invasions normandes, son corps fut transféré à l'abbaye de Saint-Serge d'Angers.

J. BAUDOT.

BRIEUX Eugène est né à Paris en 1858. Ses parents étaient menuisiers. Ils ne purent lui donner une éducation classique, mais il travailla seul et non sans fruit. Il se destina d'abord au journalisme : il devint rédacteur principal du *Nouvelliste de Rouen*, puis collabora à *La Patrie*, au *Figaro*, au *Gaulois*. Enfin il fit du théâtre. Il a composé et fait jouer une trentaine de pièces dont le succès, presque toujours considérable, l'a mené à l'Académie française. Son principal mérite est d'ordre social plutôt que littéraire. Ses pièces sont bien construites, mais sans art; il a le dialogue abondant et facile plutôt que distingué. Ses personnages vivent sans doute, mais sont tout d'une pièce : l'évolution de leur caractère est rigide, ils sont lancés dans la vie comme des boulets de canon qui peuvent bien se briser contre un obstacle, mais ne dévient jamais. Ses tableaux de mœurs sont enluminés de couleurs très vives, mais trop voyantes et sans nuances. Il pose courageusement des problèmes hardis de morale sociale ou de politique, mais il ne les envisage que sous un angle très restreint et comme, par ailleurs, son information scientifique manque d'ampleur, comme l'esprit critique n'a jamais éteint chez lui cette belle flamme d'enthousiasme qui s'éveille dans un jeune esprit au contact des premières vérités aperçues, il pousse sa pointe avec plus de vigueur que d'à-propos, il exagère le mal et méconnaît le bien, il néglige les circonstances atténuantes et enfle trop la voix pour formuler une condamnation exagérée. Son théâtre ressemble à l'enfer de saint Jean Chrysostome, « il est pavé de bonnes intentions, » mais il n'a que de bonnes intentions. Par exemple, lorsque dans *Blanchette* il exposa les funestes conséquences de l'instruction trop intensive chez une fille du peuple, il avait certes raison de dénoncer l'erreur criminelle où tombent nos législateurs actuels de croire que l'instruction suffit à tout, qu'elle porte remède à tout, que c'est une panacée universelle; mais il avait tort de s'en prendre à l'instruction elle-même qui est, en soi, une bonne chose et ne produit de mauvais résultats, ne fait des dévoyées et des déracinés, que parce qu'elle n'est pas accompagnée d'une éducation solide. Dans *Les Bienfaiteurs*, il stigmatise les professionnelles de la charité pour qui les œuvres et l'aumône ne sont que prétextes à bavardages, à réunions « select », bals, toilettes et réclames, une espèce de sport enfin. Mais il oublie que toutes les dames charitables ne sont, Dieu merci, pas taillées sur ce modèle, qu'il en est. et beaucoup, dont le dévouement et le zèle s'alimentent à des sources pures et s'inspirent de motifs très nobles et désintéressés. Surtout, il fait à la charité elle-même un procès injuste qui risque de la tarir au grand détriment des malheureux. *La robe rouge* est une étude pénétrante, âpre, impitoyable de l'arrivisme et des déformations professionnelles qu'il entraîne dans la magistrature ; mais elle conclut presque au nihilisme révolutionnaire, à l'anarchie des sociétés primitives

où chacun se fait à soi-même justice. *Les avariés* portent à la scène un sujet qui, sous peine de scandale, ne doit pas sortir des cliniques médicales ou des congrès de sociologie. *La femme seule* montre admirablement à quels dangers s'expose une pauvre fille qui veut faire sa vie toute seule, mais il n'indique aucun remède. De même dans *Le berceau*, *La déserteuse*, *Simone*, *Suzette*, il montre bien les inconvénients du divorce ou de la mésentente entre les époux, mais il ne dit pas où ces époux trouveront la force de se pardonner réciproquement leurs torts, de se supporter mutuellement, de se sacrifier l'un et l'autre au bonheur commun du ménage, et il n'appuie sur rien le devoir qu'il leur en fait. Ses thèses sont honnêtes mais restent en l'air parce qu'en vérité lui-même manque de convictions religieuses, — les seules qui vaillent, — comme il le donne suffisamment à entendre dans sa pièce impie *La Foi*. Son théâtre peut donc être utilisé avec fruit à cause de sa vigueur et de son honnêteté foncière, mais il ne doit être utilisé que par des esprits suffisamment formés, avertis, capables de critique, à cause de ses exagérations, de son naturalisme scientiste et aussi des gravelures, des situations scabreuses, des propos grivois ou choquants que l'on y rencontre parfois. A ce dernier point de vue, on fera sagement de laisser de côté *M. de Réboval*, *L'École des belles-mères*, *Les avariés* naturellement, *La petite amie*, *Maternité*, *L'armature*, qui est une transposition du roman de P. Hervieu, *Les hannetons*, *L'enfant*, qui proclame le « droit à la libre maternité. » On pourra lire sans inconvénients *Ménages d'artistes*, *L'Engrenage*, curieuse satire politique, *La rose bleue*, *L'évasion*, *Les trois filles de M. Dupont* qui fait un peu pendant à *Blanchette*, *Résultat des courses* qui est excellent, *Les remplaçantes*, *La Française*, *Le bourgeois aux champs* qui ne vaut pas bien cher comme étude, mais où se trouvent des notes amusantes, *Les Américains chez nous*, pièce très gaie et fort bien faite.

Léon Jules.

BRIGIDE (lat. *Brigida*). — Brigide naquit de parents chrétiens dans le comté de Leinster, en Irlande. La date de sa naissance peut se placer vers 453 (non en 436, comme l'ont pensé les bollandistes; ni en 467, comme le voudrait Montalembert). L'enfant reçut une excellente éducation et manifesta une singulière modestie en même temps qu'une charité extraordinaire envers les pauvres. Ses parents voulaient la marier, mais elle leur annonça sa détermination de demeurer vierge. L'évêque Maccaleus lui imposa le voile; elle avait alors seize ans. D'autres jeunes filles ayant imité son exemple, elle vécut quelque temps avec elles à Meath. Des miracles éclatants récompensèrent sa confiance en Dieu.

Frappés du bien qu'elle opérait, les évêques demandèrent à Brigide de parcourir leurs diocèses pour établir l'observance régulière dans les couvents, alors nombreux en Irlande. La grande fondation de Brigide fut le couvent de Kildare *(cella Quercus)* en 487 ou 490. Près de l'habitation se trouvait un gros chêne sous lequel Brigide venait souvent prier. La vénération dont cette sainte fille était l'objet attira à Kildare des foules nombreuses, tant des pauvres qui sollicitaient une aumône que des malades qui demandaient leur guérison et d'autres personnes qui imploraient l'assistance de ses prières auprès de Dieu. Il fallut agrandir les bâtiments, accepter de nouvelles recrues, faire de nouvelles fondations. L'institut des brigidines se répandit dans toute l'Irlande. Brigide apprit par révélation que sa fin approchait. C'est à Kildare, lieu de sa résidence habituelle, qu'elle finit ses jours, le 1er février de l'année 523, selon toute vraisemblance.

Sa mémoire fut entourée d'une vénération extraordinaire en Irlande : quelques écrivains l'ont qualifiée *une seconde Marie*. Les miracles nombreux dus à son intervention en ont fait la seconde patronne de l'île : elle y tient le premier rang des saintes après la très sainte vierge Marie. Les moines irlandais ont propagé son culte partout où ils ont pénétré, en France, dans les Flandres, en Allemagne, etc. Ses restes demeurèrent à Kildare jusqu'au IXe siècle. A cette époque, pour les soustraire aux profanations des Danois, on les transféra à Downpatrick, dans l'Ulster. Ils se trouvèrent ainsi réunis à ceux de saint Patrice et de saint Colomba.

On a attribué à cette sainte quelques traités, entre autres une règle pour ses religieuses. Il y a lieu de noter à ce propos une curieuse controverse entre les chanoines réguliers de saint Augustin et les ermites de saint Augustin : les uns et les autres ont prétendu que Brigide s'était inspirée de leur règle respective. Colgan a essayé de donner satisfaction aux uns et aux autres : il eût été plus simple de leur imposer silence en faisant remarquer que leurs institutions ont pris naissance des centaines d'années après la mort de Brigide. Certaines directions de sa règle étant tirées de celle de saint Augustin, on peut dire en un certain sens que cette règle est augustinienne, caractère qui lui est commun avec beaucoup d'autres.

J. Baudot.

BRIGITTE (lat. *Brigitta*). — Brigitte appartenait à une noble famille de Suède. Elle naquit vers 1302. Elle commença à parler à trois ans seulement, mais ce fut pour louer le Seigneur, et ses conversations eurent dès lors un caractère édifiant. A seize ans, elle épousa Ulfon, sénéchal de Néricie, passa avec lui une année entière dans la continence. Elle eut huit enfants, dont sainte Catherine de Suède. Après la naissance du huitième, les deux époux firent vœu de continence pour le reste de leurs jours, dépensèrent leurs biens en aumônes. Ils firent ensemble le pèlerinage de Saint-Jacques de Compostelle. Au retour, Ulfon tomba malade à Arras et fut guéri grâce aux soins et aux prières de son épouse. Rentré en Suède, il se fit moine cistercien et mourut en odeur de sainteté l'an 1344.

C'est alors que commença la vie active de Brigitte. Pendant près de trente ans, elle remplit la tâche imposée par sa vocation, parcourut le monde pour y prêcher la pénitence, se rendit à Rome pour assister au jubilé de 1350, fit avec Catherine, sa fille, de nombreux pèlerinages en Italie, s'embarqua pour la Terre sainte à l'âge de soixante-dix ans, revint à Rome où elle mourut après avoir fait au pape Grégoire XI des révélations qui ne tardèrent pas à se réaliser (23 juillet 1373). Elle fut inhumée dans l'église de Saint-Laurent, appartenant aux clarisses; dès l'année suivante, son corps fut transféré en Suède au couvent de Wastein qu'elle avait fondé et pour lequel elle avait dressé des règles. Elle fut canonisée définitivement par Martin V en 1419; un pape non universellement reconnu, Boniface IX, l'avait déjà déclarée sainte en 1391. La fête est au 8 octobre, anniversaire de la translation. Ses révélations ont été consignées par écrit en huit livres.

Comtesse de Flavigny, *Sainte Brigitte de Suède*, Paris, 1906.

J. Baudot.

BRIZEUX Julien-Auguste-Pélage naquit à Scaër au dire des uns, à Lorient au dire des autres, en 1806. A peine âgé de vingt ans, il publia son poème de *Marie* qui est, à sa manière, un petit chef-d'œuvre. C'est l'histoire toute simple de deux adolescents qui, au sortir de l'école, font de longues randonnées parmi les bruyères, qui s'aiment tendrement sans bien se l'avouer à eux-mêmes et que la vie sépare. Le jeune homme, venu à Paris, songe encore à son amie de Bretagne, apprend son mariage et s'inquiète de tout

ce qui la touche. Quelques traits de scepticisme religieux et quelques descriptions d'un sentimentalisme trop vif déparent ces églogues d'un naturel exquis.

Par ensuite, Brizeux voyagea, mais rien ne lui fit oublier sa Bretagne avec ses landes désolées, ses menhirs et ses calvaires, ses ajoncs et ses genêts, et ses rudes falaises. C'est elle qu'il chanta dans *La Fleur d'or, Priseul et Nola, Les Bretons, Histoires poétiques*. Ces chants sont simples, d'une poésie discrète et d'un sentiment délicat. On y voudrait peut-être un peu plus de force et d'ampleur, mais ils suffisent pourtant à assurer à Brizeux une place de choix, et qui est bien à lui, parmi les poètes du XIX^e siècle.

Brizeux mourut à Montpellier, en 1858.

Léon JULES.

BRŒDERLAM Melchior fut peintre de la cour de Bourgogne. Il naquit à Ypres et il y passa la plus grande partie de sa vie; on peut suivre sa carrière pendant les années qui s'écoulent entre 1381 et 1409 et on le voit travaillant au château de Hesdin, voyageant de temps à autre, particulièrement à Paris en 1390 et 1395 et à Dijon en 1389 et 1399. Il exécuta différents travaux pour Louis de Mâle, comte de Flandre, et pour Philippe le Hardi, duc de Bourgogne, dont il fut peintre et valet de chambre. Il peignit des décors pour bannières, des armoiries pour étendards, des soieries, il orna la galère de Philippe le Hardi et peignit ses armes sur une grande nef qui devait être envoyée contre les Turcs. Un retable disposé derrière le maître-autel à l'église de Terremonde, un autre à l'abbaye de Biloque excitèrent chez le duc de Bourgogne une telle admiration qu'il en souhaita de pareils pour sa chartreuse de Champmol. Il fit donc à Brœderlam, en 1393, la commande de quatre volets destinés à protéger deux retables sculptés par Jean Baerze. Il ne nous reste de ces œuvres que l'intérieur d'un des retables, mal restauré, et les merveilleuses peintures à tempera exécutées par Brœderlam à l'extérieur des volets. Ceux-ci sont de forme irrégulière, ils présentent deux carrés se prolongeant en haut par deux triangles et deux rectangles. A gauche, est l'*Annonciation :* assise sous un édicule à minces colonnettes, la Vierge est surprise par l'ange agenouillé dans le jardin où croît un lys; le souffle créateur du Père Éternel forme un rayon lumineux dans lequel descend la colombe de l'Esprit-Saint. La *Visitation* détache sur un fond sombre de rochers les grandes draperies et les fines petites têtes, bien encadrées par leurs voiles, de Marie et d'Élisabeth qui semblent à peine peser sur le sol. Sur l'autre volet, la *Présentation de Jésus au Temple* se passe dans une chapelle étendant au loin sa perspective de voûtes et de colonnes : Siméon et la Vierge tiennent l'Enfant sur un linge blanc; une jeune fille apporte deux colombes. A l'extrême droite, enfin, c'est la *Fuite en Égypte*, où la Vierge avec l'Enfant et saint Joseph sortent d'un buisson et passent près d'une fontaine. Quelques détails pittoresques décèlent ici l'homme du Nord, le Flamand qui peint la vie et qui a le sens de l'humour : saint Joseph, précédant l'âne, porte à sa bouche une énorme gourde qu'il vient d'emplir à la fontaine.

On retrouve en grand, dans les œuvres de Brœderlam, la manière des miniaturistes de son temps : ce sont les mêmes tons pâles dans les bleus et les roses, les mêmes rouges éclatants, le même emploi des édifices et des paysages. On sent aussi l'influence giottesque, étendue à cette époque sur la France et les Pays-Bas aussi bien que sur l'Italie, avec ses rocs en spirales et ses architectures. Brœderlam est cependant un novateur : le premier dans l'art flamand il réunit une telle observation de la nature dans le paysage et un certain réalisme dans les figures à un coloris aussi riche. On lui attribue généralement, mais sans autre preuve qu'une grande ressemblance avec le retable de Dijon, un diptyque du musée de Florence avec *la Vierge et l'Enfant Jésus* accompagnés de six saints et, sur l'autre face, une *Crucifixion*, la Vierge et des cavaliers.

La dernière mention que portent les comptes relativement à cet artiste est celle d'un versement de deux cents francs d'or qui lui fut fait à Dijon, en 1401, pour ses peintures.

Carletta DUBAC.

BROGLIE (Abbé Paul de). — L'abbé de Broglie (1834-1895) était le fils du duc Victor de Broglie, ministre de Louis-Philippe, et d'Albertine de Staël, par suite le petit-fils du prince de Broglie guillotiné en 1794, d'une part, et de l'autre, de Mme de Staël; Victor-Albert, prince, puis duc de Broglie, le ministre du 16 mai et l'historien connu, était son frère.

Il perdit sa mère à l'âge de quatre ans et fut élevé par sa tante, la baronne Auguste de Staël-Holstein, protestante fort pieuse, dans le plus pur catholicisme. Il fit ses études au collège Bourbon (lycée Condorcet), entra à Polytechnique, devint lieutenant de vaisseau, se distingua toujours par sa piété autant que par son courage. Sa vocation finit par le conduire à Saint-Sulpice après une longue attente imposée par les circonstances. Ordonné prêtre en octobre 1870, il fut nommé en 1879 professeur d'apologétique à l'Institut catholique de Paris. La première période de son enseignement fut consacrée à l'histoire des religions : il en publia le résumé dans *Problèmes et conclusions de l'histoire des religions* en 1885. Dans la seconde période, il s'attacha à des questions plus spécialement métaphysiques : existence de Dieu et origines de l'univers, relations de la foi et de la raison.

Prédicateur d'une solidité remarquable, il fit de nombreuses séries de conférences apologétiques tant sur les conditions de la vie surnaturelle que sur les divers aspects de l'histoire de la révélation dans l'Ancien Testament. Il publia également d'importants articles de philosophie chrétienne et donna aux Congrès scientifiques catholiques des mémoires consacrés surtout aux questions bibliques. Il faut ajouter à ces travaux une solide étude sur le positivisme et diverses brochures apologétiques. Il fut assassiné par une folle le 11 mai 1895.

Principaux ouvrages : *Le positivisme et la science expérimentale*, 2 vol., Paris, 1880, 1881; *Problèmes et conclusions de l'histoire des religions*, Paris, 1885; *Conférences sur la vie surnaturelle*, 3 vol., Paris, 1878, 1882, 1883; *Conférences sur l'idée de Dieu dans l'Ancien et dans le Nouveau Testament*, Paris, 1892; *La morale sans Dieu, ses principes et ses conséquences*, Paris, 1886; *Le présent et l'avenir du catholicisme en France*, Paris, 1892; *Religion et critique*, ouvrage posthume, Paris, 1896.

1° Esprit très souple, très au fait des méthodes scientifiques modernes, il estima que pour combattre efficacement le naturalisme religieux, il fallait user des méthodes positives. Prouver historiquement la supériorité et la transcendance du christianisme, en dégager « le surnaturel historique », fut la grande pensée de toute son œuvre.

Pour ce faire, il veut partir des faits et de l'expérience, appliquer rigoureusement les règles de la critique et, en s'appuyant sur les axiomes de la raison et sur ses principes mêmes, montrer que le postulat de la critique naturaliste, l'exclusion du surnaturel, est ruiné par les faits eux-mêmes, de sorte que la transcendance du christianisme trouve dans l'histoire un appui solide.

L'étude de l'histoire d'Israël, en dépit des tortures infligées aux textes, nous met en face tout d'abord

d'un fait immense, unique, dont les adversaires du surnaturel ne peuvent offrir aucune explication plausible : le monothéisme des Hébreux. Elle dégage un second caractère de transcendance : la prophétie messianique, incontestablement antérieure aux événements et incontestablement accomplie.

La formation de la doctrine chrétienne à son tour défie toute explication humaine. Synthèse de « tout ce qu'il y a de bon dans les diverses religions, » elle n'est cependant pas, l'histoire en fait foi, une combinaison factice des doctrines antérieures. Une seule explication est possible : il faut qu'elle provienne d'une cause supérieure à l'humanité. Non que la divinité du christianisme soit d'une clarté mathématique. La foi est raisonnable, mais on « peut toujours ne pas croire » si l'on n'est animé de l'amour du bien.

Quant aux religions païennes, « le résultat des méthodes nouvelles a été de faire disparaître toute preuve d'une intervention divine en faveur de ces doctrines. »

2° Non seulement l'abbé de Broglie s'est préoccupé d'établir par une méthode nouvelle la transcendance du christianisme, mais encore il a voulu le défendre contre les objections nouvellement présentées soit au nom de la science soit au nom de la philosophie.

A l'occasion d'un article fameux de Taine dans la *Revue des Deux Mondes* (15 mai, 1er et 15 juin 1892) dénonçant entre le christianisme et les sciences positives un conflit destiné à devenir toujours plus aigu et fatal à la religion, l'abbé de Broglie n'hésita pas à attribuer à une énorme méprise les affirmations du célèbre écrivain positiviste. Reprenant point par point le tableau tracé par celui-ci, il en fit l'impitoyable et définitive critique. Taine avait présenté l'histoire du monde inorganique comme se résumant dans l'hypothèse de Laplace, celle du monde organique comme s'identifiant à l'hypothèse transformiste, celle de l'humanité comme relevant naturellement de l'hypothèse évolutionniste.

Or, à moins de mélanger à la science une insoutenable métaphysique, dans aucun de ces trois domaines il n'y a contradiction réelle entre la science et la foi.

La place que le christianisme assigne à l'homme dans la nature n'est nullement contraire à la science, pas plus que le miracle ne contredit les lois physiques ou les principes historiques. « Le christianisme donne à l'idée de Dieu et à celle du surnaturel une forme acceptable par l'esprit scientifique. Il est donc appelé à réaliser l'harmonie de la nature humaine, à satisfaire à la fois tous ses instincts. » Cependant il faut reconnaître que dans certains cas le conflit se manifeste sous un autre jour. La science a parfois présenté des certitudes, et non des hypothèses, opposées à des croyances qui semblaient jusque-là faire partie du dogme catholique : immobilité de la terre au centre du monde, ciel empyrée, date d'apparition de l'espèce humaine sur la terre, etc. Mais dans ces cas « ce n'était pas la religion elle-même, mais une conception fausse de la religion, ou plutôt une sorte de mythologie annexée à la religion, qui était en opposition avec les découvertes modernes. » En contraignant à s'évanouir ces croyances surérogatoires, la science a donc rendu le même service à la religion que celle-ci lui rendait en refusant d'accepter des hypothèses au titre de faits démontrés.

Passant au domaine de la philosophie, l'abbé de Broglie constatait que les philosophes modernes ont remis en question tous les principes communément reçus : âme, objectivité du monde extérieur, valeur des principes de la raison, obligation morale, libre arbitre, sanctions de l'autre vie, tout cela n'était plus admis que d'une minorité de philosophes. D'où venait cette banqueroute ? De l'usage de la méthode *a priori*. Pour guérir la raison moderne, il faut partir d'une base expérimentale, qui sera par suite inébranlable. Le bon sens ou la raison avec ses données premières que personne ne peut révoquer sérieusement en doute, la conscience que nous avons de notre existence, de notre identité, de notre responsabilité, notre croyance naturelle à la réalité des corps, aux principes d'identité et de causalité, voilà des faits qui bien analysés fourniront des bases solides à une métaphysique inattaquable.

Or justement une telle philosophie nous ramène à celle d'Aristote et de saint Thomas, injustement éclipsée par le cartésianisme pour avoir été mal utilisée par les modernes. Dégagée du fatras de la scolastique postérieure, du langage algébrique que notre temps ne comprend plus, élaguée des problèmes qui ne se posent plus, élargie au contact des sciences modernes, cette philosophie est celle de l'avenir.

Telle est la magnifique synthèse élaborée par l'esprit solide et hardi de l'abbé de Broglie; elle est aussi compréhensive que simple et puissante, exprimée en outre dans une langue sobre, mais incisive, et d'une limpidité toute classique.

A. Largent, *L'abbé de Broglie*, Paris, 1900, et article du *Dictionn. de théol. cathol.*; C. Piat, *L'apologétique de l'abbé de Broglie*, dans *Le Correspondant* du 10 novembre 1896, et en préface à *Religion et critique*.

P. Fournier.

BRUGÈRE Louis-Frédéric (1823-1888), né à Orléans, entra en 1861 dans la Compagnie de Saint-Sulpice. Professeur de théologie et d'histoire ecclésiastique, il a laissé trois ouvrages importants : *De vera religione*, Paris, 1873; *De Ecclesia Christi*, Paris, 1873; *Tableau de l'histoire et de la littérature de l'Église* (lithog.). Homme de beaucoup de lectures et très personnel, il y a émis des vues fécondes dont on peut toujours faire son profit.

J. Bricout.

BRUNETIÈRE Ferdinand naquit à Toulouse en 1849. Il se destinait à l'Université, mais il échoua à l'École normale et dut entrer dans l'enseignement libre. Il collabora bientôt à la *Revue bleue*, puis à la *Revue des Deux Mondes* dont il devint d'abord secrétaire de rédaction, puis, en 1893, directeur-gérant. Entre temps, il avait publié de nombreux volumes de critique qui lui avaient acquis une grande notoriété. Il avait été nommé maître de conférences et professeur de littérature française à l'École normale en 1886. Bien que l'Académie l'eût appelé à siéger dans son sein, en 1893, et, de la sorte, eût donné à l'autorité de son enseignement une consécration officielle, le ministre de l'Instruction publique lui enleva sa chaire de l'École normale et, malgré la désignation des corps savants et du public lettré, lui refusa une chaire au Collège de France. La raison de cet ostracisme, que l'on se garda bien de donner, était que Brunetière s'était converti : de l'indifférence et du rationalisme il était venu au catholicisme et à l'apostolat. La République radicale ne voulait à aucun prix d'un professeur catholique qui fût un apôtre. Ses admirateurs et ses amis, — car il en avait, et cet homme qui avait été le plus haï et le plus critiqué, « qui avait, comme dit M. Trogan, la plus belle collection d'ennemis, en était arrivé, en ces derniers temps, à ne plus compter ni ses admirateurs ni les amis de son talent et de son esprit, » — ses admirateurs donc et ses amis lui offrirent une chaire libre, autour de laquelle il groupa des auditoires aussi nombreux que passionnés. Hélas! ce fut pour peu de temps. Sa voix s'éteignit, il dut se contenter d'écrire, lui dont la parole était la plus belle jouissance. Ce coup le frappa rudement, un autre lui fut peut-être aussi sensible. Il avait, au moment de la séparation de l'Église et de l'État, provoqué et signé une lettre-

manifeste aux évêques français, dans laquelle il leur demandait d'accepter la loi, quelque mauvaise qu'elle parût, et de fonder des « associations cultuelles ». Le souverain pontife Pie X condamna cette manière de voir. Brunetière se soumit chrétiennement, mais souffrit beaucoup de se voir désavoué et de sentir diminuée son autorité. Il mourut en 1906.

Il laisse une œuvre imposante et par le nombre des volumes et par la richesse des renseignements qu'il avait recueillis et par la manière admirable dont il avait tiré parti de ces renseignements. La meilleure portion de cette œuvre est consacrée à la littérature : *Études critiques sur l'histoire de la littérature française*, 8 séries; *L'évolution des genres dans l'histoire de la littérature; L'évolution de la poésie lyrique en France au XIX^e siècle; Victor Hugo; Les époques du théâtre français; Histoire et littérature*, 3 séries; *Questions de critique; Nouvelles questions de critique; Essais sur la littérature contemporaine; Nouveaux essais sur la littérature contemporaine; Le roman naturaliste; Variétés littéraires; Honoré de Balzac; Manuel de l'histoire de la littérature française; Histoire de la littérature française classique; Discours académiques;* enfin deux ouvrages de philosophie religieuse : *Discours de combat; Sur les chemins de la croyance.*

La critique de Brunetière est doctrinaire et scientifique. Au rebours de Sainte-Beuve qui ne cherchait dans ses études littéraires que des voluptés intellectuelles, le plaisir changeant, renouvelé sans cesse et toujours vif de pénétrer dans l'intimité d'un grand homme, de surprendre ses plus secrètes pensées, de fouiller indiscrètement dans ses papiers et sa vie, de se donner pour quelques instants son âme et sa sensibilité, il veut que le critique se déprenne de soi et cherche uniquement la vérité. « La littérature, dit-il dans un article sur Vinet, n'est pas un amusement d'oisifs ou un divertissement de mandarins; elle est à la fois un instrument d'investigation psychologique et un moyen de perfectionnement moral. » Donc point de recherche curieuse sur les petites ou les grandes misères des auteurs, à moins que ce ne soit nécessaire à la compréhension de leur œuvre; point d'anecdote piquante ni de potins amusants : mais des faits précis et importants, des dates sérieusement contrôlées, des analyses tout à fait objectives et, quand tout ce travail préliminaire est fait, des jugements assis sur de solides principes d'esthétique et de morale. C'est tout le contraire de la critique impressionniste qui n'admet pas qu'il y ait des principes certains au nom desquels on puisse juger, qui ne s'en réfère qu'au goût individuel et changeant. Brunetière établit contre elle que la production littéraire est en quelque manière semblable aux productions de la nature et que, dès lors, si nous devons reconnaître des lois qui régissent les secondes, il faut bien admettre qu'il y en a de semblables qui régissent la première. Or, affirme-t-il sur la foi des savants et des philosophes de son temps, les productions de la nature sont soumises à l'évolution : il doit donc en être de même des productions de l'esprit. Les productions de l'esprit, comme les êtres vivants, se partagent en genres ou espèces qui ne sont pas « des catégories arbitraires, » mais « qui ont une vie propre et indépendante. » Ces genres « se dégagent de l'indétermination primitive, » se différencient, se caractérisent et s'individualisent. Ils se fixent ensuite pendant quelque temps et atteignent leur perfection, puis, comme il est impossible de se maintenir toujours à la même hauteur et que, d'ailleurs, l'esprit humain est toujours en quête de nouveau, ils se modifient et se transforment. Dans cette évolution, il y a un principe fixe, c'est l'esprit humain, c'est l'identité constante du sens commun. Les principes modificateurs sont en assez grand nombre. Taine en avait noté trois qu'il avait mis en belle lumière : la race, le moment, le milieu. Brunetière ne nie pas leur influence, « mais, dit-il, considérant que de toutes les influences qui s'exercent dans l'histoire d'une littérature, la principale est celle *des œuvres sur les œuvres*, c'est elle que je me suis surtout attaché à suivre, et à ressaisir dans le temps. Nous voulons faire autrement que ceux qui nous ont précédés dans l'histoire : voilà l'origine et le principe agissant des changements du goût comme des révolutions littéraires. » Par là il a su marquer « la continuité de mouvement et de vie » sans laquelle il n'y a pas à proprement parler d'histoire littéraire. Mais aussi, par ses lois tirées de l'évolution des genres, il a différencié nettement la critique littéraire de l'histoire et montré comment il fallait non seulement expliquer la genèse des œuvres, mais encore les juger et les classer.

On l'a accusé d'être doctrinaire, autoritaire, trop féru de système et de discipline. Le fait est qu'il n'aime ni le désordre ni le dilettantisme, qu'il répugne aux compromissions et dit carrément ce qu'il pense; mais justement à quoi servirait la critique si elle ne devait maintenir l'ordre par le respect des lois et signaler les défauts comme le mérite des œuvres ? Quant à son système, si je crois bien qu'il est faux dans le domaine scientifique où l'on n'a jamais prouvé que les espèces vivantes se transformaient en d'autres espèces et avaient toutes une origine commune, il rend compte admirablement des variations infinies que l'on observe dans les productions de l'esprit humain où l'on voit en effet que des genres naissent, grandissent, meurent et en mourant donnent naissance à d'autres genres.

Qu'à lui seul et tel que Brunetière l'a présenté, cet évolutionnisme littéraire rende compte de tout, explique tout, ce serait hardi de le prétendre : mais qu'il ne contienne une grande part de vérité et qu'il ne soit une invention géniale et peut-être la plus grande découverte dans le domaine de la critique, c'est ce qu'il me paraît difficile de nier.

On lui a reproché d'être pédant. Cela veut dire tout simplement qu'il connaissait à fond les œuvres dont il parlait, qu'il avait une science peu commune des dates et des faits et qu'il était imprudent de le contredire parce qu'alors il vous accablait sous des documents irréfutables.

Enfin on a critiqué son style « quiquedontesque ». Mais ce style est le pur style oratoire. Brunetière en avait trouvé le secret dans son long commerce avec les œuvres de Bossuet, et si sa phrase manque d'élégance et de finesse, en revanche elle est solidement construite, animée d'un souffle puissant, claire, entraînante, pleine d'ardeur, de passion et de fougue, un vrai modèle d'éloquence. Brunetière est un maître de la critique et, à tous égards, un des meilleurs écrivains du siècle dernier.

Au point de vue religieux, son attitude a d'abord été moins heureuse. Jamais il n'a attaqué l'Église ni aucun dogme *ex professo;* cependant on se heurte ça et là, dans ses premiers volumes de critique, à des pointes assez acérées contre la foi, la discipline ecclésiastique et les hommes d'Église; on rencontre des déclarations nettes de scepticisme religieux, des tirades enflammées en l'honneur de doctrines rationalistes, des objections passionnées contre tel ou tel dogme : bref le ton est d'un incroyant dont on pouvait craindre qu'il ne devînt un ennemi. Ce fut le contraire qui arriva. Le problème de notre destinée ne cessait de le poursuivre comme il l'avouait dans un article sur Vinet, et les diverses solutions qu'il en trouvait dans les philosophies indépendantes et les théories scientifiques ne satisfaisaient pas son esprit épris de

logique et affamé de certitude. Inconsciemment il cherchait la foi, la pleine lumière du catéchisme. Bossuet, qu'il lisait avec délices, l'aida à la trouver. Un jour il proclama *la faillite de la science* et la nécessité de la religion révélée. Cela se fit dans un article de la *Revue des Deux Mondes* publié en 1896 et dans un discours prononcé à Besançon en 1898. Il est bon de noter qu'on a mal compris le premier et que la passion, dans un camp comme dans l'autre, l'a défiguré. Brunetière ne dit pas du tout, comme beaucoup le lui font dire, que la science est impuissante toujours et partout, mais qu'elle n'a rien à voir dans le domaine de la métaphysique et de la religion, qu'elle y est déplacée, que ses efforts y sont vains et ses prétentions ridicules. De vives critiques accueillirent ces déclarations. Brunetière répondit comme il savait le faire et, quand on lui demanda de dire ce qu'il croyait enfin, il déclara fièrement : « Allez le demander à Rome! » Revenu à la foi catholique, Brunetière s'efforça d'y ramener les âmes chancelantes ou tombées et d'y amener les ignorants. C'est à quoi tendent les *Discours de combat* et *Sur les chemins de la croyance.* On a reproché à ces livres de manquer de théologie, d'être incomplets sur la doctrine et parfois de s'aventurer sur des sentiers où n'ont pas coutume de frayer les penseurs catholiques. C'était mal juger l'homme et l'œuvre. Brunetière « appartenait, dit M. E. Lamy, à une génération dont le cerveau est tout à l'orgueil des connaissances exactes et le cœur à l'espérance d'un sort moins inégal entre les classes : il voulut prouver que la foi n'avait rien à craindre du progrès intellectuel et qu'elle était inspiratrice des réformes sociales. Il imposa à ceux qui auraient récusé, sur la qualité seule, les théologiens, l'obligation d'accepter une lutte où la raison d'un penseur devenu catholique défiait la raison de penseurs devenus incrédules. Au moment où ceux-ci prétendaient, au nom de la science, exclure toute hypothèse religieuse des controverses sérieuses, il vint, égal aux plus doctes par la connaissance des systèmes en crédit, et supérieur à presque tous les combattants par l'art de manœuvrer les armées de preuves, pratiquer la défection parmi les arguments que l'impiété croyait siens, la combattre avec les troupes recrutées par elle, sur les champs de bataille où elle s'était fortifiée. » C'est de ce biais qu'il faut prendre l'œuvre de Brunetière pour entendre ses démonstrations et saisir leur valeur apologétique: mais quand on a bien vu ce qu'il a voulu faire, disons mieux, ce qu'il a fait, on ne s'étonne plus trop qu'un évêque, Mgr Mathieu, depuis cardinal, l'ait aimablement salué, à Angers, du titre alors prématuré et maintenant encore excessif de « Père de l'Église ». Si ce n'est pas un Père de l'Église, c'est du moins un penseur catholique dont la pensée fait honneur à l'Église et peut être utilisée pour le bien des âmes.

Léon Jules.

1. BRUNO (lat. *Bruno, Brunonis*). — Bruno, né à Cologne vers 1032, alla tout jeune fréquenter les écoles fort célèbres de Reims et passa ensuite dans celles de Paris. L'archevêque de Reims, informé de ses brillants succès, le nomma écolâtre (directeur des hautes études) de sa cathédrale. Lecteur en théologie, Bruno réunit autour de sa chaire des jeunes gens d'élite, parmi lesquels se distinguaient Eudes ou Odon de Châtillon (le futur pape Urbain II), Hugues de Châteauneuf (plus tard évêque de Grenoble), etc. On songeait à le nommer archevêque de Reims quand on apprit que, renonçant au monde et à toutes ses charges, Bruno était parti pour le cloître. On a relégué de nos jours parmi les récits légendaires le drame du chanoine se levant de son cercueil pour déclarer au milieu des obsèques qu'il avait été cité, jugé, puis condamné au tribunal de Dieu : à l'époque où ce fait se serait passé, Bruno était déjà à Molesmes, près de saint Robert. Il était venu chercher la tranquillité, mais la solitude ne lui parut pas encore assez profonde : avec l'approbation du saint abbé, il se retira à l'écart dans une dépendance du monastère, nommée Sèche Fontaine. Au commencement de 1084, Bruno se dirigea vers Grenoble avec six compagnons. Au moment où ils approchaient de la ville, l'évêque Hugues, ancien élève de Bruno, vit en songe sept étoiles tomber à ses pieds, se relever, traverser des montagnes désertes, pour s'arrêter dans un lieu sauvage appelé Chartreuse. C'était une indication de la Providence dont Hugues eut bientôt l'explication, quand les sept voyageurs se présentèrent devant lui. Peu de jours après, il les accompagna jusqu'au désert où le plan du monastère provisoire fut vite arrêté. L'ordre des chartreux venait de naître. La première préoccupation de l'évêque de Grenoble fut d'assurer à ses visiteurs la tranquille possession du désert par une charte de fondation. Les ermites goûtaient au milieu de leurs privations une joie sans mélange quand un messager arriva de Rome au printemps de 1090. C'était le pape Urbain II, l'ancien élève de Bruno, qui mandait celui-ci auprès de sa personne. Bruno, considérant cet appel comme un ordre de Dieu, se choisit un successeur dans la personne de Lauduin, son intime ami, adressa de touchants adieux à ses frères et partit pour Rome. Au bout de quelque temps, il obtint d'Urbain II la permission de se retirer en Calabre, où il fonda une nouvelle chartreuse C'est là qu'il mourut sans avoir eu la joie de revoir sa chartreuse de France qu'il avait tant aimée (6 octobre 1101).

Saint Bruno a pris rang parmi les écrivains ecclésiastiques par ses commentaires sur l'Écriture Sainte, sur les Psaumes et sur les Épitres de saint Paul. Avec deux lettres, l'une à Raoul, prévôt de Reims, l'autre aux frères de la Grande Chartreuse, ce sont les ouvrages qu'on peut lui attribuer d'une façon certaine. Les autres œuvres qu'on a mises à son compte doivent être restituées à son homonyme, le saint évêque de Segni.

M. Gorse, *Saint Bruno, fondateur de l'ordre des chartreux : son action et son œuvre*, Paris, 1902.

J. Baudot.

2. BRUNO Giordano. — Né en 1548, dans la petite ville de Bola, près de Naples, le fils de Jean Bruno et Franlissa Savolina reçut au baptême le nom de Philippe qu'il échangea plus tard, en prenant l'habit des dominicains, pour celui de Giordano (nom du second général de l'ordre). Jusqu'à l'âge de douze ans, il suivit le cours des pères jésuites à Nola et se rendit ensuite à Naples. En 1563, à l'âge de quinze ans, il se présentait au noviciat des dominicains. En 1569, il recevait le sous-diaconat et, en 1572, la prêtrise. Mais, dès son noviciat, on l'entendit soutenir certaines propositions religieuses d'une orthodoxie fort douteuse. Il dut même comparaître devant le tribunal de l'Inquisition. L'affaire en resta là. Cependant, après plusieurs manifestations maladroites, il fut encore poursuivi, et quitta Naples pour se rendre à Rome. A Rome, il ne fut pas plus heureux: la démangeaison de dogmatiser l'entraîna de nouveau en dehors de l'orthodoxie. On releva contre lui cent trente articles contraires à la foi catholique. Exagération, sans doute. Bruno, irrité contre son accusateur, l'attaqua brutalement, nous dit-on, le jeta dans le Tibre et s'enfuit de Rome. C'était une rupture définitive avec ses vœux de religion : il quitta l'habit dominicain et s'abstint désormais d'exercer les fonctions sacerdotales. C'était en 1576; il avait vingt-huit ans.

Il se rendit alors à Noli, petite ville de la Ligurie sur les bords de la Méditerranée, où, pour gagner son pain, il enseigna la grammaire aux enfants et la sphère à

quelques gentilshommes. Ce ministère de professeur ne lui agréait guère. Au bout de quatre mois, il commença une vie de nomade, passa à Savone, à Turin, se rendit à Venise et de là à Padoue, où des religieux dominicains qui l'avaient connu le pressèrent, a-t-il dit depuis, de reprendre l'habit de l'ordre.

Cette suggestion n'était pas pour lui plaire. Il partit pour Genève. Et là il rencontra un groupe d'Italiens qui formaient une petite Église à part, à laquelle il s'attacha. Bruno fut inscrit sur les registres sous le nom de Philippe. Antoine Caracciolo, marquis de Vico, ayant voulu l'engager dans le calvinisme, il refusa, pour cette raison que ses idées allaient déjà plus loin que celles de Calvin. Le christianisme, à ses yeux, n'était pas à réformer, il était à rejeter tout entier.

Il quitta bientôt Genève, vint à Lyon, puis à Toulouse. Aucune ville universitaire ne pouvait le fixer. Nous le rencontrons enfin à Paris, où il enseigna pendant quatre années, de 1579 à 1583. Henri III le fit appeler pour recevoir de lui quelques leçons ou explications, et Bruno présenta alors au roi le *De umbris idearum* avec une dédicace où il épuisait toutes les formules de l'adulation. Un autre ouvrage, le *Cantus circæus*, fut dédié au grand prieur Henri d'Angoulême. Bruno était donc bien en cour. Cependant il passa en Angleterre, où il resta deux ans et demi, revint à Paris et, après quelques mois, se rendit (1586) en Allemagne, à Marbourg, à Mayence, à Wittenberg, à Prague, à Helmstadt, à Francfort.

Sa réputation lui valut d'être rappelé en Italie, en 1591, par un noble vénitien, Nocenigo, qui rêvait de recevoir ses leçons. Mais l'élève reconnut vite les erreurs doctrinales de son maître; il osa même les lui reprocher et, se voyant incapable de le convertir, il le dénonça à l'inquisiteur de Venise. L'Inquisition vénitienne était impitoyable et Bruno ne pouvait ignorer le sort qui l'attendait. Nous possédons toutes les pièces du procès. Bruno opposa les plus formelles dénégations aux accusations formulées contre lui : « J'ai cru tout ce qu'un fidèle doit croire, » s'obstinait-il à dire. Il est permis de douter de sa franchise et de sa sincérité.

Rome eut vent du procès intenté à Venise contre Jordano Bruno. Et le 12 septembre 1592, le cardinal de San-Severina envoyait l'ordre de remettre l'inculpé au gouverneur d'Ancône pour le transférer au tribunal romain de l'Inquisition. Bruno fut transféré à Rome au commencement de l'année 1593. Son procès traîna en longueur. Six ans se passèrent sans qu'on prît une décision. Le 14 janvier 1599, huit propositions hérétiques étaient relevées dans ses écrits. Le 21 décembre de la même année, réunion du Saint-Office. L'interrogatoire de Bruno terminé, les cardinaux décrétèrent que le général et le vicaire de l'ordre des dominicains iraient trouver le Frère Jordano pour l'inviter à reconnaître ses erreurs et à les abjurer. Le 20 janvier 1600, le général de l'ordre rendit compte de sa mission : il avait parlé à Jordano, l'avait prié d'abjurer ses propositions hérétiques. Mais Bruno avait refusé de le faire, affirmant qu'il n'avait jamais soutenu de propositions hérétiques et que les membres du Saint-Office l'avaient mal compris. Devant cette obstination, le pape recueillit les votes des cardinaux, ordonna de poursuivre le procès, et de prononcer la sentence. Le 8 février, la sentence fut portée contre « Jordano Bruno, apostat de l'ordre des frères prêcheurs, hérétique impénitent et opiniâtre », et le condamné fut remis au bras séculier en la personne du gouverneur, présent à la réunion. Après huit jours encore d'attente, pour donner le temps au repentir, Bruno fut dégradé et mené au Campo di Fiore pour être brûlé vif sur un bûcher, le 17 février 1600.

Jusqu'en ces derniers temps, certains critiques ont douté de cette sentence ou du moins de son exécution. On a remarqué que Schopp (ou Scioppius) qui fait un récit de la condamnation de Bruno, au lendemain de la sentence, remarque expressément que le tribunal de l'Inquisition, en livrant le condamné au magistrat séculier, lui demande de le punir de la manière la plus clémente et sans effusion de sang : *rogatus ut quam clementissime et sine sanguinis effusione puniretur*. On en conclut que tout au plus Bruno, s'il fut exécuté, ne fut exécuté qu'en effigie. On n'oublie qu'une chose, c'est que la formule de clémence employée par le tribunal de l'Inquisition était purement de style. Elle était destinée à marquer le principe d'après lequel l'Église, qui a horreur du sang, *Ecclesia abhorret a sanguine*, ne condamnait jamais elle-même à mort. Mais elle n'exerçait, ni en droit, ni en fait, aucune influence sur la décision du pouvoir séculier, à qui était remis l'hérétique obstiné. Et de fait, d'après la législation civile, l'hérétique condamné par l'évêque était toujours exécuté, c'est-à-dire brûlé, par les agents de l'État.

Bruno était-il vraiment coupable d'hérésie ? On ne peut guère en douter après les divers jugements portés contre lui.

Reste à savoir ce que valaient ses travaux philosophiques et scientifiques. Il a beaucoup emprunté à Aristote, à Platon et à Raymond Lulle, peut-être à Copernic. Leibnitz et Daniel Huet estiment que son *De innumerabili, immenso*, etc., Francfort, 1591, a fourni à Descartes quelques idées sur l'infinité et la pluralité des mondes, la division entre les étoiles fixes et les planètes, etc. Dans les questions astronomiques, Bruno ne fut donc pas un savant sans valeur. Mais ses théories philosophiques, où il tombe lourdement dans le panthéisme, devaient le conduire fatalement aux hérésies les plus graves. Aussi bien ses ouvrages dénotent une imagination délirante. Le vagabondage de ses pensées ressemble étonnamment au vagabondage de sa vie. Ses plus grands admirateurs reconnaissent que, dans ses livres, « tout est enveloppé de ténèbres, d'expressions mystérieuses dont lui-même probablement ne comprenait pas le sens. » Si donc quelques modernes sont tombés en admiration devant lui, s'ils lui ont érigé une statue au lieu même de son supplice, c'est tout simplement pour protester contre la sentence du tribunal de l'Inquisition. Ce qu'ils honorent en lui, ce n'est pas le génie, qui était nul ou tout à fait secondaire, c'est l'apostat, l'adversaire de l'Église, l'ennemi du catholicisme.

Berti, *Vita di Giordano Bruno*, Torino, 1868; Balan, *Giordano Bruno*, Bologna, 1886; le P. Previti, *Giordano Bruno e i suoi tempi*, Prato, 1887; Henri de l'Epinois, *Jordano Bruno*, dans *Revue des questions historiques*, t. XIII, p. 180-191.

E. VACANDARD.

BUDGET COMMUNAL. — Le budget de chaque commune est proposé par le maire, voté par le conseil municipal et réglé par le préfet. Lorsqu'il pourvoit à toutes les dépenses obligatoires et qu'il n'applique aucune ressource extraordinaire aux dépenses soit obligatoires, soit facultatives, ordinaires ou extraordinaires, les allocations portées audit budget pour les dépenses facultatives ne peuvent être modifiées par l'autorité supérieure. Le budget des villes dont le revenu est de 9 millions de francs au moins est toujours soumis à l'approbation du président de la République, sur la proposition du ministre de l'Intérieur. Art. 145, l. du 5 avril 1884, modifié par la loi du 25 mars 1922. Les crédits reconnus nécessaires après le règlement du budget sont votés et autorisés dans les mêmes conditions. Art. 146, l. de 1884. Les conseils municipaux peuvent porter un crédit pour les dépenses imprévues.

La somme inscrite pour ce crédit ne peut être réduite ou rejetée qu'autant que les revenus ordinaires, après avoir satisfait aux dépenses obligatoires, ne permettraient pas d'y faire face. Le crédit pour dépenses imprévues est employé par le maire, qui doit rendre compte au conseil municipal de l'emploi de ce crédit dans la première session qui suivra l'ordonnancement de chaque dépense. Art. 147, l. de 1884. Sauf ce qui est dit ci-dessus, le décret ou l'arrêté préfectoral qui règle le budget peut rejeter ou réduire les dépenses qui y sont portées, mais il ne peut les augmenter ni en introduire de nouvelles qu'autant qu'elles sont obligatoires. Art. 148, 149, l. de 1884.

Deux questions se posent à nous au sujet du budget communal : 1° ce budget peut-il subventionner des établissements d'enseignement libre: 2° peut-il subventionner les ministres du culte ?

1° *Subventions en faveur de l'enseignement libre.* — La jurisprudence du Conseil d'État, en ce qui concerne l'enseignement primaire, semble fixée en ce sens que les communes ont le droit de voter des secours en faveur des élèves indigents des écoles privées, à la condition que ces secours ne diminuent en rien les charges desdites écoles. Ils peuvent être accordés par une formule générale : « secours aux élèves indigents... secours en nature... secours en argent... » ou être désignés d'une façon plus précise, consister, par exemple, en vêtements, en fournitures scolaires, en distributions de soupe, en livres scolaires. La question du chauffage a donné lieu à des difficultés spéciales; pour qu'un secours semblable soit légal, il faut que le bois distribué le soit aux enfants pauvres et ne diminue en rien les charges de l'école fréquentée par ces enfants. Tous les secours distribués, d'ailleurs, doivent satisfaire à cette condition. Arrêts du Conseil d'État des 19 décembre 1919, 23 janvier 1920, 10 juin 1921, 5 août 1921, 28 novembre 1923, etc.

Le Conseil d'État reconnaît aux communes le droit de rétribuer le personnel des écoles libres à un autre titre que celui de l'enseignement. Ainsi le conseil municipal de la commune de Brousseval (Haute-Marne) avait voté un crédit de 300 francs pour le traitement d'une garde-malade. Le préfet annula ce crédit, sous le prétexte qu'il constituait une subvention indirecte à l'école libre dont la directrice devait être choisie comme garde-malade communale; sur recours de la commune, le Conseil d'État annula l'arrêté préfectoral. Ainsi le maire pourra nommer un instituteur libre secrétaire de la mairie, le charger, lorsque l'emploi aura été créé par le conseil municipal, des fonctions de bibliothécaire d'une bibliothèque communale non classée, de conférencier communal, etc. Le droit de nommer, suspendre et révoquer les employés communaux est un pouvoir propre au maire et son exercice échappe au contrôle du préfet.

En revanche, le Conseil d'État ne reconnaît pas aux communes le droit de subventionner les écoles privées elles-mêmes. Il a vu des subventions illégales dans une contribution au traitement du personnel enseignant, dans un crédit pour fournitures classiques et frais divers, dans un crédit pour achat de livres de prix, dans une subvention pour un cours d'adultes annexé à une école libre, etc... Il convient de remarquer que les garderies, n'ayant pas le caractère d'établissements scolaires, peuvent être légalement subventionnées. Arrêt du Conseil d'État du 3 février 1909. Cette jurisprudence, nous l'avons démontré ailleurs, *Bulletin de littérature ecclésiastique*, 1921, p. 184 sq., repose sur des bases fragiles, mais, en pratique, il faut en tenir grand compte.

Pour l'enseignement secondaire, la situation n'est pas la même. L'article 69 de la loi du 15 mars 1850 est formel : « Les établissements libres peuvent obtenir des communes, des départements ou de l'État un local et une subvention, sans que cette subvention puisse excéder le dixième des dépenses annuelles de l'établissement. Les conseils académiques sont appelés à donner leur avis préalable sur l'opportunité de ces subventions. Sur la demande des communes, les bâtiments compris dans l'attribution générale faite à l'Université par le décret du 10 décembre 1808 pourront être affectés à ces établissements par décret du pouvoir exécutif. »

De son côté, l'article 7 de la loi du 21 juin 1865 déclare que « les établissements libres jouiront, pour l'enseignement secondaire spécial, du bénéfice de l'article 69 de la loi du 15 mars 1850. »

Plusieurs fois, et notamment dans deux arrêts du 17 avril 1891 et du 13 mai 1910, le Conseil d'État a fait application de l'article 69. La haute assemblée a même admis qu'une subvention était parfaitement légale quand un établissement privé comprenait des classes primaires faisant corps avec les classes secondaires proprement dites.

Il est certain enfin qu'en l'absence de toute prohibition de la loi, l'État, les départements et les communes peuvent subventionner les établissements d'enseignement supérieur libres.

Pour les subventions et bourses aux écoles privées d'enseignement technique, voir le décret du 16 mars 1921.

2° *Subventions en faveur du culte.* — L'article 2 de la loi du 9 décembre 1905 a imposé aux communes, comme aux départements et à l'État, une servitude administrative de neutralité et de laïcité; les communes ne peuvent salarier ni subventionner le culte et les ministres du culte, soit directement, soit indirectement, par exemple par la location gratuite ou quasi-gratuite du presbytère. Cependant le salaire, la subvention seront permis toutes les fois qu'ils n'impliqueront pas une reconnaissance officielle du culte. Ainsi, sauf dispense canonique, dans le cas où celle-ci est nécessaire, la commune peut confier à un prêtre un emploi civil rémunéré, comme celui de secrétaire de la mairie; elle peut voter un crédit, pour l'entretien et le gardiennage de l'église, arrêts du Conseil d'État du 11 novembre 1911, du 13 décembre 1913, etc., mais à la condition que cette mesure soit inspirée par le souci de la conservation du patrimoine communal et non par le désir de subventionner indirectement le culte. Arrêts du Conseil d'État du 24 avril 1910 et du 16 mai 1919. Une circulaire ministérielle du 20 mai 1921 déclare qu'une rétribution ne peut être accordée que pour reconnaître des services effectivement rendus; à tort, à mon avis, elle en fixe le maximum à 300 francs.

Il paraît légitime de voter un crédit spécial pour les funérailles des indigents, et d'imputer sur ce crédit la rémunération du curé, mais cette solution est douteuse. Est légale l'inscription au budget municipal d'une somme en vue du service religieux à célébrer à l'occasion de l'inhumation des corps des soldats ramenés du front. Arrêt du Conseil d'État, 6 janvier 1922.

Les communes peuvent pourvoir à l'entretien de l'église : « L'État, les départements et les communes pourront engager les dépenses nécessaires pour l'entretien et la conservation des édifices du culte dont la propriété leur est reconnue par la présente loi. » Art. 5, l. du 13 avril 1908.

Enfin sont *permises* les dépenses relatives à des services d'aumônerie et destinées à assurer le libre exercice du culte dans les établissements publics communaux. Art. 2, l. du 9 décembre 1905.

Morgand, *La loi municipale*, 10e édit., Paris, 1923, t. II, p. 428 sq.; A. Rivet, *Les subventions des départements et des*

communes aux enfants indigents des écoles privées, Paris, 1921; L. Crouzil, *Le régime légal du culte catholique*, Paris, Reims, 1911.

Lucien Crouzil.

BUDGET D'UN CATHOLIQUE. — Le *Bulletin paroissial de Saint-Sulpice de Paris*, dans son numéro du 25 mars 1923, disait, s'adressant aux fidèles qui le lisent :

Avez-vous une idée nette de vos *devoirs* envers le denier diocésain ? Avez-vous une idée exacte des besoins considérables de l'archevêché, pour l'entretien des séminaires, des prêtres infirmes, des chapelles de secours, des paroisses pauvres, des écoles chrétiennes, des hôpitaux chrétiens ?

Avez-vous une idée juste des besoins multiples de votre paroisse, pour l'entretien du clergé, des employés, de la maîtrise, pour l'entretien de tout l'édifice intérieur, du mobilier, du chauffage, de l'éclairage ?

Remplissez-vous, *chaque année, selon vos ressources*, votre *devoir* envers le diocèse et envers la paroisse ? N'avez-vous pas, sur ce point, des idées fausses et mesquines ne répondant pas à la situation actuelle ?

Avez-vous aussi une idée juste de votre *devoir* envers les écoles primaires chrétiennes ? Voyez-vous nettement, comme les catholiques belges,anglais, américains, que vous devez soustraire, autant que possible, les enfants de votre paroisse aux graves dangers des écoles non religieuses ?

Avez-vous une idée juste des dépenses considérables que coûte, chaque année, au clergé, l'entretien des professeurs, des immeubles nécessaires à ces écoles chrétiennes ?

Proportionnez-vous vos subsides à vos ressources ?

Remplissez-vous aussi vos *devoirs* d'assistance envers les patronages chrétiens, envers les œuvres qui assistent les pauvres, les malades, les orphelins ?

Et que d'autres œuvres, que d'autres besoins, que d'autres devoirs sur lesquels un catholique devrait faire son examen de conscience ! Denier de Saint-Pierre, propagation de la Foi, etc., etc.

Il est, certes, de bons chrétiens qui y songent devant Dieu et qui y font une large place dans leur budget. Mais ce n'est pas le fait du plus grand nombre. Et ceux-ci ne pensent même pas à s'examiner, ni surtout à s'accuser à cet égard. Ils se bornent, d'ordinaire, à se décharger sur autrui : « Moi, je ne peux pas... Mais il y en a tant d'autres qui peuvent et qui donneront... »

Beaucoup se disent gênés par la vie chère. Le sont-ils vraiment, autant qu'ils le répètent ? Ne trouvent-ils pas de l'argent pour ce qui leur plaît ? Et cette hausse des prix ne devrait-elle pas être une raison de plus pour les engager à se montrer généreux vis-à-vis des œuvres et des institutions catholiques ? Se contenter de donner pour elles la même offrande qu'avant guerre, c'est oublier, pratiquement, que leurs dépenses ont haussé considérablement et que, par conséquent, il faut aussi, pour y faire face, des sommes bien plus considérables.

Prenons la peine de réfléchir, aimons Dieu jusqu'à donner généreusement pour lui, et faisons-lui sa part, une large part, dans notre budget.

J. Bricout.

BULGARIE, l'un des états balkaniques, au sud de l'embouchure du Danube, entre la Serbie et la mer Noire, constitué au XIX^e^ siècle, par les traités de San Stefano (1877), de Berlin (1878). Les habitants semblent originaires du pays entre Don et Volga, venus s'établir au VII^e^ siècle, dans leur séjour actuel : ce sont des Slaves partiellement grécisés.

Le baptême de leur roi Boris en 864 (?) détermina la conversion de la nation entière. Dès l'abord, le roi bulgare demande à Constantinople un archevêque; il ne l'obtient pas et se tourne vers Rome. La réponse fut la fameuse consultation du pape Nicolas I^er^ aux Bulgares, « dont les moins sympathiques à l'Église romaine avouent et proclament la parfaite sagesse, » écrivait Léon XIII, *Grande munus*, 30 sept. 1880 Une ambassade est envoyée de Rome, avec le futur pape Formose : mais, malgré les efforts de Jean VIII, un concile tenu à Constantinople (870), et où avaient pris place plusieurs Bulgares, reconnaît leur dépendance de Constantinople.

Les successeurs de saint Méthode, bannis de Moravie, apportent en Bulgarie la liturgie slave. Le fils de Boris, Siméon, devient tsar; et il fait reconnaître par Constantinople l'indépendance du patriarche bulgare. Ainsi des vues plus politiques que religieuses expliquent tant d'oscillations des Bulgares entre Constantinople et Rome. Le patriarche d'Ochrida avait alors environ trente évêchés sous sa juridiction. Vers cette époque, on trouve que les sectes manichéennes (albigeois ou cathares) se rattachaient aux bogomiles, variété bulgare de la même hérésie, et qui semble avoir fourni souvent des chefs aux autres. La Bulgarie aux XIII^e^ et XIV^e^ siècles voulut avoir son patriarche national à Tirnovo : ce fut l'époque de pourparlers avec Rome, sous Grégoire IX et Innocent IV. Sous la domination turque, dès le XIV^e^ siècle, le patriarchat gréco-bulgare est à Ochrida, et dépend de Constantinople. Au XVI^e^ siècle, les franciscains convertissent quelques bogomiles et pauliciens. En 1767, ce patriarchat bulgare, sur l'injonction du sultan Mustapha, est supprimé : les Bulgares, livrés aux Grecs, simoniaques et indignes, sont privés de leurs écoles et du droit de parler leur langue. Il s'ensuit un tel mécontentement que la Porte en 1850 donne ordre au synode de Stamboul de fixer quelque borne à cette vénalité. Sur une plainte portée à Constantinople de l'incendie volontaire d'un grand nombre de manuscrits bulgares des VII-XVI^e^ siècles, le patriarche fit incarcérer les plaignants. En 1860, par l'entremise du primat arménien catholique de Constantinople, Mgr Hassoun, les Bulgares demandaient à s'unir à l'Église romaine en gardant leur liturgie, leurs rites et leurs coutumes. L'année suivante, Pie IX confia au P. d'Alzon, fondateur des assomptionistes, le soin de cette œuvre Pour contrecarrer ce mouvement, la Russie presse Constantinople d'ériger un exarque bulgare indépendant (1870). Le patriarche bulgare-uni Sokolski fit défection chez les russes; il ne resta que 13 000 bulgares-unis. Le traité de San Stefano fut précédé de ce que Gladstone appela « les horreurs bulgares », ouvrage des « Pomacs » (auxiliaires), c'est le nom des Bulgares mahométans. La guerre des Balkans, surtout dans sa seconde période, fut très dure pour ce peuple; les Grecs se montrèrent particulièrement acharnés, et détruisirent en Macédoine Koukouch (Kilkis, en grec), Dolni-Todorak et Janitza-Vardar.

Les latins possèdent un évêque à Nicopolis (15 000 catholiques) et le vicariat apostolique de Sofia-Philippopoli (19 000 catholiques).

Pour les bulgares-unis, il a été créé deux vicariats, l'un de Macédoine à Salonique, l'autre de Thrace à Andrinople.

Les assomptionistes ont à Philippopoli le collège Saint-Augustin; ils tiennent à Kara-Agatch, près d'Andrinople, l'école Saint-André. A Andrinople même, il y a un collège tenu par les résurrectionistes. D'autres congrégations travaillent en ce pays : passionistes, capucins, maristes, frères des Écoles chrétiennes.

Le recensement de 1910 comptait 3 643 951 grecs orthodoxes, 32 130 catholiques et grecs-unis, 12 270 arméniens grégoriens, 40 070 juifs, 602 106 musulmans, 6 252 protestants.

S. Vailhé, *Bulgarie*, dans le *Dictionnaire de théol. cathol.*; Piolet, *Missions*, t. I, p. 81 sq.; Streit, *Atlas hierarchicus; Catholic encyclopedia*, Supplément.

J. Dutilleul.

BULLETIN PAROISSIAL. — Les bulletins paroissiaux sont extrêmement répandus dans notre pays, autant et peut-être plus qu'en aucun autre. Il

n'est presque pas de paroisse importante qui n'ait son bulletin, et un assez grand nombre même de petites paroisses rurales ont le leur. J'en connais, de ces dernières, qui, à cet égard, n'ont rien à envier aux paroisses parisiennes.

Le bulletin paroissial est soumis, comme tout écrit périodique, aux formalités prescrites par la loi du 29 juillet 1881 sur la presse : déclaration préalable et dépôt légal. Voir PRESSE. Ce n'est pas bien compliqué, et il vaut mieux ne pas s'exposer, pour si peu, à des ennuis.

Il y a des bulletins paroissiaux qui ont le format d'un petit journal; mais la plupart ont adopté celui d'une revue modeste, in-8° coquille. Généralement, ils ont une couverture en couleur, sur la première page de laquelle figure souvent l'église de la paroisse. Dans les paroisses urbaines dont les fidèles ignorent fréquemment la délimitation précise, plusieurs reproduisent, à la quatrième page de la couverture, le plan détaillé de la paroisse. Ils varient entre 8, 12 ou 16 pages. A Paris, où l'on s'absente volontiers pendant les mois d'été, il n'est point rare que le bulletin ne paraisse pas en août et même en septembre. La plupart sont imprimés; quelques-uns, polycopiés ou dactylographiés.

On distingue deux sortes de bulletins : le bulletin strictement paroissial et ce qu'on appelle le bulletin collectif. Faute de temps ou de ressources, bon nombre de curés préfèrent ce dernier : ils n'ont, ainsi, à s'occuper que de la partie spéciale, chronique paroissiale, horaire des offices, etc., ce qui est d'une rédaction relativement facile. Il existe des organisations, très méritantes, qui se chargent de leur fournir la partie commune, moyennant une fort modique rétribution. Il est naturel et d'expérience universelle que les fidèles préfèrent, en général, ce qui est spécialement écrit pour eux. Beaucoup, notamment, sont flattés de voir leurs noms ou les noms de leurs enfants imprimés dans les comptes rendus des différentes œuvres, dans les listes de baptêmes, de décès, de mariages, de première communion, dans les relevés des notes catéchistiques ou des places d'examens ou de compositions scolaires. Un petit mot, signé « Votre Curé », en tête du numéro, fait plaisir. Il n'est pas nécessaire qu'on y trouve la verve ou l'esprit malicieux de certains journalistes en renom. Quelques brèves indications sur les ouvrages récents, romans ou non, dont on parle ou sur les lectures à faire, pourvu qu'elles soient appropriées aux besoins des fidèles, sont favorablement accueillies. Pas trop, n'est-ce pas, de « prêcherie », comme me disait un brave homme : il y a moyen d'instruire et de moraliser, sans le faire expressément.

Il convient que le bulletin paroissial soit distribué gratuitement aux fidèles vraiment pauvres, et vendu aux autres à un prix minime, par abonnement ou au numéro. Pour couvrir ses frais, en tout ou en partie, on peut, en maintes localités, recourir aux annonces. D'ordinaire, il est bon d'y favoriser nettement les commerçants catholiques. Certain bulletin paroissial que je connais bien, le *Fanal* de Notre-Dame de Lorette, Paris, compte 13 pages d'annonces, presque autant que de pages de texte. Mais il est évident que la plupart des paroisses, même urbaines, sont moins favorisées à cet égard. Depuis de longues années, on songe à organiser une vaste Fédération des bulletins paroissiaux. Comme le disait déjà, en 1913, l'Action populaire, *Manuel pratique d'action religieuse*, p. 744, « cette organisation, qui deviendrait rapidement puissante, permettrait aux membres du clergé de n'être plus tributaires d'autres organisations et de trouver, par les annonces, des ressources abondantes : on pourrait ainsi étendre aux paroisses pauvres les bienfaits qu'apporte toujours avec lui le bulletin paroissial. »

Au bulletin paroissial on peut rattacher l'almanach paroissial. Voici ce qu'en écrit l'Action populaire, *op. cit.*, p. 745, 746 :

L'almanach paroissial n'est pas autre chose qu'un bulletin paroissial ordinaire plus étendu que les bulletins ordinaires. Il comprend donc :

1° Une partie commune, contenant tout ce que comportent les almanachs ordinaires, calendrier, travaux agricoles, foires du département, etc.; et, en plus, des articles d'apologétique, d'instruction religieuse, d'éducation et de morale chrétiennes;

2° Une partie spéciale, contenant une chronique particulière à chacune des paroisses dans lesquelles l'almanach est distribué.

L'Action populaire a édité pour la première fois, en 1909, un *Almanach* qui est vraiment un almanach paroissial, catholique, social et populaire tout à la fois... Cet almanach contient à volonté une partie commune seule ou une partie commune et une partie spéciale... En cherchant autour de soi quelques annonces locales placées dans la partie spéciale, on peut facilement payer, et au delà, les frais d'impression de cette partie spéciale. C'est ainsi, ajoute-t-on, que tel ou tel almanach comprenant 160 pages de texte général et 32 pages de texte spécial n'a coûté à son acheteur en gros que 0 fr. 25 ou 0 fr. 26.

Nous ne sommes pas près de revoir ces prix... fabuleux. Mais, tout de même, un curé ingénieux peut encore réussir à avoir son bulletin — l'almanach est moins répandu — sans se condamner au pain sec et à l'eau.

J. BRICOUT.

BUREAU Paul, né à Elbeuf, grandit à Rouen, se fixe à Paris, où, dès 1891, à l'âge de vingt-six ans, il est nommé professeur à la Faculté de droit de l'Institut catholique. Il y meurt en 1923, dans sa cinquante-huitième année. Chrétien pratiquant que n'arrêta jamais le respect humain, il était d'une loyauté intellectuelle que tous, amis et ennemis, connaissaient et que d'aucuns même redoutaient. Sa rude franchise, qui passait parfois pour être un peu paradoxale, était devenue légendaire. Disciple émancipé de l'école de la « Science sociale », il a laissé des ouvrages fort estimables. L'un d'entre eux, cependant, trop dur pour les « enfants de la tradition », la *Crise morale des temps nouveaux*, Paris, 1907, fut mis à l'index. Mais deux ou trois autres trouveront longtemps encore des lecteurs : l'*Indiscipline des mœurs*, étude de science sociale, Paris, 1920, qui obtint le plus grand succès; *Quinze années de séparation*, Paris, 1921; l'*Introduction à la méthode sociologique*, Paris, 1923. Paul Bureau était, en même temps qu'un savant, un homme d'action. Que d'œuvres morales et sociales auxquelles il se dévouait! La cause de la natalité française, notamment, et de la moralité publique le comptait parmi ses plus zélés et plus intelligents propagandistes.

J. BRICOUT.

BUREAU DE BIENFAISANCE. — Les bureaux de bienfaisance sont des établissements publics communaux chargés d'organiser le service des secours à domicile pour les indigents et les nécessiteux autres que les malades. La création d'un bureau de bienfaisance doit être autorisée par un décret rendu après avis du Conseil d'État. La loi du 15 juillet 1893 a organisé dans chaque commune, pour l'assistance médicale gratuite, un bureau d'assistance qui, à défaut d'hospice ou de bureau de bienfaisance, possède, outre les attributions qui lui sont propres, tous les droits et attributions qui appartiennent au bureau de bienfaisance; là où il existe un hospice et un bureau de bienfaisance, la commission administrative du bureau d'assistance est composée des commissions administratives de ces deux établissements et de l'une de ces commissions seulement, s'il n'existe dans la

commune qu'un des deux établissements. Mais ceci ne fait pas obstacle à la création de nouveaux bureaux de bienfaisance; d'après un avis de la section de l'intérieur du Conseil d'État (5 août 1895, legs Chapelain), le minimum de revenus nécessaire pour cette fondation doit être fixé à 300 francs, mais peut être réduit à 50 francs, lorsque la création est la condition d'une libéralité. V. circul. min. du 17 juillet 1909 sur les bureaux à créer après la dévolution des biens ecclésiastiques. Il ne peut y avoir qu'un bureau de bienfaisance par commune. Un bureau de bienfaisance peut être créé contrairement à l'avis du conseil municipal, mais celui-ci doit être toujours consulté.

1° *Composition et fonctionnement des bureaux de bienfaisance.* — La commission administrative du bureau de bienfaisance est composée de sept membres, le maire, membre de droit, et six membres renouvelables. Deux d'entre eux sont élus par le conseil municipal, les quatre autres sont nommés par le préfet. Rien ne s'oppose à ce que le curé soit l'un des administrateurs nommés par le préfet. Lettre de Mgr Dubois, évêque de Verdun, actuellement archevêque de Paris, reproduite dans la *Revue d'organisation et de défense religieuses*, 1910, p. 34. Le nombre des membres peut, dans certaines circonstances, être augmenté par décret. La présidence de droit appartient au maire ou à l'adjoint ou au conseiller municipal remplissant dans leur plénitude les fonctions de maire. V. pour les détails la loi du 5 août 1879.

La dotation des bureaux de bienfaisance se compose : 1° des biens et rentes qui leur ont été rendus ou attribués par application de diverses lois; 2° des biens qu'ils ont acquis régulièrement par dons ou legs; 3° d'une partie du droit des pauvres; 4° des subventions de l'État ou de la commune.

Les acquisitions à titre onéreux, aliénations, échanges, etc., sont assujetties à l'autorisation préfectorale; l'autorisation du sous-préfet suffit pour les acquisitions d'objets mobiliers faites à titre onéreux. L'autorisation d'accepter les dons et legs est donnée, suivant les cas, par le sous-préfet, le préfet ou par le chef de l'État après avis du Conseil d'État.

2° *Dévolution des biens ecclésiastiques.* — La loi du 9 décembre 1905 avait, dans son article 9, posé ce principe : « A défaut de toute association pour recueillir les biens d'un établissement public du culte, ces biens seront attribués par décret aux établissements communaux d'assistance ou de bienfaisance situés dans les limites territoriales de la circonscription ecclésiastique intéressée. » Mais l'article 1er § 1 de la loi du 13 avril 1908 a abrogé cette disposition et l'a remplacée par les dispositions suivantes : « Les biens des établissements ecclésiastiques qui n'ont pas été réclamés par des associations cultuelles constituées dans le délai d'un an à partir de la promulgation de la loi du 9 décembre 1905 seront attribués par décrets à des établissements communaux de bienfaisance ou d'assistance situés dans les limites territoriales de la circonscription ecclésiastique intéressée, ou, à défaut d'établissements de cette nature, aux communes ou sections de communes, sous la condition d'affecter aux services de bienfaisance ou d'assistance tous les revenus ou produits de ces biens... »

D'après ce texte, les attributions devaient donc d'abord être faites aux établissements communaux d'assistance ou de bienfaisance; ces établissements sont : 1° les bureaux d'assistance médicale gratuite, mais une circulaire du ministre des Cultes du 30 juin 1909, se basant sur les travaux préparatoires de la loi du 13 avril 1908, a décidé que ces établissements ne seraient jamais choisis comme attributaires; 2° les hospices et les hôpitaux communaux; 3° les bureaux de bienfaisance. A défaut d'établissements d'assistance ou de bienfaisance, les attributions devaient être faites aux communes ou sections de communes; cette éventualité, qui semblait ne devoir jamais se réaliser, est devenue fréquente par suite de l'interprétation qui exclut les bureaux d'assistance, et de nombreux décrets ont consenti des attributions aux communes.

A ce titre, les bureaux de bienfaisance ont recueilli un riche héritage de biens cultuels; ils se sont aussi enrichis des biens grevés d'une affectation charitable ou de toute autre affectation étrangère à l'exercice du culte, qui pouvaient, d'après l'article 7 de la loi de 1905, être attribués par les représentants légaux des établissements ecclésiastiques. Lorsque cette attribution n'a pas été faite ou lorsque l'approbation requise n'a pas été donnée, il a pu y être procédé par décret au profit de certains bureaux de bienfaisance.

D'autre part, après avoir posé la règle générale que nous avons reproduite ci-dessus, l'article 1er, § 1, de la loi de 1908 formule un certain nombre d'exceptions relatives aux édifices du culte et à leur mobilier, aux biens des menses épiscopales, des chapitres et des séminaires, aux documents, livres, manuscrits et œuvres d'art des établissements ecclésiastiques, aux biens des caisses de retraites et maisons de secours pour les prêtres âgés ou infirmes... Les immeubles bâtis autres que les édifices affectés au culte, qui n'étaient pas productifs de revenus lors de la promulgation de la loi de 1905 et qui appartenaient aux menses épiscopales, aux chapitres et aux séminaires, ainsi que les cours et jardins y attenant, devaient être attribués par décret, soit à des départements, soit à des communes, soit à des établissements publics pour des services d'assistance ou de bienfaisance ou des services publics; un avis du Conseil d'État du 2 février 1919 a décidé que les maisons de campagne des séminaires devaient être comprises dans cette catégorie. A ce titre encore, certains bureaux de bienfaisance ont recueilli un assez important patrimoine.

Sur la conduite des membres des bureaux de bienfaisance relativement aux biens dévolus, voir notamment le texte d'un indult de la S. Pénitencerie du 23 juin 1908. *Revue d'organisation*, 1911, p. 136.

3° *Distribution des secours par des ecclésiastiques.* — L'article 3, § 14, de la loi du 13 avril 1908 maintient les libéralités faites aux bureaux de bienfaisance à charge de distribution d'aumônes par l'intermédiaire d'un ecclésiastique, notamment du curé :

L'État, les départements, les communes et les établissements publics ne peuvent remplir ni les charges pieuses ou cultuelles afférentes aux libéralités à eux faites, ou aux contrats conclus par eux, ni les charges dont l'exécution comportait l'intervention, soit d'un établissement public du culte, soit de titulaires ecclésiastiques.

Ils ne pourront remplir les charges comportant l'intervention d'ecclésiastiques pour l'accomplissement d'actes non cultuels que s'il s'agit de libéralités autorisées antérieurement à la promulgation de la présente loi et si, nonobstant l'intervention de ces ecclésiastiques, ils conservent un droit de contrôle sur l'emploi desdites libéralités.

Les dispositions qui précèdent s'appliquent au séquestre.

Trois conditions sont requises, d'après ce texte, pour le maintien des libéralités : 1. autorisation antérieure à la loi de 1908; 2. fondation portant sur des actes non cultuels; 3. droit de contrôle de l'établissement charitable sur l'emploi des fonds. Le cas le plus fréquent visé par le § 14 est celui où, dans une libéralité faite à un bureau de bienfaisance, le fondateur a chargé les curés successifs d'en distribuer les revenus aux pauvres de la paroisse.

Déjà, avant la séparation, la jurisprudence décidait que le bureau de bienfaisance devait, à peine de nullité, se conformer au mode de distribution prescrit par le fondateur. V. notamment arrêt de la Cour de Toulouse du 30 juillet 1890, arrêt de la C. de Cass., civ.,

21 avril 1898. Depuis la séparation, les tribunaux se sont prononcés dans le même sens. Arrêt de la C. de Grenoble, 26 juin 1907, jugements du trib. civil de Montauban, 12 décembre 1907, 2 avril 1908. La loi de 1908 consacre cette même thèse. Sans doute, une circulaire du ministre des Cultes, du 2 juillet 1908, prétend que cette loi donne simplement aux bureaux de bienfaisance la *faculté*, mais non l'obligation de recourir à l'intervention du ministre d'un culte. Cette interprétation fausse le sens du § 14: visiblement, l'expression « pourront » signifie que l'exécution des charges reste permise dans les mêmes conditions que par le passé, malgré la prohibition formulée dans l'alinéa précédent.

Certains auteurs ont prétendu que si l'intermédiaire choisi par le donateur pour faire la distribution des secours est, non un ecclésiastique pris à titre privé, mais un titulaire ecclésiastique et le représentant d'un établissement public du culte, tel que la mense curiale, ou la série des curés successifs, la clause de distribution ne pourra être exécutée, l'alinéa 2 du § 14 supposant que la charge maintenue comporte l'intervention d'un « ecclésiastique », tandis que le premier alinéa interdit les charges comportant l'intervention d'un « titulaire ecclésiastique ». A bon droit la jurisprudence a repoussé cette théorie. C. d'appel d'Angers, 15 novembre 1910; C. d'appel de Rennes, 18 décembre 1911; C. d'État, 2 août 1912; Cass. Req., 15 décembre 1913, etc.

Au cas d'inexécution, par l'établissement attributaire, des charges maintenues par la loi de 1908, le fondateur et ses héritiers directs n'ont eu que six mois, à partir du jour de la publication au *Journal officiel*, pour agir en révocation. Passé ce délai, les attributions ont été définitives et n'ont pu être attaquées de quelque manière ni pour quelque cause que ce soit. « Néanmoins, ajoute l'art. 3, § 8, de la loi de 1908, toute personne intéressée pourra poursuivre devant le Conseil d'État statuant au contentieux l'exécution des charges imposées par les décrets d'attribution. » Un intérêt indirect et purement moral suffit. Le Conseil d'État ne peut ordonner la révocation de la libéralité, mais il peut adresser une injonction à l'établissement attributaire. Le retrait de l'attribution pourrait être prononcé par décret.

Bien entendu, c'est devant les tribunaux judiciaires que devrait être poursuivie l'exécution des charges maintenues, s'il s'agissait de charges afférentes à des biens dont le bureau de bienfaisance serait propriétaire pour une cause étrangère à la séparation.

4° *Droit des pauvres.* — Le droit des pauvres est un impôt établi au profit des hôpitaux, hospices et bureaux de bienfaisance sur les réunions avec spectacles ou auditions où le public est admis en payant. Cet impôt atteint, en somme, toutes les fêtes et les divertissements : concerts, représentations théâtrales, séances de cinéma, prestidigitations, kermesses, etc. Les réunions ayant un but littéraire ou scientifique n'y sont pas soumises, décis. du min de l'Intérieur, 2 août 1895: les auditions et concerts spirituels qui ne sont que l'accessoire de cérémonies religieuses, alors même que les places sont payantes, y échappent aussi. Arrêt de la Cour de Cassation, 5 novembre 1910; arrêt du Conseil d'État, 25 juillet 1912, Mais si un concert spirituel était isolé de toute cérémonie religieuse, le droit pourrait certainement être perçu.

La loi du 25 juin 1920, art. 96, a maintenu les tarifs antérieurs, mais a décidé que le droit s'appliquerait aussi bien aux entrées à titre gratuit qu'aux entrées à prix réduit, et d'après le prix des mêmes places payantes.

D'une manière générale, la loi du 7 primaire an V a fixé le droit à 1/10e en sus du prix de chaque billet d'entrée et d'abonnement, mais des règles spéciales sont applicables à diverses catégories de fêtes : la loi du 8 thermidor an V, modifiée par l'art. 9 de la loi du 16 juillet 1840, impose au quart de la recette brute certaines fêtes, telles que les bals publics, les feux d'artifice et autres fêtes de ce genre. Tandis que les concerts quotidiens sont assujettis au paiement du 1/10e des billets d'entrée, les concerts non quotidiens donnés par des artistes ou associations d'artistes ne payent que 5 0/0 de la recette brute. Très souvent des réductions sont accordées en considération du but poursuivi, si, par exemple, l'organisation d'un spectacle a pour but de venir en aide aux victimes d'une catastrophe.

Le recouvrement du droit des pauvres est opéré comme en matière de contributions indirectes. Art. 96, l. 25 juin 1920. Le droit est perçu par exercice, c'est-à-dire par contrôle de la recette brute, ou par abonnement forfaitaire qui est, en général, plus avantageux pour le redevable. L'art. 96 de la loi du 25 juin 1920 punit du quintuple des droits fraudés ou compromis et d'une amende de 500 à 2 000 francs les contraventions en cette matière, de même que toute manœuvre ayant pour but ou ayant eu comme résultat de frauder ou de compromettre le droit; mais l'administration des contributions indirectes peut accorder une transaction.

Du droit des pauvres il convient de rapprocher le prélèvement autorisé en faveur des œuvres locales de bienfaisance sur les fonds du pari mutuel. Art. 5 de la loi du 2 juin 1891. Mais les œuvres de bienfaisance ne sont pas les seules à bénéficier des sommes considérables ainsi perçues. V. par exemple l'article 169 de la loi du 30 juin 1923.

5° *Troncs et quêtes dans les églises.* — Certaines administrations de bureaux de bienfaisance ou d'hospices prétendent avoir le droit de faire des quêtes dans les églises et d'y placer des troncs pour en percevoir le produit. Ce droit procéderait, d'après eux, de la loi du 7 frimaire an V et de l'arrêté du 5 prairial an XI; l'article 75 du décret du 30 décembre 1809 n'aurait fait que rappeler cette faculté en déclarant que les quêtes continueront à avoir lieu dans les églises toutes les fois que les bureaux de bienfaisance le jugeront convenable. La loi de 1905, en abrogeant le décret de 1809, laisserait, d'ailleurs, intacts les textes de l'an V et de l'an XI. Cette doctrine a été adoptée par un avis du Conseil d'État du 29 novembre 1906, avis qu'a fait sien le ministre de l'Intérieur par une circulaire du 10 mars 1908.

Je ne crois pas que cette argumentation soit exacte. A supposer que l'arrêté du 5 prairial an XI, qui organise au regard de tous les cultes l'appel direct à la charité publique dont le principe est posé dans la loi de l'an V, eût une valeur légale, cet arrêté serait abrogé par le décret du 12 septembre 1806 qui régla et restreignit les droits accordés aux établissements charitables : « Les administrateurs des bureaux de bienfaisance sont autorisés à faire par eux-mêmes des quêtes et à placer un tronc dans chaque église paroissiale de l'empire. » D'après ce texte, les administrations hospitalières sont certainement déchues du droit, qu'avait voulu leur accorder l'arrêté de l'an XI, de faire, elles aussi, des quêtes et de placer des troncs dans les églises.

Mais un dernier texte est venu, à son tour, abroger le décret de 1806, du moins en partie ; c'est l'article 75 du décret du 30 décembre 1809, ainsi conçu : « Tout ce qui concerne les quêtes dans les églises sera réglé par l'évêque sur le rapport des marguilliers, sans préjudice des quêtes pour les pauvres, lesquelles devront toujours avoir lieu dans les églises, toutes les fois que les bureaux de bienfaisance le jugeront convenable. »

Pour les quêtes, le seul décret resté en vigueur, étant donné l'opposition des textes de 1806 et de 1809, est, à notre avis, le dernier en date, et comme celui-ci a été abrogé par la loi de séparation, il ne peut plus y avoir de quêtes légalement faites dans les églises au profit des bureaux de bienfaisance. Ceux-ci n'ont plus que le droit, qu'ils tiennent du décret de 1806, non abrogé sur ce point, de placer un tronc dans chaque église paroissiale. Le Conseil d'État, dans son avis du 29 novembre 1906, et le ministre de l'Intérieur, dans sa circulaire du 10 mars 1908, semblent donc avoir dépassé la mesure en décidant que les quêtes sont encore possibles.

Si, en pratique, on permet ces quêtes, c'est au bureau de bienfaisance qu'il appartient de les organiser de concert avec le curé; celui-ci devra agréer les quêteurs ou les quêteuses et n'aura aucune obligation de leur fournir une bourse ou un bassin.

Quant au tronc, le bureau de bienfaisance peut seulement exiger qu'il soit placé en un lieu apparent, facilement abordable pour les fidèles.

Dalloz, *Code des lois politiques et administratives*, v°; *Établissements de bienfaisance*, Paris, 1891, t. II; Derouin, Gory et Worms, *Traité théorique et pratique de l'assistance publique*, Paris, 1900.

Lucien Crouzil.

BURNAND Eugène (1850-1921), peintre et graveur suisse, naquit à Moudon. Il commença par étudier la peinture à Genève; mais il vint de bonne heure à Paris, où il entra dans l'atelier de Gérôme à l'École nationale des Beaux-Arts. Il dut ses premiers succès à des évocations de ses Alpes natales. Rochers abrupts ou pentes douces où passe le berger suivi de son troupeau, paisible activité des fermes, saine vigueur des bestiaux des montagnes, verdoyants pâturages et sommets grandioses sont rendus dans son œuvre avec une vibrante et mâle simplicité. Son illustration de *Mireille* décèle une âme ouverte à toute la poésie de la nature, qu'elle émane des pics neigeux ou de la plaine ensoleillée. Les paysages et les scènes champêtres de Burnand avaient déjà fait connaître son nom lorsqu'il se tourna vers la peinture religieuse et donna un *Saint François bénissant un troupeau de moutons*, très admiré au Salon du Champ-de-Mars. Puis vinrent *Les disciples Pierre et Jean courant au sépulcre*, acquis par le musée du Luxembourg.

Sur un fond de paysage vaste et dénudé où les arbres lointains ressemblent à des figuiers rabougris, les deux hommes sont vus à mi-corps. Leur buste projeté en avant, leurs draperies, leurs cheveux soulevés par le vent de la course témoignent de leur élan. La pénétration hautement chrétienne qu'a le peintre de son sujet s'impose à nous, autant que l'art accompli avec lequel il trouve les plus humbles détails et les fait concourir à l'expression de sa pensée. La figure de Jean est celle d'un homme jeune et la douceur s'y mêle à l'énergie; mais il est tout entier à l'angoisse du moment, au désir d'arriver près du sépulcre ouvert. Son front est crispé, sa bouche entr'ouverte, ses mains ramenées devant sa poitrine se joignent avec force. Va-t-il retrouver le Maître qu'il pleure ? Il court; et tout en lui rend visible sa hâte, jusqu'aux plis de sa robe blanche. Pierre a peine à le suivre; c'est un homme dans la force de l'âge, à la chevelure et la barbe en broussailles, à la figure fruste. Il court lui aussi. L'étonnement, la crainte, l'espoir, une sorte d'épouvante sacrée plissent son front et dilatent ses yeux. C'est l'évocation magistrale des strophes de l'*Alleluia, O filii et filiæ*, chères à tout cœur chrétien.

Eugène Burnand ne devait pas s'en tenir là dans cette voie : *A Béthanie*, *L'homme de douleur*, *La prière sacerdotale*, *La voie douloureuse*, le noble et lumineux *Matin de Pâques* suivirent, affirmant son talent et sa foi.

Dans l'illustration des *Paraboles*, art et pensée s'unissent encore pour exprimer la poésie des paroles du Christ. En une série de soixante-treize dessins rehaussés de sanguine où l'architecture et le paysage harmonieux et discrets mettent en valeur les gestes et les physionomies, avec une exactitude dans la reproduction des types vivants, une pénétration du sentiment et une liberté de facture frappantes, les faits de l'évangile nous sont représentés. Pas de recherche exagérée de la couleur locale ou des traits ethniques. C'est la physionomie morale que révèle ici le dessin : à travers tous les temps et tous les pays, c'est à notre vie spirituelle que s'applique la scène du divin évangile décrite sobrement et avec émotion par l'artiste chrétien.

Carletta Dubac.

BURNE-JONES (1833-1898). — Sir Edward Burne-Jones naquit à Birmingham, le 28 août 1833. Lorsqu'il en eut l'âge, sa famille, qui le destinait à l'état de clergyman, l'envoya à l'Exeter College d'Oxford, où il acquit la vaste culture générale qui devait faire de lui un des interprètes les plus raffinés et les plus profonds des belles légendes de l'Antiquité et du Moyen Age. C'est à Oxford qu'il eut l'occasion de voir quelques œuvres des jeunes artistes de la Confrérie préraphaélite, Dante-Gabriel Rossetti, Holmann Hunt, Millais. Il en ressentit une telle impression qu'abandonnant tout autre projet, il résolut d'être peintre et s'en fut à Londres trouver Rossetti. « La plus noble peinture est « un poème peint », disait celui-ci, plus poète encore que peintre : Burne-Jones, rêveur exalté et grave, était capable de le comprendre; il devint son disciple et son ami (1855).

L'ancien élève d'Oxford, dont l'œuvre est des plus importantes, vécut à l'écart, poursuivant dans un labeur continuel la réalisation de son idéal. Avec Morris, son ancien condisciple, accouru à Londres à sa suite, il rêva une sorte de moralisation et d'élévation des masses par l'art dont il voulait embellir les plus humbles choses. Papiers peints, tapisseries, vitraux, mosaïques, enluminures, carreaux de faïence, panneaux de coffrets furent multipliés pour aller remplacer par de nobles images les banalités qui affadissent le goût populaire. L'artiste conserva de cette préoccupation une rare ingéniosité d'invention, une science de l'arrangement et une élégance raffinée qui décèlent le décorateur jusque dans les tableaux où il poursuit avec le plus de passion sa poétique songerie. Il avait d'abord exclusivement aimé les Vénitiens, surtout Giorgione, à travers la vision de son maître. Un voyage en Italie fait en compagnie de Ruskin, en 1862, lui laissa une admiration profonde des grands artistes du XIVe et du XVe siècles. Il s'attacha au Pérugin, à Mantegna, à Michel-Ange, plus encore à Botticelli, et délaissa insensiblement, pour s'aventurer à leur suite sur les chemins de l'art classique, les premières qualités de son coloris intense et chaud, aux bleus et aux rouges profonds et veloutés.

De mystiques adorations de piété ou d'amour et des allégories; des fées, de vaillants chevaliers des légendes bretonnes; des héros grecs et des césars; de belles jeunes filles anglaises en qui s'expriment tour à tour une ardeur concentrée ou une délicatesse un peu mièvre et une chaste réserve, passent à travers son art dans un monde irréel.

C'est, parmi tant d'autres, la *Mort d'Arthur* (1858); le triptyque de l'église Saint-Paul à Brighton avec l'*Annonciation* et l'*Adoration des mages;* le *Chevalier miséricordieux* agenouillé devant une image du Christ qui se penche et le baise au front; l'*Amour déguisé en raison;* l'aquarelle de *Phyllis*, exposée en 1870; le *Jardin des Hespérides;* l'*Amour dans les ruines;* le gracieux *Miroir de Vénus*, l'*Enchantement de Merlin*,

le *Chant d'amour*, l'*Escalier d'or;* c'est le *Roi Cophetua* contemplant avec passion la beauté rayonnante d'une jeune mendiante, exquise inspiration réalisée dans une harmonie brune et dorée, pour laquelle Gustave Moreau réclamait l'attribution d'une médaille d'honneur à l'Exposition universelle de 1889.

Les poétiques illustrations de la *Belle au bois dormant*, de *Cupidon et Psyché*, de *Pygmalion* furent aussi très remarquées en Angleterre; on cite l'aquarelle du *Vin de Circé* qui atteignit, en 1892, le prix de 29 000 francs à la vente Leyland.

Burne-Jones fut tardivement et incomplètement apprécié en France où il ne connut qu'un engouement passager. Peut-être son art heurte-t-il les principes et les habitudes du nôtre; mais nous en devons reconnaître la noblesse et la personnalité, le charme tendre et mystérieux.

Carletta Dubac.

BUSEMBAUM Hermann, 1600-1668, théologien allemand, appartint à la Compagnie de Jésus. Son petit livre *Medulla theologiæ moralis*, si célèbre, parut en 1645 ou 1650. Il a été souvent commenté, particulièrement par saint Alphonse de Liguori et par Ballerini. Plusieurs parlements français l'ont condamné comme renfermant une doctrine attentatoire à l'autorité et à la sécurité des princes; mais la proposition incriminée, qui est susceptible de bonne interprétation, n'a jamais été censurée par le Saint-Siège. Ajoutons, avec le P. Brucker, *Dict. de théol. cath.*, t. II, col. 1266-1268, que « Busembaum, qui écrivait avant les décrets d'Alexandre VII et d'Innocent XI contre la morale relâchée, avait laissé passer comme acceptables, sur l'autorité de leurs auteurs, un très petit nombre de solutions qui ont été atteintes par les censures papales. Dans les éditions postérieures à ces décrets, les propositions condamnées sont indiquées en appendice ou dans le texte même du volume. » La *Medulla theologiæ moralis* est, en définitive, un manuel clair et précis, de casuistique qu'on peut consulter encore avec profit.

J. Bricout.

BYRON (George Gordon, Lord) naquit à Londres en 1788. S'il y eut jamais hérédité chargée de tares néfastes, ce fut bien celle de ce malheureux enfant. « Son père, viveur et brutal, avait enlevé la femme de lord Carmarthen, ruiné et maltraité miss Gordon, sa seconde femme, et, après avoir vécu comme un fou et comme un malhonnête homme, était allé, emportant le dernier argent de la famille, mourir sur le continent. Sa mère, dans ses moments de fureur, déchirait ses robes et ses chapeaux. » Taine, *Histoire de la littér. anglaise*, t. IV, p. 309. C'était « une lionne » qui éleva son fils « dans une tempête d'insultes entrecoupées d'attendrissements. » Il en resta tout meurtri et déséquilibré. Il avait naturellement « une promptitude aux émotions extrêmes, » une fougue dans les passions que rien n'arrêtait, un orgueil démesuré, une vanité insatiable doublée d'une susceptibilité maladive, il était brutal, jaloux, sensuel, et son éducation, loin d'atténuer et de corriger ces défauts, les accentua. Trois ou quatre qualités cependant le sauvèrent d'une chute trop ignominieuse dans la dernière crapule. D'abord il avait un cœur excellent, dont la générosité ne se démentit jamais. Puis il était extrêmement intelligent, et, au rebours de son père, passionné pour l'action et ne craignant pas sa peine. A Harrow et à Cambridge, où il fit ses études, il fournit une somme extraordinaire de travail, lisant tous les auteurs et cependant le premier et le plus ardent aux exercices de sport. Enfin il nourrit de bonne heure l'ambition de faire quelque chose de grand, de s'imposer à l'admiration de la société anglaise qui ne lui témoignait pas une estime bien vive. A dix-neuf ans, il publia son premier recueil de poésies, *Heures de paresse*. Le titre déplut aux lettrés qui n'admettaient pas que l'on qualifiât de la sorte les heures consacrées au service des muses. Le tour original et volontiers agressif des idées, le lyrisme déjà romantique de la forme déplurent davantage, et le succès éclatant que du premier coup remporta ce jeune lord, et qui le rendit célèbre, mit le comble à la colère. La *Revue d'Édimbourg*, dont les articles faisaient loi dans le monde littéraire, critiqua vivement *Heures de paresse*. Byron, furieux, riposta par une satire violente, *Bardes anglais et critiques écossais*. Ce fut un succès nouveau, mais aussi un scandale énorme. La bonne société mit à l'écart le jeune lord, qui, soudain, partit pour l'Orient. A son retour, il publia les deux premiers chants de *Childe Harold*, où, sous le voile transparent de son héros, il racontait son propre voyage, ses aventures, ses passions, ses idées, ses amours et ses haines. On n'avait rien vu encore d'aussi personnel, d'aussi passionné, d'aussi brillant. L'enthousiasme fut général. Byron l'entretint et le renouvela par la publication d'autres poèmes, *Le Giaour*, *La fiancée d'Abydos*, *Le corsaire*, *Lara*, *Le siège de Corinthe*, *Parisina*. Ces poèmes offraient de prestigieux tableaux des mœurs et des paysages d'Orient. Peut-être aurait-on pu remarquer que le récit est trop uniformément tendu et d'un dramatique trop poussé au noir, que les sentiments sont forcés et les événements peu vraisemblables, que la décence et la religion y sont assez malmenées; mais on passa condamnation sur ces défauts, ébloui par l'ardente passion qui emportait dans un rythme vainqueur les strophes harmonieuses. A ce moment, Byron fut sinon tout à fait pardonné, du moins admis, recherché même et vivement admiré par toute la haute société de Londres. Son humeur indépendante et son tempérament passionné l'empêchèrent de mettre à profit les bonnes dispositions de ses compatriotes. Il brava l'opinion publique par ses allures désordonnées, provoqua des scandales et finalement mit le sceau à sa réprobation par ses démêlés avec sa femme. En 1815, il avait épousé miss Milbanke, que tout Londres citait comme un modèle de vertu, de dignité, d'honneur et que l'on estimait incapable de faillir à son devoir. Or, au bout d'un an de mariage, elle quittait son mari, déclarant que la vie commune était impossible. « Là-dessus il passa pour un monstre. Des journaux le couvrirent d'opprobre; ses amis l'engageaient à ne plus aller au théâtre ni au Parlement, craignant qu'il ne fût sifflé ou insulté. » Taine, *op cit.*, p. 318. Il dut s'expatrier à nouveau, cette fois pour ne plus revenir. Il visita la Belgique, la Suisse et se fixa en Italie. Il publia successivement : le troisième chant de *Childe Harold*, *Le prisonnier de Chillon*, *Le rêve*, *Manfred*, le quatrième chant de *Childe Harold*, *Mazeppa*, *Beppo*, *Don Juan*. Taine a fait un éloge extraordinaire de *Manfred* qu'il comparait au *Faust* de Gœthe et trouvait même supérieur. C'est surtout une dissertation lyrique qui conclut au néant et glorifie l'individu, c'est, avant la lettre, le « surhomme » de Nietzsche. Par ailleurs, il y a de belles pages, d'une puissance et d'un éclat prodigieux. *Beppo* est une fantaisie pleine d'esprit, mais fort libre. *Don Juan* a été longtemps avec *Childe Harold* le plus populaire des poèmes de Byron. Il faut convenir qu'il doit le meilleur de sa vogue à son extrême licence, je dirai même, à son cynisme. Comme toujours chez Byron, on rencontre de belles pages, toutes parfumées de tendresse, tout imprégnées de lyrisme, mais l'ensemble est vraiment déplaisant, il y a trop de bouffonneries, trop de gravelures, trop d'ironie et de scepticisme.

Byron publia encore trois drames historiques d'un médiocre intérêt scénique : *Marino Faliero*, *Les deux Foscari*, *Sardanapale;* une pièce qui valait un peu mieux et qui eut quelque succès : *Werner;* deux mys-

tères : *Le ciel et la terre*, *Caïn*, qui sont au vrai des dissertations philosophiques sur le mode lyrique et qui concluent comme son *Manfred* au scepticisme le plus radical. Ayant été attaqué dans la presse anglaise par le critique Southey, il lui décocha en réponse sa cinglante *Vision du jugement*. *L'âge de bronze* et *L'Ile* furent ses dernières œuvres. La Grèce était en ce moment en guerre avec la Turquie dont elle voulait secouer le joug. Elle cherchait partout des hommes et de l'argent. Byron s'offrit. Mais, déjà épuisé par les excès de toutes sortes auxquels il se livrait sans frein, il ne put résister aux fatigues de la campagne et à l'air pestilentiel de Missolonghi. La fièvre le terrassa. Il mourut le 9 avril 1824. Ses restes furent rapportés en Angleterre et déposés dans le caveau de sa famille, près de Newstead-Abbey.

Son influence a été grande et funeste. Le byronisme a envahi non seulement l'Angleterre, mais bien plus encore la France et l'Italie ; il a mis à la mode le scepticisme orgueilleux, les rêves sombres, les fanfaronnades du vice, les exagérations de sentiments et de langage qui remplissent l'œuvre du grand lyrique anglais.

Léon Jules.

C

CABALE DES DÉVOTS. — En 1900, le R. P. dom H. Beauchet-Filleau publiait avec des annotations les *Annales de la Compagnie du Saint-Sacrement*, par le comte René de Voyer d'Argenson. Et, deux ans plus tard, Raoul Allier traitait le même sujet dans un ouvrage intitulé *La cabale des dévots*.

La Compagnie du Saint-Sacrement, travestie ainsi en Cabale des dévots, formait une association secrète, composée de laïques et de prêtres, qui se proposaient de développer les œuvres de charité chrétienne et de lutter par tous les moyens contre les ennemis de l'Église et de l'État. Sa devise était, d'après le P. Rapin : *entreprendre tout le bien possible, éloigner tout le mal possible*. Elle eut pour fondateur, en 1630, Henri de Lévis, duc de Ventadour, et comprit bientôt dans le cadre de la Compagnie l'élite de la société française. Nommons parmi les ecclésiastiques : Olier, saint Vincent de Paul, Abelly, Bossuet, de Condren, Jean de Barraut, archevêque d'Arles, et Jacques de Grignan, évêque d'Uzès; parmi les avocats ou magistrats : Lamoignon, de Mesmes, du Plessis-Montbard, Le Fèvre d'Ormesson; parmi les seigneurs de la cour : le prince de Conti, le duc de Nemours, le duc de la Meilleraye, le maréchal de Schomberg, le marquis de Salignac-Fénelon, le comte de Brassac, le comte de Noailles, le comte d'Argenson, le baron de Renty. Le P. Rapin va même jusqu'à dire que la reine Anne d'Autriche « connaissait parfaitement la Compagnie et se servait d'elle en quantité de bonnes œuvres. » La direction de la Compagnie est à Paris. Le gouvernement s'exerce par un bureau de neuf membres, renouvelé tous les trimestres : un « supérieur » (président), un « directeur » (spirituel), un secrétaire, six conseillers. Les réunions de la société ont lieu tous les jeudis, partagées entre les exercices religieux et les délibérations pratiques. A chaque confrère sont imposées de nombreuses pratiques de piété, surtout envers le Saint-Sacrement; d'où son nom. En raison de la discipline du secret imposé à tous les membres, ceux-ci n'agissent au dehors qu'en leur nom individuel. La Compagnie demeure invisible; un luxe inouï de précautions sévères la protège contre la curiosité publique; un manège délicat de personnes interposées rend seul possible la gestion financière et la conservation des documents.

Cependant la Compagnie entend exercer son zèle en dehors de la capitale. Pour cela, des centres d'action divers sont utiles ou même nécessaires. Peu à peu la Compagnie du Saint-Sacrement gagne les provinces où elle comptera plus de cinquante groupes, parmi lesquels se distinguèrent particulièrement ceux de Toulouse, de Marseille, de Lyon, de Grenoble, de Caen, etc. Tous ces groupes sont reliés par une correspondance active et mystérieuse avec le centre directeur, qui demeure à Paris.

Bien que la Compagnie tînt à rester le plus secrète possible, elle fut, dès son début, connue du cardinal de Richelieu, qui l'encouragea, du roi Louis XIII, qui la prit sous sa protection, de l'archevêque de Paris, Jean François de Gondi, à qui on demanda d'autoriser les assemblées, et enfin du pape, que deux confrères, l'abbé de Loyac et de Brassac, ambassadeur à Rome, mirent au courant de la nouvelle fondation. L'ambassadeur essaya d'obtenir un bref pontifical d'approbation, mais le pape se contenta d'envoyer à la société sa bénédiction, en y joignant la faveur de plusieurs indulgences.

Le programme des œuvres de la Compagnie est ainsi indiqué dans l'article 15 des statuts : « Les exercices et objets de la charité des confrères seront les hôpitaux, prisons, malades, pauvres affligés, honteux, tous ceux qui ont besoin de secours, le soin envers les magistrats de faire garder la police chrétienne et les édits aux hérétiques, accommoder les procès et inimitiés, retirer les personnes du péché, réprimer tous vices autant qu'il se peut, et enfin protéger tout ce qui se fait à la gloire de Dieu, laquelle chacun procurera de son possible, soit par lui-même, soit par personnes interposées. »

Ce programme fut merveilleusement exécuté. L'œuvre de la protection de la jeune fille, telle qu'on la pratique aujourd'hui, était déjà organisée à Paris, grâce à la Compagnie. Les confrères créèrent, en 1652, une « société paroissiale » par quartier, pour le service d'assistance des « pauvres honteux », c'est-à-dire des innombrables ruraux qui, ruinés par la guerre, cherchent un refuge dans la capitale. On groupa les aumônes reçues et l'on forma une sorte de *magasin général*, d'où les provisions se répandirent par toute la ville. En certaines années, la dépense mensuelle atteint vingt-cinq mille livres. Le succès de cette œuvre non seulement à Paris, mais encore en province, encourage la Compagnie à fonder un hôpital général pour les miséreux. Autorisé en 1656, par une ordonnance de Louis XIV, l'hôpital général ouvrit ses portes le 18 mai 1657. Il y entra une première fournée de *cinq mille* vagabonds. En moins de six ans, l'hôpital général recueillit ou secourut *soixante mille* indigents. Marseille, Angoulême, Orléans, Toulouse, Grenoble et Périgueux eurent bientôt aussi leur hôpital général.

Le sort des ouvriers sollicitait forcément le zèle de la Compagnie. Le baron de Renty s'y intéressa tout particulièrement. Avec Henry Buche, venu du Luxembourg, il organisa des *fraternités* pieuses de « cordonniers » et de « tailleurs ».

La lutte contre le mal social s'achève dans le domaine religieux. Les confrères s'acharnent à faire exécuter ou compléter les lois contre le duel, contre le jeu, contre la licence des mœurs, même des mœurs du clergé. Le protestantisme est plus particulièrement visé par la Compagnie. On fait interpréter à la rigueur l'édit de Nantes, on travaille à faire exclure les huguenots des professions manuelles, des carrières libérales, des fonctions publiques, même en violation manifeste de l'édit. Bref on prépare, par un zèle exagéré et infiniment regrettable, les esprits à la révocation de l'édit de Nantes. Le jansénisme n'est pas épargné.

Aussi, quand la Compagnie du Saint-Sacrement vint à être dévoilée, on vit s'élever contre elle les

duellistes, les mondains, les jansénistes et les huguenots. En 1660, deux libelles — dont l'un avait Nicole pour auteur — dénoncèrent malignement les agissements de la Compagnie : Guy Patin signale avec une sorte d'effroi cette « congrégation qui a des intelligences avec la même confrérie à Rome et qui a dessein d'introduire l'Inquisition en France. » L'archevêque de Rouen, François II de Harlay, invite Mazarin à sévir contre elle. Le Parlement, saisi de l'affaire, rend un arrêt qui interdit la tenue de semblables associations non autorisées (13 décembre 1660).

C'en était fait de la Cabale des dévots. La Compagnie put encore tenir quelques réunions de 1660 à 1665, grâce à Lamoignon. On dit même que les confrères travaillèrent, en 1664, à faire interdire la représentation de *Tartufe*. Mais, vers la fin de 1665 ou au commencement de 1666, les derniers éléments de la société disparaissent tout à fait.

D'après le *Mémoire* du comte d'Argenson, les seuls ouvrages qui survécurent à la ruine de la Compagnie du Saint-Sacrement seraient : la Compagnie des prisons, la Compagnie des nouveaux convertis, la Compagnie pour le secours spirituel des malades et des agonisants de l'Hôtel-Dieu, les Compagnies de dames pour la protection de la jeune fille, les Compagnies des paroisses pour les pauvres honteux, enfin et surtout l'Hôpital général, et la Société des Missions étrangères.

Annales de la Compagnie du Saint-Sacrement, par le comte René de Voyer-d'Argenson, publiées et annotées par le R. P. dom H. Beauchet-Filleau, Paris, 1900; Raoul Allier, *La Cabale des dévots*, Paris, 1900; *La Compagnie du Saint-Sacrement à Marseille, La Compagnie du Très-Saint-Sacrement à Toulouse*, Paris, 1914; Alfred Rébelliau, *La Compagnie secrète du Saint-Sacrement*, Paris, 1908; Yves de la Brière, *Ce que fut la Cabale des dévots*, Paris, 1906; Geoffroy de Grandmaison, *La Compagnie du Très-Saint-Sacrement de l'autel*, dans *Le Correspondant*, 1911, p. 1097-1127; Alph. Auguste, *La Compagnie du Saint-Sacrement à Toulouse*, Paris, Toulouse, 1913.

E. VACANDARD.

CABROL Fernand, né à Marseille en 1855, fait profession, en 1877, chez les bénédictins de Solesmes. Prieur de Solesmes de 1890 à 1896, prieur de Farnborough (Angleterre) de 1896 à 1903, abbé de Farnborough depuis 1903. En 1920, dom Cabrol a reçu du roi d'Angleterre la décoration de l'*Order of British Empire* pour services rendus à la Croix-Rouge pendant la guerre.

Principaux ouvrages : *Bibliographie des bénédictins de la Congrégation de France*, nouvelle édition, Paris, 1906; *Histoire du cardinal Pitra*, Paris, 1893; *Le livre de la prière antique*, Poitiers et Paris, 3e édition, 1903; *Les origines liturgiques*, Paris, 1906; *Introduction aux études liturgiques*, Paris, 1907; *L'Angleterre chrétienne avant les Normands*, Paris, 1908. Dom Cabrol dirige la publication des *Monumenta Ecclesiæ liturgica*, 4 vol. parus, Farnborough, et du *Dictionnaire d'archéologie chrétienne et de liturgie*, Paris. Il collabore à plusieurs revues et dictionnaires français ou étrangers, universellement appréciés.

J. BRICOUT.

CAIUS. — D'après les Actes de sainte Susanne tenus pour légendaires, Caïus, originaire de Dalmatie, aurait été parent de Dioclétien et aurait eu pour frère le sénateur Gabin, père de Susanne. La tradition atteste qu'il habitait à Rome une maison contiguë à celle de Gabin. Élu en 283 pour succéder au pape Eutychien, il siégea un peu plus de douze ans et eut un pontificat assez tranquille. Ce qu'on dit, dans le *Liber pontificalis*, de la distinction des ordres par lesquels doit passer tout candidat à l'épiscopat, n'est sans doute qu'une décision de Caïus rappelant ce qui se pratiquait déjà sous le pape saint Corneille. Le nom de Caïus se lit dans la *Depositio episcoporum*, et non dans la *Depositio martyrum* : si donc on a pu qualifier ce pape de martyr, ce fut à cause des mauvais traitements qu'il subit durant les premières années de Dioclétien, alors que les vexations pratiquées sous Carus contre les chrétiens continuaient encore. Caïus mourut en 296 : son anniversaire est marqué au 22 avril.

J. BAUDOT.

CAJÉTAN. — Thomas de Vio (1468-1534), dit Cajétan, né à Gaète, occupa les plus hautes charges de l'ordre de saint Dominique, fut cardinal, légat pontifical en Allemagne, en Hongrie et mêlé aux affaires les plus graves et les plus délicates de son époque. Il joua un rôle important aux origines de la prétendue Réforme, contre Luther notamment. Son activité littéraire a été, néanmoins, très considérable. On peut diviser ses écrits en œuvres philosophiques, théologiques et exégétiques. Le P. Mandonnet dit le lui, dans le *Dict. de théologie cath.*, t. II, col. 1313-1329 : « Cajétan a été le plus grand théologien de son temps... (Il) est un homme de transition. Élevé dans la culture de la philosophie et de la théologie du Moyen Age, il s'est trouvé en pleine révolution intellectuelle et religieuse, mêlé de très près aux événements. Il a compris que, pour faire face à une situation nouvelle, il fallait s'adapter aux exigences de son temps. » Dans les différents domaines où il s'applique, « il met au jour des tendances et des opinions qui ont surpris beaucoup de ses contemporains, moins libres d'esprit ou moins au fait des besoins nouveaux. Il a, en conséquence, trouvé, jusque dans son Ordre, des adversaires résolus et quelquefois injustes. Une étude impartiale nous montre que Thomas de Vio a eu une rare perspicacité en mettant le doigt sur un grand nombre de problèmes ouverts aujourd'hui encore et dont il avait abordé la solution avec une franchise qui peut encore quelquefois paraître audacieuse » et même téméraire. Il a spécialement lutté, en philosophie et en théologie, contre Scot et son école, et il se révèle partout comme un esprit pénétrant et subtil. Ses Commentaires sur la *Somme* de saint Thomas sont toujours étudiés avec profit.

J. BRICOUT.

CALAIS (lat. *Carilefus*). — Calais naquit dans le pays d'Auvergne, province d'Aquitaine. Il embrassa la vie monastique dans une abbaye qui n'est pas nommée, mais qui n'est pas Micy. Désireux ensuite de vivre en pèlerin, il entraîna à sa suite quelques-uns de ses frères parmi lesquels se trouvait Avit qui fut plus tard abbé. Après avoir parcouru diverses contrées, nos religieux passèrent la Loire et se dirigèrent vers l'Ouest. Attirés par la renommée de sainteté de Mesmin, ils s'arrêtèrent dans le monastère où celui-ci menait une vie pieuse et pénitente. Ils furent bien accueillis, et là, le sacerdoce fut conféré à Calais et à Avit. Nos deux jeunes prêtres exercèrent d'abord leur zèle apostolique, mais ils se tinrent bientôt cachés dans un profond désert, dans le Perche, à Pitiac (*Pitiacus*), qui prit par la suite le nom de Celle de Saint-Avit. Au-dessus d'une source appelée plus tard fontaine de Saint-Calais, ce dernier construisit un oratoire. La sainte vie de nos deux ermites leur attira des visiteurs. Calais, désireux d'imiter la vie solitaire de Jean-Baptiste, prit congé d'Avit, et, avec deux compagnons nommés Daumer et Gal, il se rendit dans le Maine. Le Seigneur dirigea leurs pas vers un lieu nommé *Casa Gaiani*, près de la rivière d'Anille (*Anisola*). C'est là que Calais se construisit un oratoire avec des cellules pour ses compagnons et pour lui-même. Le roi Childebert, qui avait un pied-à-terre dans la région, se livrait un jour aux exercices de la chasse quand un buffle poursuivi par ses chiens vint se réfugier dans la cellule de Calais : les gens de la suite du roi l'y trouvèrent

caché derrière l'ermite en prière. Irrité, Childebert voulait d'abord chasser Calais de la forêt; mais, calmé par l'humilité et la douceur de cet homme, il consentit à lui faire construire un monastère et à le doter royalement. Après une longue et laborieuse carrière dans la pratique des vertus et la formation de nombreux disciples, Calais fut saisi d'une fièvre violente qui lui fit présager que sa fin était proche : il exhorta ses frères à demeurer inébranlables dans leurs saints engagements, et mourut le 1er juillet vers 575.

Son tombeau devint célèbre jusqu'au moment où les invasions normandes forcèrent les religieux à emporter à Blois le corps de leur fondateur : en 874, celui-ci reposait dans un oratoire du château de Blois. En 1653, on en détacha quelques reliques pour les transférer dans l'abbaye d'Anisole, qui depuis longtemps était désignée sous le nom de Saint-Calais. L'abbaye fut le noyau de la petite ville qui s'est formée sous le même nom.

J. Baudot.

CALAS. — Jean Calas, célèbre par sa fin tragique, naquit à la Cabarède, près de Mamazet, le 19 mars 1698, et mourut sur la roue à Toulouse, le 10 mars 1762. C'était un paisible commerçant qui jouissait à Toulouse d'une considération générale quand les questions religieuses vinrent troubler la paix de son foyer. Calviniste, il était père de six enfants, dont quatre fils et deux filles. L'un d'eux, Louis, désireux d'embrasser à tout prix la carrière juridique que lui interdisaient les édits, se résolut à changer de religion et abjura vers 1760. Son frère aîné, Marc-Antoine, manifestait les mêmes goûts, mais il lui répugnait d'acheter sa liberté au prix d'une abjuration. Il fut sur le point d'aller étudier la théologie à Genève : un de ses amis contraria son projet. Dès lors, désorienté, il tomba dans une profonde mélancolie. Cette tristesse, à laquelle il était d'ailleurs prédisposé, l'amena vite à un amer dégoût de la vie et le conduisit au suicide (13 octobre 1761). Il se pendit, à la suite d'un repas de famille, dans le magasin de son père, entre les deux battants de la porte. Pour éviter un scandale, la famille essaya de faire disparaître toute trace de suicide. Mais les capitouls de la ville, informés de la mort de Marc-Antoine, firent une enquête qui aboutit à la conviction que le jeune Calas s'était bel et bien suicidé. Or, au moment où les enquêteurs se retiraient, une voix, partie de la foule qui stationnait devant la porte, traita le père Calas d'assassin, l'accusant d'avoir prévenu par un crime l'abjuration de son fils. Les capitouls déconcertés se ravisèrent alors et firent arrêter toute la famille pour faire son procès. Nombre de catholiques ne virent bientôt plus en Marc-Antoine qu'un martyr, victime de son père. Après une assez longue détention, Calas et les siens furent enfin jugés et, malgré l'absence de preuves, le malheureux père, que défendait l'avocat de Sudre avec une courageuse éloquence, fut déclaré coupable (9 mars 1762). Par huit voix contre cinq, il fut condamné à subir la question ordinaire et extraordinaire, à être rompu vif, puis jeté sur le bûcher. L'exécution eut lieu le lendemain. Calas subit son supplice avec courage et ne cessa de crier son innocence. Les autres accusés furent les uns relâchés, les autres bannis, comme Pierre Calas, ou enfermés dans des couvents; les deux sœurs de Marc-Antoine, quoique absentes au moment du suicide, furent mises au couvent des visitandines. Deux des fils, Donat et Pierre, se réfugièrent à Genève. Voltaire, que cette affaire passionnait, les vit et prit auprès d'eux les renseignements qui lui manifestèrent l'erreur judiciaire des tribunaux de Toulouse. Il entama dès lors, en faveur de Calas, avec son ordinaire activité, cette campagne de réhabilitation à laquelle son nom reste attaché. Il publia brochure sur brochure, et souleva l'opinion publique contre les juges de Toulouse. Enfin le procès fut révisé et, le 9 mars 1765, un tribunal de maîtres de requêtes déclara solennellement Calas innocent. La sentence fut rendue à l'unanimité; le nom de la victime fut réhabilité, et ce qui restait de ses biens restitué à sa famille. La mère de Marc-Antoine mourut octogénaire à Paris en 1792. David de Beaudriguez, celui des capitouls dont la responsabilité était la plus lourde, devint fou et se suicida. Le souvenir de Calas hanta la Convention, qui décida qu'une colonne commémorative serait élevée à Toulouse (25 brumaire an II). Certaines tentatives ont été faites, au cours du XIXe siècle, pour justifier la condamnation de Calas. « Dernièrement, un professeur de droit à la Faculté de Toulouse, devenu conseiller à la Cour d'appel de Paris, M. Huc, a conclu, dans une étude de l'affaire de Calas, que « rien ne permettait de dire que le Parle- « ment de Toulouse n'eût pas bien jugé. » Et M. Henri-Robert, ancien bâtonnier, à qui nous empruntons ces dernières lignes, *Les grands procès de l'histoire*, 1re série, Paris, 1922, p. 169-210, semble bien partager l'avis de M. Huc. Mais, jusqu'ici, ces tentatives n'ont guère modifié l'opinion commune.

Athanase Coquerel, *Jean Calas et sa famille*, étude historique d'après les documents originaux (très documentée), Paris, 1858. Est-il besoin de noter que A. Coquerel était pasteur protestant?

E. Vacandard.

CALDERON (Don Pedro) naquit à Madrid en 1600. Il fit d'excellentes études à l'Université de Salamanque et se destina d'abord à la carrière des armes. Il servit comme officier dans le Milanais et les Flandres pendant une dizaine d'années. Philippe IV le nomma ensuite ordonnateur des fêtes et surintendant des plaisirs royaux. En 1651, Calderon abandonna ce poste pour entrer dans les ordres. Il fut nommé chapelain d'honneur de Philippe IV, poste qu'il occupa jusqu'à sa mort en 1681.

En même temps qu'il remplissait ces diverses fonctions, Calderon cultivait la poésie dramatique. Il avait commencé à faire jouer des pièces à l'âge de dix-neuf ans : il en composa jusqu'à la fin de sa vie. On a conservé de lui, d'abord des *Autos sacramentales*, sortes de pièces religieuses analogues à nos *Mystères* du Moyen Age, et environ cent vingt pièces profanes. Publiées en partie de son vivant par les soins de ses amis, elles ont été recueillies après sa mort par Vera y Taxis qui en a donné une édition à peu près complète en 1698. M. Damas-Hinard en a traduit un certain nombre dans son *Théâtre de Calderon* publié en 1844.

Ce qui caractérise ces pièces, c'est d'abord une entente parfaite de l'intrigue, puis le lyrisme du style, enfin la peinture fidèle du caractère espagnol, chevaleresque, fier, généreux avec une pointe marquée de brutalité et même de cruauté, surtout plein de foi. *La dévotion à la Croix* est le plus connu en France de ses drames, mais d'autres encore pourraient être cités : *La Dama duende*, arrangée par d'Ouville, sous le titre de l'*Esprit follet*, etc.

Léon Jules.

CALENDRIER. — I. Divisions du calendrier. II. Réforme du calendrier. III. Usage du calendrier.

I. Divisions du calendrier. — Le calendrier, du mot latin *calendæ* ou *kalendæ*, qui désigne la principale époque du mois, est le tableau des divisions de l'année. Le calendrier ecclésiastique et liturgique, dans son ensemble, a suivi le calendrier romain.

Nous devons, dans le calendrier, étudier l'année, le mois, la semaine, le jour. Pour l'*ère*, qui donne son millésime à l'année, voyez ce mot.

1. *L'année.* — Primitivement l'année romaine commençait en mars, d'où les noms de septembre, octobre, novembre, décembre, donnés respectivement

aux septième, huitième, neuvième et dixième mois, noms que ces mois gardèrent même après que l'année commença au 1er janvier.

Il semble que l'Église ait voulu faire commencer l'année à Noël : on peut voir un trait de cette volonté dans la liste de la *Depositio martyrum* du Chronographe de 354, où la fête de Noël ouvre l'année. On comptait encore ainsi sous Charlemagne ; Eginhard et les *Annales Laurissenses* placent le couronnement de Charlemagne comme empereur non pas le jour de Noël de l'an 800, mais bien à Noël premier jour de l'an 801.

On essaya plus tard de faire commencer l'année à Pâques, ou au 25 mars, jour de l'Annonciation. Le résultat de ces changements fut de faire revenir au 1er janvier (édit de Charles IX, 1563). L'Église, dans ses documents officiels, est aussi revenue au 1er janvier. L'année ecclésiastique n'a donc pas le même point de départ que l'année liturgique, qui commence au premier dimanche de l'Avent ; mais, hormis le point de départ, calendrier ecclésiastique et calendrier liturgique ne font qu'un.

2. *Le mois.* — L'Église a gardé les noms des mois du calendrier romain, malgré l'origine païenne de plusieurs d'entre eux. Dans ses actes officiels, et dans plusieurs des livres liturgiques, le bréviaire, le missel, elle compte les jours comme dans le mois civil moderne : 1er, 2, 3.... Mais le martyrologe a gardé l'ancienne division romaine du mois : il est donc utile d'expliquer cette division pour faire comprendre soit le martyrologe, soit de nombreux textes anciens.

Les Romains distinguaient dans chaque mois trois époques : calendes, nones, ides. Nous ne pouvons examiner ici l'origine de ces noms et notamment la question de savoir si le mot calendes viendrait d'un vieux rite religieux. Ces trois époques déterminaient trois périodes : période d'avant les calendes, période d'avant les nones, période d'avant les ides. Dans chaque période on numérotait les jours en rétrogradant : 16e jour, 15e jour... avant les calendes, *decimo sexto, decimo quinto die ante kalendas*. Ces indications se donnaient ordinairement en abrégé : *XVII kal. jun.* veut dire *decimo septimo* (*die ante*) *kalendas junii*, dix-septième jour avant les calendes de juin. Pour donner l'idée de la suite ainsi obtenue, nous dressons un tableau de concordance du 15 mai au 15 juin:

Idibus maii	15	mai
XVII kalendas junii	16	—
XVI kalendas junii	17	—
XV kalendas junii	18	—
XIV kalendas junii	19	—
XIII kalendas junii	20	—
XII kalendas junii	21	—
XI kalendas junii	22	—
X kalendas junii	23	—
IX kalendas junii	24	—
VIII kalendas junii	25	—
VII kalendas junii	26	—
VI kalendas junii	27	—
V kalendas junii	28	—
IV kalendas junii	29	—
III kalendas junii	30	—
pridie kalendas junii	31	—
kalendis junii	1er	juin
IV nonas junii	2	—
III nonas junii	3	—
pridie nonas junii	4	—
nonis junii	5	—
VIII idus junii	6	—
VII idus junii	7	—
VI idus junii	8	—
V idus junii	9	—
IV idus junii	10	juin
III idus junii	11	—
pridie idus junii	12	—
idibus junii	13	—
XVIII kalendas julii	14	—
XVII kalendas julii	15	—

Les mois variant de vingt-huit à trente et un jours, et d'autre part les ides, comme on l'aura observé dans le tableau précédent, tombant certains mois le 13, d'autres le 15, les calendes enfin correspondant toujours à notre 1er du mois, le nombre des jours *ante kalendas* variait de seize à dix-neuf.

Les années de 366 jours, on doublait en février le *sexto kalendas martii* : on avait ainsi le : *bis sexto kalendas martii*, d'où le nom d'année bissextile.

3. *Le semaine.* — Les noms courants des jours de la semaine sont hérités du paganisme : lundi, mardi, mercredi, jeudi, vendredi, samedi : *Lunæ dies, Martis dies, Mercurii dies, Jovis dies, Veneris dies, Saturni dies* ; jour de la Lune, de Mars, de Mercure, de Jupiter, de Vénus, de Saturne On trouve ces mêmes noms dans certains documents ecclésiastiques quasi officiels de l'époque de la Renaissance, ainsi l'*Ordo romanus XV*, directoire liturgique pour la cour pontificale, et l'on est un peu étonné de rencontrer ces expressions : *die Jovis sancta, die Veneris sancta*, pour dire : jeudi saint, vendredi saint.

Aujourd'hui, dans ses documents officiels et dans ses livres liturgiques, l'Église numérote simplement ainsi les jours de la semaine : *feria secunda, tertia, quarta, quinta, sexta*, pour : lundi, mardi, mercredi, jeudi, vendredi. Quant au samedi, il a pris le nom juif de *sabbatum*, sabbat.

4. *Le jour.* — Le jour romain se divisait en douze heures, et la nuit en quatre veilles ; la longueur des heures et des veilles variait, suivant les saisons, en même temps que la durée réelle du jour et de la nuit. Quatre des heures du jour : prime, tierce, sexte et none (à l'équinoxe : six heures, neuf heures, douze heures, quinze heures) désignent les quatre petites heures de l'office

Avant cette division en heures et veilles, les Romains avaient connu une division plus ancienne, où certains moments seulement étaient indiqués : par exemple, *meridies*, midi ; *vespera*, le soir, la chute du jour ; *media nox*, le milieu de la nuit, minuit ; *gallicinium*, le chant du coq. De ces noms, le mot *vespera* est passé dans l'office pour désigner les vêpres, chantées en principe à la chute du jour.

II. Réformes du calendrier. — 1. *La Réforme de Grégoire XIII.* — Nous avons dit que l'Église avait adopté l'année civile des Romains suivant la réforme de Jules César, autrement dit l'année julienne. Or la réforme julienne avait voulu corriger l'insuffisance de l'année de 365 jours par rapport à l'année solaire, qui dure 365 jours 5 heures 48 minutes 47 secondes. Elle avait donc établi tous les quatre ans un jour supplémentaire, le *bis sexto kalendas martii*. Mais, ce faisant, on donnait à l'année civile une durée moyenne de 365 jours et 6 heures, en excédent de près de douze minutes sur l'année solaire. Cette durée excessive de l'année civile devait, après des siècles, amener une sérieuse perturbation ; et en effet, à la fin du XVIe siècle, le calendrier était en retard de dix jours sur le soleil.

Pour remédier à cette situation, le pape Grégoire XIII, par la bulle *Inter gravissimas*, du 24 février 1582, supprima d'abord dix jours dans l'année courante et décida qu'on passerait du 4 octobre au 15. Et pour éviter à l'avenir une perturbation semblable, il décida de maintenir les années bissextiles tous les quatre ans en exceptant les années séculaires, qui ne seraient bissextiles qu'une fois tous les quatre siècles,

quand le chiffre de leurs centaines serait divisible par 4 : l'année 1600 fut une année bissextile ; 1700, 1800, 1900 ne l'ont pas été ; 2000 le sera, s'il plaît à Dieu. Par cette correction, la durée moyenne de l'année civile se trouvait ramenée à 365 jours 5 heures 49 minutes 12 secondes. On pouvait désormais considérer comme pratiquement négligeable l'excédent de l'année civile sur l'année solaire, puisqu'il faudrait près de 4 000 ans pour amener un retard d'un jour. Encore le savant Luigi Lilio, conseiller de Grégoire XIII pour la réforme, avait-il prévu ce dernier inconvénient et fait décider, pour y obvier, qu'au bout des 4 000 ans l'année séculaire normalement bissextile ne le serait pas.

Les nations catholiques adoptèrent le calendrier grégorien ; avec le temps, les nations protestantes s'y rallièrent. Seules les Églises orientales, obstinées contre l'évidence, avaient repoussé jusqu'à nos jours une réforme qui venait de Rome. Le Patriarcat de Constantinople, l'Église de Grèce et l'Église de Roumanie se sont pourtant récemment décidés à l'adopter. Pour l'essentiel s'entend : elles ont quant au présent corrigé leur retard de 13 jours, et décidé qu'à l'avenir la plupart des années séculaires ne seraient pas bissextiles. Mais au lieu d'avoir une année séculaire bissextile tous les 400 ans, elles ont décidé d'en avoir deux tous les 900 ans. Ainsi échappent-elles à la nécessité d'une dernière correction tous les 4 000 ans... et peuvent-elles se glorifier de n'adopter point la réforme romaine !

2. *Projets contemporains de réforme du calendrier.* — Le calendrier ecclésiastique varie tous les ans. Il contient en effet un double principe de variation. La date de Pâques, fixée au dimanche qui suit la pleine lune postérieure à l'équinoxe de printemps, se déplace en conséquence du 22 mars au 25 avril, et entraîne dans son mouvement toutes les dates du cycle pascal. D'autre part, l'année dépassant d'un, parfois de deux jours les cinquante-deux semaines, les quantièmes du mois se déplacent le long de la semaine.

Ces variations, et d'autres moins importantes qui en résultent, n'ont guère en général inquiété les liturgistes : ils y trouvent, à côté de quelques inconvénients, de réels avantages, et ils y tiendraient d'ailleurs par respect pour la tradition. Mais le calendrier ecclésiastique n'intéresse pas que les liturgistes : suivi par toutes les nations chrétiennes, il est la mesure officielle du temps, il règle, notamment par la date de Pâques, la vie économique et sociale. Or, vers la fin du XIX^e^ siècle, des compagnies savantes, des groupements de commerçants et d'industriels ont fait observer que les variations du calendrier compliquaient le calcul du temps, gênaient le mouvement de la vie économique. Des congrès ont mis à l'étude divers projets. La Société des Nations, saisie de cette question, a provoqué un échange de vues entre ses commissions et les représentants des plus hautes autorités religieuses des Églises chrétiennes, le souverain pontife, le patriarche de Constantinople, l'archevêque de Cantorbéry. L'examen du problème continue.

Nous devons noter ici la position de l'Église catholique. A l'égard des projets de réforme, l'Église ne professe pas d'hostilité de principe ; elle ne considère pas la réglementation actuelle comme nécessairement immuable ; elle reconnaît, sur plusieurs points, le caractère purement disciplinaire de la question ; même en ce qui concerne la date de Pâques, malgré les considérations mystiques favorables à la tradition, malgré l'usage deux fois millénaire, elle accepte que soit posée la question de réforme. Mais on peut tenir pour certain que le Saint-Siège n'adhérera à une réforme qu'à deux conditions : 1° Cette réforme devra être acceptée par tous les États et toutes les confessions chrétiennes. Autrement la réforme provoquerait de nouvelles divisions que le Saint-Siège veut à tout prix éviter ; le Saint-Siège voit au contraire, dans le rétablissement de l'unité au moins sur ce point, une raison d'accepter la réforme. 2° La réforme ne touchera pas à ce qui est essentiel dans la division du temps ou la fixation de la date de Pâques. En termes plus précis, l'Église n'accepterait pas qu'il fût porté atteinte au principe de la semaine, qui est d'institution divine, ni que la date de Pâques pût être fixée à un autre jour que le dimanche.

Examinons les possibilités de réforme dans ces limites. Deux hypothèses sont à considérer.

a. Calendrier absolument invariable ; date de Pâques absolument fixe. — Le calendrier absolument invariable est celui où les mêmes quantièmes du mois reviendraient le même jour de la semaine, et où Pâques serait fixée une fois pour toutes au même dimanche à même date. Ce projet suppose que l'année compterait un nombre plein de semaines ; il se heurte donc à la durée même de l'année, qui compte un ou deux jours en plus des cinquante-deux semaines. Des réformateurs radicaux ont bien proposé qu'on fît de ces jours supplémentaires des jours hors semaine. Mais c'est ce que l'Église n'accepterait pas. Il resterait donc, dans cette hypothèse, à donner aux années 364 jours et à insérer, tous les cinq ou six ans, une semaine supplémentaire.

Des années de 364 jours sont tout aussi acceptables que nos années bissextiles de 366. La semaine supplémentaire ne heurte en rien le principe de l'institution de la semaine, mais elle offre divers inconvénients. De plus cette fixité absolue, cette sorte de rigidité du calendrier ne convient guère au liturgiste.

b. Calendrier variable ; date de Pâques variable en des limites resserrées. — Un autre plan de réforme renonce à obtenir une rigidité absolue du calendrier, abandonne le retour immuable des mêmes quantièmes le même jour de la semaine, accepte par conséquent certaines variations, et, maintenant Pâques bien entendu toujours le dimanche, consent que la date varie, mais en des limites resserrées : sept jours au lieu d'un mois et plus.

Ce plan ne heurte aucun principe, et il peut offrir divers avantages même au point de vue liturgique. Aussi des liturgistes éminents, sans se déclarer partisans absolus de la réforme, mais se plaçant dans l'hypothèse où l'Église l'accepterait, préconisent cette solution.

Promoteurs ou partisans hypothétiques de cette solution ne s'entendent pas toutefois sur la date qu'il conviendrait d'assigner à Pâques. Des groupements commerciaux ont proposé le troisième dimanche d'avril ; dom Cabrol opte pour le dimanche qui suivra le 25 mars, *La fête de Pâques et la réforme du calendrier grégorien*, dans *Revue du clergé français*, 1912, t. LXIX, p. 513 ; Piacenza souhaite le 1^er^ dimanche d'avril, *Circa celebrationem diei Paschalis*, dans *Ephemerides liturgicæ*, 1918, p. 241. Si l'on nous permettait d'exprimer un avis dans ce débat, nous attirerions l'attention des liturgistes sur l'avantage qu'il y aurait à ne pas fixer la date de Pâques avant le 13 avril. La Septuagésime arriverait alors au plus tôt le 9 février. De la sorte, la fête de la Purification, et même le dimanche suivant où on la célèbre en de nombreux diocèses, ne pourraient tomber après la Septuagésime. Le changement de la date pascale, si l'on doit jamais toucher à la vénérable institution que nous ont léguée les siècles, obtiendrait au moins ce résultat de permettre tous les ans un cycle complet et joyeux de Noël.

III. USAGE DU CALENDRIER. — Au milieu de tant de laïcisations que la France a subies en ce dernier demi-siècle, l'*Almanach des Postes et des Télégraphes* est demeuré fidèle au calendrier liturgique.

On ne transforme pas par une loi les mœurs sécu-

laires d'un peuple chrétien, et d'ailleurs on ne s'est pas soucié de renouveler l'aventure du calendrier révolutionnaire. Chaque année, donc, almanach et calendrier se conforment au propre du temps de la liturgie catholique, en marquent toutes les dates importantes. L'*Almanach* est ainsi un premier guide pour la vie liturgique. Guide qui réclamerait une mise au point : conservateur et gallican, l'*Almanach* ne connaît pas d'autres saints que ceux du calendrier français au milieu du XIX^e^ siècle; il n'a reçu depuis que sainte Jeanne d'Arc. Il faut donc se procurer un calendrier liturgique, celui par exemple que dom Cabrol publie régulièrement depuis quelques années : *Calendrier liturgique des fidèles pour l'année* ..... Mais un tel calendrier ne tient pas compte des fêtes propres des diocèses: on les trouvera dans l'*ordo* diocésain ou dans son abrégé à l'usage des fidèles. Le mieux encore, c'est d'avoir un missel complet, et assez de connaissances liturgiques pour s'y guider chaque année. Surtout ce qui importe, c'est de s'unir à la vie liturgique : de cette vie, les dates du calendrier nous rappellent chaque année les étapes, et du même coup nous doivent aider à renouveler en nous l'esprit.

P. Paris.

CALIXTE ou CALLISTE I^er^ (lat. *Calixtus* ou *Callistus*). — Calixte ou Calliste, né à Rome au Transtévère, vers 155, reçut le baptême, et, de condition servile, fut mis tout jeune au service d'un affranchi chrétien nommé Carpophore. Ce dernier en fit son homme de confiance, mais dans la suite il le fit condamner à l'exil et au travail dans les mines de Sardaigne parce qu'il n'avait pas réussi dans des opérations financières. Vers 190, Calixte obtint sa grâce et put rentrer à Rome, d'où le pape Victor l'envoya à Antium. Zéphyrin, devenu pape, rappela Calixte auprès de lui, vers l'an 200 : il en fit son archidiacre, le chargea de la direction du clergé et de l'administration du cimetière qui prit plus tard le nom de Calixte. Celui-ci fut élu pape à la mort de Zéphyrin en 218. Le prêtre Hippolyte, dont les *Philosophumena* ont été récemment mis au jour, et qui avait combattu Calixte comme conseiller de Zéphyrin, cria au scandale quand il vit cette élection; mais on ne peut ajouter foi à toutes les accusations consignées dans son livre, tant on y voit percer la passion. Deux faits sont ici certains, c'est que Calixte condamna Sabellius qui niait la distinction réelle des personnes divines, et que d'autre part il ne condamna point Hippolyte : celui-ci se sépara de l'Église de lui-même. On a fait un autre grief au gouvernement de Calixte sous le rapport de la discipline : ce pape, dans un édit, usa d'un sage tempérament pour la réconciliation des hérétiques, la déposition des clercs, la faculté de remettre les péchés, disant qu'un pouvoir universel avait été conféré à l'Église par le Christ. On vit dans cet acte un brusque changement apporté à la discipline pénitentielle, une brèche faite à la sévérité primitive. Tertullien en particulier s'en offusqua, reprochant à Calixte de remettre les péchés d'adultère, de fornication à ceux qui avaient fait pénitence. Dans un récent ouvrage qui a pour titre: *L'édit de Calixte*, étude sur les origines de la pénitence chrétienne, Paris, 1914, le P. A. d'Alès a traité le sujet avec beaucoup de circonspection et conclu, comme M. de Rossi il y a cinquante ans : « La nouveauté de Calixte ne peut avoir consisté que dans un certain adoucissement de la discipline: avec lui l'Église se montra sous les traits d'une mère *austère*, mais *tendre* pour des enfants égarés. » — D'anciens documents attribuent en outre au pape Calixte I^er^ l'établissement du jeûne des quatre-temps, l'érection d'une basilique dans le Transtévère.

La tradition le donne comme martyr. Son anniversaire est marqué au 14 octobre dans la *Depositio martyrum* de 336. On a objecté, il est vrai, que la mort de Calixte arriva sous Alexandre-Sévère et que probablement il n'y eut point de martyrs sous cet empereur; à quoi l'on répond que Calixte mourut dans une émeute populaire soulevée contre les chrétiens : il fut précipité d'une fenêtre dans un puits au Transtévère. Ceci explique en même temps pourquoi son corps fut inhumé non pas dans le cimetière de la voie Appienne, administré par lui, et où furent déposés les restes mortels des papes au III^e^ siècle, mais dans le cimetière de Calépode sur la voie Aurélienne. Le souvenir de Calixte fut localisé à Rome, dès la première moitié du IV^e^ siècle, en deux endroits : dans le Transtévère où le pape saint Jules I^er^ éleva une basilique Sainte-Marie, puis à l'endroit où se trouvait son tombeau. Le corps fut transféré en 824 par Grégoire IV : une portion de ses reliques était à Glastonbury en Angleterre, une autre à l'abbaye de Cysoing, d'où elle passa à Notre-Dame de Reims.

J. Baudot.

CALMET Antoine, en religion dom Augustin, est né le 26 février 1672, à Ménil-la-Horgne, près de Commercy (Meuse). C'est un des exégètes les plus réputés et les plus féconds du XVIII^e^ siècle. Il fit ses études au prieuré de Breuil et entra ensuite chez les bénédictins de Saint-Mansuy de Toul, où il fit profession le 23 octobre 1689. De bonne heure, il fut porté vers l'étude de la Sainte Écriture, se procura des livres hébraïques et grecs et perfectionna sa connaissance de l'hébreu près du ministre protestant Favre, quand il était à l'abbaye de Munster, en Alsace. Il devint sous-prieur de Munster en 1704; en 1715, il fut nommé prieur de Lay-Saint-Christophe; en 1718, abbé de Saint-Léopold de Nancy; en 1729, abbé de Senones. C'est là qu'il mourut le 25 octobre 1757.

L'activité scientifique de dom Calmet fut considérable. Parmi ses ouvrages principaux, que l'on consulte encore aujourd'hui, citons son *Commentaire littéral sur tous les Livres de l'Ancien et du Nouveau Testament*, en 23 volumes, dont le premier parut en 1707, à Paris : chacun des Livres saints est reproduit dans le texte de la Vulgate avec la traduction française de Sacy en regard; un bref commentaire littéral sur les versets difficiles suit le texte; chaque volume est précédé d'une introduction et de dissertations. Ces *Dissertations qui peuvent servir de prolégomènes à l'Écriture Sainte* ont paru à part, sous ce titre, en 3 volumes, à Paris, en 1720. Dès 1711, dom Calmet travailla à la rédaction d'un *Dictionnaire historique, critique, chronologique, géographique et littéral de la Bible*, qu'il édita en deux in-folio en 1719. Un autre ouvrage avait vu le jour en 1718 : *Histoire sainte de l'Ancien et du Nouveau Testament et des juifs, pour servir d'introduction à l'Histoire ecclésiastique de M. Fleury.*

On peut reprocher aux ouvrages de dom Calmet une science trop étendue pour être suffisamment précise et sûre; mais beaucoup de ses remarques n'ont rien perdu de leur valeur; elles demeurent judicieuses; de plus, ses explications s'accompagnent des interprétations des meilleurs exégètes anciens et modernes.

E. Mangenot, art. *Calmet*, dans le *Dictionnaire de la Bible.*

P. Synave.

CALVAIRE. — Le mot calvaire désigne, au point de vue artistique, toute représentation de la scène tragique du vendredi saint, aussi bien le groupe sculpté ou peint que la simple croix de bois portant Jésus et s'élevant au carrefour de deux voies. Cette dénomination, cependant, s'attache tout spécialement à de petits monuments élevés au bord des routes, dans les cimetières ou près des églises, et que l'on rencontre surtout en Bretagne et dans l'Est.

La partie principale en est le Christ en croix, géné-

ralement accompagné de personnages dont le nombre et la disposition diffèrent. Sur les faces d'un socle architectural sont racontées des scènes de la vie et de la Passion de Notre-Seigneur. Notons que le calvaire s'élève presque toujours sur une petite éminence, naturelle ou factice, degrés ou soubassements. Cette coutume n'est pas sans rapports avec celle que l'on trouve en usage au Moyen Age, de terminer les séries de bas-reliefs représentant la Passion, et disposées dans le cloître des églises, par la figuration du calvaire placée bien en vue et généralement en un lieu plus élevé que les autres scènes.

L'usage de dresser au bord du chemin la croix du Rédempteur est fort ancien : dans la sauvage Armorique, les premiers apôtres la sculptèrent parfois dans les menhirs ou dolmens auxquels allait la vénération superstitieuse des habitants. Sur la route de Belle-Ile-en-Terre, à Locquenvel (Côtes-du-Nord), un menhir tout entier est ainsi taillé; au cimetière de Pont-l'Abbé, c'est seulement la partie supérieure du lech druidique.

Bientôt, dans le même esprit qui fit multiplier les scènes de l'Ancien et du Nouveau Testament au portail des églises pour en faire une sorte de livre ouvert où chacun pouvait s'instruire des vérités de la religion, on entoura la croix de personnages et de scènes diverses. A Saint-Duzec (Côtes-du-Nord), un menhir surmonté d'une croix présente en bas-reliefs les instruments de la Passion : échelle, marteau, clous, tenailles, éponge de fiel. Au-dessous, Jésus en croix, entre la lune et le soleil dont la lumière fut voilée en signe de deuil universel à l'instant où mourut Celui qui était la Lumière du monde. Aux pieds de Jésus, la Vierge pleure.

Menhirs sculptés sur place ou blocs de granit rapportés sur des soubassements prirent la forme de *croix ornées*, dont les bras multiples portèrent les personnages ayant assisté à la mort de Jésus; les épisodes douloureux qui précédèrent ou suivirent celle-ci furent retracés sur le socle : c'étaient là tous les éléments du *Calvaire breton*.

A Guéhenno, dans le Morbihan, s'élève, sinon le plus ancien de ces monuments, du moins celui qui porte à notre connaissance la date la plus reculée, 1550. La signature de l'artiste est *J. Guillonic*.

Parmi les plus intéressants, on remarque le calvaire de Guimiliau et celui de Plougastel-Daoulas, aux environs de Landerneau, tous deux à peu près du même type. Élevés pour obtenir du Ciel la cessation d'une épidémie terrible, ils présentent tous deux une croix ornée au fût « épineux » du genre appelé *Croix de peste*.

Avec un charme de naïveté, un grouillement de vie pittoresque, se déroulent en deux étages, sur les faces et sur la plate-forme du soubassement carré et des contreforts rayonnant aux angles, les scènes de la vie de Jésus et de sa Passion, la Mise au Tombeau, la Descente aux enfers et la Résurrection. La zone inférieure est en haut-relief, et forme une sorte de frise; sur la plate-forme sont des statuettes: à la face antérieure du soubassement, un petit autel entre deux colonnes.

Le calvaire de Guimiliau, daté de 1581, constitue avec le cimetière, l'ossuaire et l'église où le gothique flamboyant s'allie à la Renaissance, un ensemble architectural. D'une animation plus intense, d'un art plus vivant que celui de Plougastel, il a malheureusement perdu les deux croix à fût lisse et en forme de T où étaient attachés les deux larrons; sur deux bras supplémentaires de la grande croix principale sont les statues des saintes femmes, mais les bras qui portaient les gardes à cheval ont disparu. La frise du 1er étage raconte l'Annonciation, la Nativité, l'Adoration des Mages, la Présentation au Temple, la Fuite en Égypte, l'Entrée de Jésus à Jérusalem, la Cène, le Lavement des pieds, Jésus au jardin des Oliviers. Aux extrémités des contreforts, les quatre évangélistes sont assis.

L'*Adoration des Mages* est datée de 1581. Cette date postérieure à celle de l'ensemble de l'édifice et la facture même des hauts-reliefs de la zone tout entière permettent de supposer avec M. Paul Gruyer, *Les calvaires bretons*, Paris, 1920, qu'un artiste vint terminer l'ouvrage commencé par un autre. Dans les statuettes de la plate-forme se révèle un art plus maître de ses moyens et d'une inspiration supérieure. La verve du sculpteur s'y est donné libre cours; les soldats du *Portement de Croix*, salade de fer ou haut feutre en tête, sont d'un entrain et d'un pittoresque achevés, tandis que Jésus, tombé sur les genoux, les domine encore de sa mâle figure.

La *Mise au Tombeau* groupe la Vierge, les trois Maries, Gamaliel, Nicodème et Joseph d'Arimathie autour du corps inanimé posé sur un linceul. Dans la *Résurrection*, un garde s'enfuit et ses camarades sont renversés par l'épouvante; leur chef seul est demeuré ferme : n'est-ce pas l'affirmation d'une pensée familière aux contemporains de l'artiste? L'armée ne connaissait pas alors de chefs qui ne fussent gentilshommes : comment admettre qu'un chevalier pût connaître la peur? Le personnage regarde donc Jésus, non sans un peu d'affectation et de bravade : mais la noble et forte figure du vainqueur de la mort, solidement campé, domine tout ce qui l'entoure. C'est un seigneur puissant : c'est bien le Roi des rois.

La *Descente de Notre-Seigneur aux limbes* montre une affreuse gueule, ouverture de l'enfer, d'où sortent des démons. Une histoire longtemps populaire en Bretagne se déroule ici : une femme nue, échevelée est saisie par les diables : l'un d'eux lui prend le cou dans sa fourche; un autre lui enfonce ses griffes dans la chair... c'est Catel Gollet, la servante sacrilège qui déroba une hostie consacrée pour la donner à celui avec qui elle entretenait des rapports coupables et qui n'était autre que Satan déguisé.

Non loin de Guimiliau, un calvaire moins important par sa masse architecturale, mais d'un art délicieusement naïf encore malgré sa date relativement avancée (1610), montre, au-dessus des scènes de la Passion groupées sur sa plate-forme, une superbe croix ornée au fût épineux portant sur les deux étages de ses bras supplémentaires les gardes à cheval et les saintes femmes. A la partie supérieure, deux anges recueillent dans des ciboires le sang des mains et du côté du Rédempteur. De chaque côté, les croix des larrons.

Le XVIIe siècle continue la tradition des calvaires déjà florissante au XVIe et peut-être au XVe; mais l'influence de la Renaissance et du style classique s'y fait sentir, quoique plus tardive en Bretagne que dans le reste de la France. Le monument prend à peu près la forme d'un arc de triomphe; sa décoration plus étudiée se simplifie et se calme tout en conservant parfois une sorte d'archaïsme dans les costumes. Le XVIIIe siècle en décore ou restaure quelques-uns, mais perd l'habitude d'en construire, et si l'époque moderne voit encore s'élever sur les routes de France des croix et des calvaires retraçant sur leurs socles quelques scènes de la Passion ou les quatorze stations du *chemin de Croix*, l'esprit qui anime ces œuvres est bien différent de celui de nos calvaires bretons; l'art y est trop souvent conventionnel quand il n'est pas absent, surtout au XIXe siècle; il est à noter cependant qu'un effort se dessine dans cette branche des manifestations d'art religieux comme dans les autres et tente de nous ramener vers une simplicité sincère, que sert une belle largeur d'exécution.

Carletta DUBAC.

CALVIN ET LE CALVINISME. — I. Jeunesse de Calvin. II. Doctrine de Calvin. III. L'œuvre de Calvin à Genève. IV. Le calvinisme à Genève après Calvin. V. Le calvinisme en France. VI. Le calvinisme en Italie et dans le nord de l'Europe.

I. Jeunesse de Calvin. — Calvin (Jean Cauvin, dit), célèbre réformateur français, chef de la branche du protestantisme qui porte son nom, naquit le 10 juillet 1509 à Noyon en Picardie et mourut à Genève le 27 mai 1564. Son père, Gérard Cauvin, originaire de Pont-l'Évêque près de Noyon, vint s'établir dans cette dernière ville vers 1480, et devint successivement notaire du chapitre, greffier de l'officialité, procureur fiscal du comté et promoteur du chapitre; il fut reçu bourgeois en 1497. De son mariage avec Jeanne Le Franc, il eut quatre fils et deux filles; l'un de ses fils mourut jeune; les trois autres, Charles, Jean et Antoine, furent, dès leur plus jeune âge, pourvus de bénéfices. A douze ans, Jean était déjà bénéficier; le 27 septembre 1527, le chapitre lui octroyait la cure de Saint-Martin de Martheville, qu'il échangea deux ans plus tard contre la cure de Pont-l'Évêque, pays d'origine de ses pères.

Gérard Cauvin, « homme de bon entendement et conseil, » voulut se charger de l'éducation de ses fils; il surveilla les études de Jean au collège des *Capettes*. A la suite d'une peste qui éclata à Noyon, Jean, autorisé par la chapitre, se rendit à Paris et entra au collège de la Marche où il devint l'élève de Mathurin Cordier, l'un des grammairiens les plus distingués de l'époque; puis il suivit les cours du collège de Montaigu, fameux au xvi^e^ siècle par l'excessive sévérité de son règlement et flétri par Rabelais en termes énergiques. Ses classes de grammaire et de philosophie brillamment terminées, Jean quitta Paris (février 1528) pour aller à Orléans commencer l'étude du droit sous la direction de Pierre de l'Estoile. Son père, qui l'avait d'abord destiné à la théologie et à la carrière ecclésiastique, changeait d'avis, et, en bon procureur qu'il était, le vouait à la jurisprudence, « voyant que c'estait meilleur moyen pour parvenir aux biens et aux honneurs. » Pierre Taisan de l'Estoile professait à Orléans depuis 1512. C'était un des jurisconsultes les plus remarquables du temps. Et Calvin profita merveilleusement de ses leçons. Doué d'une grande puissance de travail, il laissa aux étudiants d'Orléans, comme plus tard à ceux de Bourges, le souvenir d'un labeur extraordinaire. Ses veilles prolongées et son excessive sobriété eurent à la longue pour résultat de compromettre gravement sa santé. Il attribuait plus tard lui-même les maux de tête et d'estomac dont il souffrit toute sa vie à cette période par trop laborieuse de son existence. Après avoir pris le grade de licencié, il quitta Orléans (avril 1529) pour Bourges, où enseignait le célèbre Alciat dont la réputation atteignait à son apogée. C'est alors qu'il se lia étroitement avec Melchior Wolmar, un disciple de Luther, mais avant tout un humaniste, qui s'occupa avec une affectueuse sollicitude de compléter la culture de son jeune ami, en multipliant pour lui les leçons de grec.La séduction des auteurs classiques entraîna de nouveau Jean Calvin vers les études littéraires. Aussi, après la mort de son père, devenu libre de ses mouvements, il se décida (1531) à s'installer à Paris, le centre de l'humanisme et du mouvement philosophique auquel il voulait se consacrer. Dès le mois d'avril 1532, il faisait paraître son premier ouvrage, le commentaire des deux livres du *De clementia* de Sénèque, œuvre exclusivement philologique, pleine d'érudition, remarquable par la vigueur du style et la clarté de l'exposition.

Nous n'avons pas voulu interrompre le développement de la culture classique chez Jean Calvin, pour marquer au passage son évolution religieuse. Cette évolution se fit assez lentement, et diverses causes y contribuèrent. Le dissentiment qui éclata entre son père et le chapitre de Noyon en marque la première étape. Dès 1527, Gérard s'était mis en révolte ouverte contre le clergé. Il refuse de rendre ses comptes et, après plusieurs blâmes, il s'attire l'excommunication (1528). C'est sous le coup de cette sentence qu'il meurt le 25 mai 1531. Suit un interdit de sépulture que ses enfants ne font lever qu'à grand'peine. Charles, chapelain de la cathédrale, se révolte à son tour. Cette même année 1531, il est excommunié et meurt trois ans après sans s'être réconcilié avec l'Église, et sans avoir reçu les sacrements. Il est, pour ces motifs, enterré de nuit sous les fourches patibulaires de Noyon. Ces événements frappèrent sûrement Jean Calvin, et fatalement exercèrent sur le développement de ses idées religieuses une fâcheuse influence. Aussi bien la doctrine luthérienne se propageait alors hardiment à Noyon. Elle y avait été introduite par un parent de Gérard Cauvin, le fameux Pierre Robert, plus connu sous le nom d'Olivétan, qui fut sûrement le premier initiateur de Jean Calvin à la foi nouvelle. La Picardie commençait à s'infecter. Il est à remarquer que Lefèvre d'Étaples, Berquin, Gérard Roussel, Vatable, Olivétan et Calvin, tous humanistes inclinés vers la Réforme, étaient originaires du même pays. Olivétan, nous dit Théodore de Bèze, « fit goûter à Jean Calvin quelque chose de la pure religion en l'éloignant des superstitions papales. » Il ne paraît pas que la conversion de Jean ait été subite. Son esprit réfléchi et chercheur hésita longtemps avant de se rendre aux exhortations d'Olivétan. Il a signalé lui-même, en plusieurs endroits de ses écrits, son obstination et sa résistance. La nouveauté des doctrines l'effrayait, à ce qu'il assure, et il eut quelque peine à y prêter une oreille complaisante. Ce fut sans doute vers 1531 (date de la mort de son père, à la suite de laquelle il abandonna l'étude du droit) qu'il céda à l'influence des réformateurs. Et encore il ne se déclara franchement huguenot que le jour où ses convictions furent décidément arrêtées, c'est-à-dire vers 1534, époque où il résigna ses bénéfices.

Après cette résignation, Calvin n'en continua pas moins de séjourner à Noyon et à se mêler activement au mouvement protestant. Il provoqua dans la cathédrale, la veille de la fête de la Trinité, une manifestation tumultueuse qui amena son arrestation immédiate. Il fut incarcéré le 26 mai 1534 à la *Porte Corbaut*, qui était la prison du chapitre. Que se passa-t-il alors? Y eut-il une enquête? Les amis du prisonnier agirent-ils auprès des chanoines? Il est sûr, du moins, qu'il fut élargi huit jours après, le 3 juin. Mais cette mesure fut presque aussitôt rapportée et, le 5 du même mois, Calvin fut remis en prison. Les registres ne mentionnent pas à quelle date il fut définitivement relâché.

C'est sans doute à cet emprisonnement qu'il faut rattacher l'origine historique d'une légende odieuse qui fut propagée peu de temps après sa mort. On raconta que Calvin avait été condamné à Noyon pour crime de sodomie et marqué au fer rouge par le bourreau. Vraisemblablement, Bolsec mit en circulation cette singulière calomnie dans un des chapitres de sa *Vie de Calvin* intitulé : *Comment Calvin est flestry et marqué d'un fer chaud sur l'espaule à Noyon*. Il prétendait s'appuyer sur une information faite, à Noyon même, par un certain Bertelier, soi-disant secrétaire de la seigneurie et du Sénat de Genève. Mais nul n'a connu ce document. Il serait d'ailleurs bien étonnant que personne n'eût songé, du vivant de Calvin, à lui jeter sa sodomie à la face. Ce ne fut qu'après sa mort (quarante-trois ans après son départ de France) que ses adversaires s'avisèrent de démontrer qu'il avait été *stigmatisé et fleurdelysé* pour un crime honteux qui

l'aurait conduit au bûcher, si l'évêque de Noyon ne s'était interposé en commuant sa peine. Bien que la calomnie ait fait son chemin et qu'elle ait trouvé place dans les écrits des polémistes catholiques, du jésuite Lessius et de Joseph de Maistre par exemple, il n'en paraît pas moins avéré qu'elle doit être reléguée dans le domaine des légendes.

Les études littéraires et juridiques que Calvin avait poursuivies tant à Paris qu'à Orléans et à Bourges l'avaient mis en relation avec nombre de personnages qui occupent une place dans l'histoire de la Réforme. Outre Olivétan, François Daniel, disciple d'Alciat, Melchior Wolmar, Nicolas Cop, recteur de l'Université, furent de ses amis. Louis du Tillet, curé de Claix et chanoine d'Angoulême, l'attira près de lui en Saintonge. Il y passa quelques mois charmants dans la retraite, s'adonnant aux choses de la théologie et préparant déjà son *Institution chrétienne*. D'Angoulême, Calvin alla passer quelques jours à Nérac, pour y voir Lefèvre d'Étaples, le patriarche des humanistes et des réformés français, retiré à la cour de Marguerite de Navarre. Finalement il rentra à Paris, où les huguenots tenaient des réunions secrètes assez fréquentes. Calvin s'y mêla hardiment. Mais il eut bientôt conscience du péril qu'il courait. Un accord était-il possible entre les catholiques et les réformés? Un instant on put le croire. Le roi François Ier, sur le conseil de la reine de Navarre, fit faire des démarches auprès de Bucer et de Mélanchthon, regardés en France comme les réformateurs les plus modérés, dans le but d'arriver à une entente. On comptait sur des concessions réciproques. Il y eut même des mémoires rédigés à ce sujet. L'espoir d'un pareil arrangement nous paraît aujourd'hui assez vain. En tout cas, un événement imprévu bouleversa toutes les combinaisons. Dans la nuit du 19 octobre 1534, des placards contre la messe furent affichés à Paris et en même temps jusque sur les portes du château de Blois, où le roi séjournait. C'était narguer en quelque sorte l'autorité royale. Une pareille audace donna le signal de la persécution. Des bûchers s'élevèrent de différents côtés. Et nombre de huguenots compromis durent songer à la fuite. C'est alors que Marot se réfugia en Italie près de la duchesse de Ferrare. Calvin, signalé entre tous les suspects, ne pouvait sans danger demeurer plus longtemps dans la capitale. Accompagné de son ami du Tillet, il prit le chemin de l'exil.

Il se dirigea vers Bâle, en passant par la Lorraine et en s'arrêtant à Strasbourg. Arrivé à Bâle, il se logea dans un quartier tranquille chez une veuve du nom de Catherine Klein, la même qui fut plus tard l'hôtesse de Ramus. Grâce à Nicolas Cop, il n'était pas tout à fait un inconnu dans cette ville. Caché sous le nom de Martianus Lucanius, il reprit sa vie de veilles et de travail et se renferma dans un complet isolement. Les Bâlois se demandaient quel était cet étranger qu'on rencontrait parfois errant dans leurs rues, toujours plongé dans la méditation. Calvin poursuivait avec acharnement l'œuvre mystérieuse qu'il avait entreprise. Le 23 août 1535, l'*Institution chrétienne* était terminée. C'est la date de la célèbre épître dédicatoire adressée au roi François Ier, éloquent plaidoyer en faveur des réformés de France. L'impression de l'ouvrage ne fut achevée qu'en mars 1536. Elle parut à Bâle, en latin. La seconde édition latine fut publiée à Strasbourg en 1539. La première édition française fut traduite par Calvin sur la deuxième édition latine et parut à Genève en 1541 : « avec la préface adressée au Très Chrétien Roy de France, François premier de ce nom : par laquelle ce présent livre luy est offert pour confession de Foy. » Calvin ne cessa, durant toute sa vie, de remanier et de développer l'*Institution*. Si sa doctrine ne subit point de changement sur les questions essentielles, elle offre néanmoins d'assez nombreuses variations sur les points secondaires. La première édition ne comprenait que *six* chapitres; la deuxième, déjà fort augmentée, en comprend *dix-sept;* l'édition définitive de 1559 en comprend *quatre-vingts*.

De Bâle, Calvin gagna l'Italie et se rendit à Ferrare avec du Tillet. On devine l'accueil que le réformateur reçut de la duchesse Renée de France, gagnée au luthéranisme. Toute la cour subit l'ascendant du nouveau venu. Calvin ne séjourna pourtant guère à Ferrare; on le retrouve en France au mois de juillet 1536; il règle différentes affaires de famille et emmène avec lui son frère Antoine et sa sœur Marie qui l'accompagnent en exil. Il croyait pouvoir se retirer à Strasbourg; mais, la guerre lui fermant la route de la Lorraine, il dut passer par Genève où Farel prêchait la Réforme. Ce détour allait fixer à peu près sa destinée. Du Tillet informa Farel de la présence de Calvin. L'apôtre de la réforme genevoise, « tout brûlant d'un zèle incroyable d'avancer l'Évangile » et sentant qu'il ne pouvait suffire à la tâche, fit de tels efforts pour retenir Calvin que celui-ci finit par céder, « comme si Dieu l'eust saisi alors du ciel par un coup violent de sa main. » La première mention qu'on trouve de lui dans les Registres date du 15 septembre 1536. Il commença par donner des leçons de théologie à Saint-Pierre, devant un auditoire composé des réfugiés de tous les pays. Vers la fin de l'année, il fut admis à exercer les fonctions pastorales. Son caractère inflexible, son esprit clair et méthodique joint à sa rare érudition ne tardèrent pas à lui donner un ascendant marqué, que ses succès à la dispute de Lausanne (1-8 octobre 1536) et au synode de Berne (15-18 octobre) contribuèrent encore à augmenter. Désireux de donner à la doctrine une forme précise et accessible à tous, il composa d'abord un catéchisme, extrait de son *Institution*, lequel parut en français vers la fin de 1536, puis deux ans plus tard en latin. Presque en même temps, avec l'aide de Farel, il rédigeait, au nom des pasteurs de Genève, un Mémoire sur le gouvernement de l'Église que le conseil des Deux-Cents approuva sans restriction.

II. Doctrine de Calvin. — C'est peut-être ici le lieu de donner une idée de la doctrine de Calvin ou du moins des principaux points de cette doctrine. Le centre de son système est le dogme de la prédestination. Dans leur lutte contre l'Église romaine qui prêchait le salut par les œuvres, les réformateurs s'entendirent pour nier le mérite des œuvres : au mérite des œuvres Luther opposa la justification par la foi; Calvin trouva la prédestination au salut. Il la prit dans l'Épître aux Romains, IX, 10-23, où saint Paul semble la formuler avec rigueur, en parlant de la destinée de Jacob et d'Esaü, et en faisant la célèbre comparaison du potier et des vases qu'il fabrique. Calvin la développe dans son *Institution chrétienne*, mais il la résume en onze petits articles : *Articuli de prædestinatione*, dont la précision et la concision dispensent de tout commentaire. Ces articles écrits de sa main se trouvent en la bibliothèque de Genève (*cod. 145*, fol. 100). Ils ont été publiés pour la première fois en 1870 dans les *Joannis Calvini opera*, vol. IX, p. 713. En voici la traduction littérale :

Avant la création du premier homme, Dieu, par un dessein éternel *(æterno consilio)*, avait statué ce qu'il voulait être fait *(quid fieri vellet)* de tout le genre humain. — Par ce dessein mystérieux *(arcano)* de Dieu, il fut fait qu'Adam déchoirait de l'état d'intégrité de sa nature et que par sa chute il entraînerait toute sa postérité dans la culpabilité de la mort éternelle *(in reatum æternæ mortis)*. — De ce même décret *(decreto)* résulte la différence entre les élus et les réprouvés; parce que Dieu a adopté les uns pour le salut et qu'il a destiné les autres à une perdition éternelle *(æterno exitio)*. — Encore que les réprouvés soient des vases de la juste vindicte de Dieu et que les élus soient des vases de

sa miséricorde, cependant il ne faut pas chercher à cette différence d'autre cause que sa simple *(mera)* volonté, laquelle est la règle suprême de la justice. — Encore que les élus perçoivent par la foi la grâce de l'adoption, cependant l'élection ne dépend pas *(non pendet)* de la foi, mais elle lui est antérieure par le temps et par l'ordre *(tempore et ordine)*. — Le commencement de la foi et la persévérance provenant de l'élection gratuite de Dieu, ceux-là seuls reçoivent le don de l'esprit de régénération qui ont été élus de Dieu : il est nécessaire que les réprouvés demeurent dans leur aveuglement, ou bien qu'ils soient dépossédés de toute part de foi, s'il s'en trouve quelqu'une en eux. — Encore que nous soyons élus en Christ, cependant le fait par lequel Dieu nous compte parmi les siens est antérieur par l'ordre *(ordine prius est)* à celui par lequel il nous rend membres du Christ. — Encore que la volonté de Dieu soit la cause suprême et première de toutes choses et que Dieu tienne le diable et tous les impies soumis à son arbitre, cependant Dieu ne peut être appelé ni cause du péché, ni auteur du mal, ni responsable d'aucune faute. — Encore que Dieu soit ennemi du péché et qu'il condamne toute injustice dans les hommes, parce qu'elle lui déplaît, cependant toutes les actions des hommes sont gouvernées, non seulement par sa nue premission, mais aussi par sa volonté et son mystérieux décret *(nutu et arcano decreto)*. — Encore que le diable et les réprouvés soient les ministres et les organes de Dieu et qu'ils exécutent ses jugements mystérieux, cependant Dieu, d'une manière incompréhensible, opère en eux et par eux de façon à ne contracter aucune souillure en concourant à leur vice; car il utilise justement et droitement leur malice pour une bonne fin, quoique la manière dont il opère ainsi nous soit souvent cachée. — Ceux-là agissent en ignorants et calomniateurs qui disent que, si toutes choses se font par sa volonté et son ordonnance, Dieu est auteur du péché, car ils ne distinguent pas entre la dépravation manifeste des hommes et les jugements mystérieux de Dieu.

Ces hommes qu'il appelle ici des ignorants et des calomniateurs de Dieu, parce qu'ils signalaient, non sans quelque apparence de raison, une conséquence compromettante de son système, Calvin les traite ailleurs de « chiens vomissant le blasphème » et de « pourceaux grognans contre Dieu ».

A côté du dogme de la prédestination, le reste de la doctrine calvinienne est secondaire. On aurait cependant une notion très insuffisante de sa théologie si l'on ne connaissait pas sa théorie sur l'ordonnance et le mode du salut. Nous empruntons le résumé qu'il a composé lui-même sur ce point, dans la *Confession des escholiers*, imposée à l'Académie de Genève, comme sa charte religieuse (1559), et rédigée à une époque où Calvin avait donné à l'*Institution chrétienne* sa forme définitive :

Je confesse que l'homme a esté créé à l'image de Dieu en pleine intégrité de son esprit, volontés et toutes les parties, facultés et sens de son âme; que toute la corruption et les vices qui sont en nous sont procédez de ce qu'Adam notre père s'est aliéné de Dieu par sa rébellion; et en délaissant la source de vie et de tous biens s'est asservi à toute misère. Ainsi que nous naissons en péché originel, et sommes tous maudicts de Dieu et damnez dès le ventre de notre mère, non pas seulement par la faulte d'autruy, mais à cause de la malice qui est en nous, encore qu'elle n'y apparoisse point. — Je déteste ceulx qui nous attribuent quelque franc arbitre pour nous préparer à estre en la grâce de Dieu, ou coopérer comme de nous-mesmes à la vertu qui nous est donnée par le sainct Esprit. — Je confesse aussi que, par la bonté inestimable de Dieu, Jésus-Christ nous a esté donné pour remède, à fin de nous ramener de mort à vie, et restaurer ce qui estait décheu en Adam; et que, pour ce faire, luy, qui estait la Sagesse éternelle de Dieu son père et de mesme essence, a vestu nostre chair tellement qu'il a esté fait Dieu et homme en une seule personne. Sur quoi je déteste toutes les hérésies contrevenantes à ce principe, comme de Marcion, Manichée, Nestoire, Eutyche et leurs semblables; *item* les resveries que Servet et Schnenfeld ont vôulu remettre au dessus. — Quant au moyen de notre salut, je confesse que Jésus Christ en sa mort et en sa résurrection a parfaict et accompli tout ce qui estait requis à effacer nos offenses, à fin de nous réconcilier à Dieu son père. — Je confesse que toute notre justice, par laquelle nous sommes aggréables à Dieu, et en laquelle il nous fault du tout reposer, gist en la rémission des péchez, laquelle il nous a acquise au lavement que nous avons en son sang, et au sacrifice unicque pour lequel il a appaisé l'ire de Dieu envers nous. Et tien pour une présomption détestable que les hommes s'attribuent aucun mérite, pour y mettre une seule goutte de la fiance en leur salut. — Je confesse cependant que Jésus-Christ non seulement nous justifie, en couvrant toutes nos faultes et iniquitez, mais nous renouvelle aussi par son Esprit; et que ces deux choses sont inséparables, d'obtenir pardon de nos péchez et d'estre réformez en saincte vie. — Je confesse que nous sommes faicts participans de Jésus Christ et de tous ses biens par la foy de l'Évangile, quand nous sommes asseurez d'une droicte certitude des promesses qui sont là contenues; et pour ce que cela surmonte toutes nos facultez, que nous ne pouvons l'avoir sinon par l'Esprit de Dieu; mesme que c'est un don spécial qui n'est communiqué sinon aux esleus, qui ont été prédestinez devant la création du monde à l'héritage de salut, sans aucun esgard de leur dignité ne vertu. — Je confesse aussi que nous sommes justifiez par la foy, en tant que nous acceptons Jésus Christ qui nous est donné du Père comme médiateur, et sommes fondez sur les promesses de l'Évangile, par lesquelles Dieu nous testifie qu'il nous tient et advoue comme ses enfants, pour justes et purs de toute macule, en tant que nos péchez sont effacez par le sang de son Fils. Sur quoi je déteste les resveries de ceulx qui veulent faire à croire que la justice essentielle de Dieu est en nous, ne se contentans point de l'acceptation gratuite, à laquelle seule l'Escripture nous commande de nous arrester.

Si nous voulions entrer dans les détails de la doctrine calviniste, il nous faudrait étudier la pensée du maître sur le célibat(Calvin se maria et eut une fille), sur la cène, sur la communion des saints, sur la confession, sur la descente aux enfers, sur les images, sur la justification, sur la messe, sur la papauté, sur les sacrements, sur la transsubstantiation, sur les vœux monastiques, etc., etc. Disons simplement un mot de sa théorie de la cène eucharistique, qui eut une grande portée dans la vie religieuse des calvinistes. Calvin emprunte à Luther et à Zwingle une partie seulement de leur enseignement sur l'eucharistie Il admet, comme Zwingle, que le pain et le vin sont des simples signes du corps et du sang du Christ; mais il admet, comme Luther, que dans la communion le Christ se communique vraiment au fidèle, quoique seulement par sa force et en esprit. Au lieu d'une présence réelle de Jésus-Christ, il reconnaît sa présence virtuelle dans le sacrement. Du reste, Calvin, par là, ne faisait qu'appliquer à l'eucharistie sa théorie de la prédestination : les prédestinés seuls, dit-il, reçoivent le Christ, et les réprouvés seulement du pain et du vin.

Il importe de souligner encore les idées de Calvin sur le gouvernement civil, parce qu'elles devront influer particulièrement sur sa conduite politique et religieuse. « Dieu, écrit-il, veult que le monde soit gouverné par lois et police, à fin qu'il y ait quelques brides pour réprimer les appétits désordonnez des hommes. Ainsi qu'il a estabi les royaumes, principautez et seigneuries, et tout ce qui appartient à l'estat de justice, et en veult estre recognu autheur, à fin qu'à cause de luy, non seulement on endure que les supérieurs dominent, mais qu'on les honore et prise en toute révérence, les tenant pour ses lieutenants et officiers, lesquels il a commis pour exercer une charge légitime et saincte. Pourtant qu'il fault obéir à leurs loix et statuts, payer tribut et imposts, et aultres devoirs... moyennant que l'empire souverain de Dieu demeure en son entier. » Avant d'enseigner aux sujets chrétiens leurs devoirs envers les princes, il avait marqué à ceux-ci leur office de justice et de gouvernement : « Il ne se peut establir heureusement en ce monde aucun régime, qu'on ne pourvoie devant tout à ce poinct,

que Dieu soit honoré; les loix qui laissent derrière l'honneur de Dieu pour seulement procurer le bien des hommes mettent la charrue devant les bœufs... C'est bien raison, puisque (les princes) sont ses vicaires et ses officiers (de Dieu), et qu'ils dominent par sa grâce, qu'aussi ils s'employent à maintenir son honneur... Il est aisé de rétorguer la folie de ceulx qui voudroyent que les magistrats, mettans Dieu et la religion sous le pied, ne se mêlassent que de faire droit aux hommes... Mais l'appétit et convoitise de tout innover, changer et remuer sans estre reprins, poussent tels esprits meutins et volages, de faire, s'il leur estait possible, qu'il n'y eust nul juge au monde pour les tenir en bride. » *Institution chrestienne*, 9. Ailleurs Calvin écrit : « Quiconque affirmera que le contenu de l'Escripture est une fiction sera traîné au supplice. Il est du devoir du magistrat de punir par le glaive et par d'autres châtiments ceux qui, après avoir renié leur foi, sollicitent les autres à une semblable apostasie... C'est avec raison que saint Augustin a dit : Il est utile que les hommes soient amenés à la foi contre leur gré. » On verra par la pratique comment Calvin entendait appliquer ces principes rigoureux.

III. L'œuvre de Calvin a Genève. — Calvin se proposait de mettre l'unité de foi dans l'Église de Genève et pour cela il n'hésita pas à imposer aux Genevois son propre *Credo*. En avril 1537, il fit contraindre par les magistrats de la cité tous les habitants à jurer un à un, dans leur maison, devant le dizenier de leur quartier, qu'ils considéraient l'intercession des saints comme « superstition », les sacrements « comme fables et mensonge », la messe du pape comme une « ordonnance diabolique », les églises papistes comme « synagogues du diable », et toute leur vie comme « devant être réglée au commandement de la Sainte Loi de Dieu. » Certains Genevois jurèrent, d'autres s'abstinrent. Alors le Conseil déclara que les non-jureurs devaient vider la ville. Il fallait que leurs consciences entrassent délibérément dans l'Église telle que Calvin l'avait définie, ou qu'ils partissent. Calvin proclamait aussi pour son Église le droit d'écarter les fidèles de la cène et pour les magistrats le devoir d'exiler les excommuniés. Là-dessus les magistrats regimbèrent. Finalement, le 23 avril 1538, le conflit se termina par l'exil de Calvin. Genève lui donnait trois jours pour disparaître et pour emmener avec lui son ami Farel.

Les Conseils de Genève allaient dès lors jouer un rôle de chefs d'Église. Le césaro-papisme triomphait. On croyait vivre sous le règne du pur Évangile, mais la distinction primordiale entre le domaine de César et le domaine de Dieu, que l'Évangile avait introduite dans le monde, était abolie. Il se trouva des pasteurs pour accepter ce régime Mais les caprices de la politique renversèrent bientôt les magistrats qui avaient exilé Calvin et ramenèrent ses amis au pouvoir. Calvin, rappelé, rentra en maître à Genève, non comme bourgeois de la cité (il ne reçut le droit de bourgeoisie qu'en 1559), mais comme directeur de la conscience publique (septembre 1541). Il fit nommer un consistoire, qui fut chargé de la discipline morale de la cité. Ce tribunal enquêtait, réprimandait, parfois excommuniait, et dénonçait enfin les coupables, s'il y avait lieu, aux magistrats détenteurs du glaive. On comparaissait devant lui pour gamineries et pour débauches, pour adultère et pour bal de jeunes gens, pour blasphèmes et pour un festin trop copieux, pour manque d'assiduité aux prêches et pour superstition papiste. Une nouvelle codification des lois genevoises que Calvin prépara sur la demande du Conseil inséra la peine de mort contre l'idolâtre (et on sait ce que Calvin entendait par idolâtrie), contre le blasphémateur, contre le fils qui frappe son père, contre l'adultère, contre l'hérétique, etc. Le bannissement devint une peine fréquente. Il y eut, dans les années 1542-1546, 76 décrets de bannissement. La peste s'étant répandue à Genève, Calvin, qui était infaillible en matière de doctrine, crut comme tout le monde qu'elle était le résultat de certains maléfices; et les gens soupçonnés d'être des « boute-peste » furent privés, non seulement de la sainte cène, mais encore de la vie. Sous ce chef, dans les quatre premiers mois de 1545, dix-neuf femmes et sept hommes périrent; et Genève semble avoir été le foyer d'où se répandit dans les cantons suisses, dans la Savoie et jusqu'à Lyon, la croyance aux « boute-peste ». Pendant les seules années 1542-1546, on compta, à Genève, 58 condamnations à mort. Du 17 février au 15 mai 1545, il n'y eut pas moins de 34 personnes brûlées, écartelées ou pendues. Le 6 mars 1545, le directeur de la prison — l'ancien évêché — vint dire aux conseillers qu'il ne savait plus comment loger et nourrir les captifs.

Parmi les victimes du dogmatisme de Calvin, il convient de citer quelques noms. Sébastien Castellion se vit expulser de Genève pour avoir contesté l'inspiration du *Cantique des cantiques* (1544), le pasteur La Mare fut déposé, Ameaux incarcéré, Alciat Gentilis, Gribaldi censurés ou bannis. Bolsec, un ancien carme devenu protestant, ayant eu l'audace de s'en prendre au dogme de la prédestination, Calvin n'eut de trêve qu'après l'avoir réduit au silence. A l'issue d'une « congrégation de pasteurs », où l'accusé s'expliqua devant Calvin, Bolsec fut arrêté pour blasphème, Calvin lança contre lui un violent pamphlet et obtint qu'il fût banni. « La cité de Dieu » ne pouvait souffrir les « impies ». En juillet 1547, Jacques Gruet, un ami de Dolet, fut décapité pour des motifs futiles. Il est juste de dire que Calvin n'intervint pas directement dans cette condamnation. On ne saurait faire la même réserve en ce qui concerne la triste fin de Michel Servet, savant médecin espagnol, le premier qui entrevit la circulation du sang. L'animosité de Calvin contre ce personnage remontait à de longues années (1534). La publication, en 1553, d'un nouveau livre de Servet intitulé *Christianismi restitutio*, y mit le comble. Cet ouvrage ne contenait pas seulement une réfutation des doctrines de Calvin, mais encore l'exposé des opinions les plus indépendantes et les plus hardies touchant la religion chrétienne en général. Dénoncé par Calvin lui-même aux inquisiteurs catholiques de Vienne, Servet parvint à s'échapper de cette ville et fut assez imprudent pour se réfugier à Genève, où il fut découvert. Calvin montra, au cours de son procès, le plus rigide acharnement. Il faut, disait-il, « que la cause soyt définie par la mort de luy ou de moi. » Les villes suisses consultées, Berne, Bâle, Zurich, Schaffouse, se prononcèrent pour un châtiment exemplaire. Après de longs interrogatoires, la sentence condamnant le malheureux Servet au feu fut rendue le 17 octobre 1553. Servet subit courageusement son supplice et mourut en s'écriant : « Jésus, fils du Dieu éternel, aie pitié de moi. » Calvin eut le triste courage de ridiculiser cette mort. « Il n'avait, dit-il, non plus de contenance qu'un démoniaque. Sur la fin, le cri surmonta tellement que, sans cesse, en se frappant la poitrine, il beuglait à l'espagnole : *misericordias! misericordias!*»

Le bûcher de Servet ne pouvait manquer de soulever des protestations. Elles furent nombreuses et éloquentes. Calvin n'entendit pas rester sous le coup des attaques de ses adversaires et il écrivit une défense de sa conduite. Son livre portait le titre suivant : *Déclaration pour maintenir la vraie foi que tiennent tous les chrétiens de la Trinité des personnes, en un seul Dieu, par Jean Calvin*, et, en sous-titre : *Contre les erreurs détestables de Michel Servet, Espagnol. Où il est aussi montré qu'il est licite de punir les hérétiques et qu'à bon droit ce méchant a été exécuté, par justice, en la ville de*

Genève (février 1554). Théodore de Bèze soutint pareillement la théorie de Calvin sur l'application de la peine de mort aux hérétiques : *De hæreticis gladio puniendis*. Il n'est pas moins vrai que le bûcher de Servet pèse sur la conscience de Calvin. Pour excuser la cruauté du juge, ses admirateurs rejettent la faute sur l'esprit du temps. « Ce n'est pas Calvin qui a dressé le bûcher de Michel Servet, disent-ils, c'est le XVI^e^ siècle tout entier. » Ainsi parlent Bungener, de Felice, Doumergue, Littré, etc. Littré est allé jusqu'à dire qu'on ne trouverait pas un atome de tolérance dans tout le XVI^e^ siècle. C'est mal connaître cette époque; c'est surtout mal connaître le génie d'un grand nombre de réformateurs. Nicolas Musculus de Strasbourg, le chancelier Nicolas Zurkinden se plaignent à Calvin lui-même de sa conduite et ne comprennent pas que Calvin ose « défendre *ex professo* sa thèse *odieuse à presque tous*. » Faut-il nommer Sébastien Frank et Castellion, qui réfutent éloquemment la théorie du glaive? » Tuer un homme, ce n'est pas défendre une doctrine, c'est tuer un homme, déclare Castellion. Lorsque les Genevois tuaient Servet, ils ne défendaient pas une doctrine; ils tuaient un homme. » Et, s'adressant à Calvin, il continue : « Tu as fait mourir Servet. Pourquoi? parce qu'il dit ouvertement ce qu'il pense ou parce qu'il pense ce qu'il dit ouvertement. Tu le tues, parce que tu crois qu'il se trompe, et il faut tuer tous ceux qui ne pensent pas comme toi. » A ce compte toutes les sectes devraient persécuter les autres. « Calvin affirme que sa doctrine est certaine. Les autres sectes en disent autant de la leur. Il affirme qu'elles sont dans l'erreur; elles affirment que c'est lui qui erre. Calvin veut être juge; les autres aussi veulent l'être. Qui jugera? Qui donc a nommé Calvin juge souverain de toutes les sectes, avec le pouvoir exclusif de prononcer la peine de mort? Sur quel témoignage édifie-t-il son monopole de juge? Il possède la parole de Dieu! Mais les autres aussi. Sa doctrine est indéniable? Aux yeux de qui? De Calvin? Mais les autres aussi prétendent qu'on ne peut nier leur doctrine. » Bref Calvin, qui nia l'infaillibilité de l'Église romaine, croit à sa propre infaillibilité et c'est en vertu de cette infaillibilité qu'il châtie ses contradicteurs, Michel Servet par exemple. L'usage du XVI^e^ siècle n'est pour rien dans la sentence qu'il porte. Calvin est le représentant de Dieu sur la terre, l'unique représentant avec le pouvoir du glaive. Tel est le vrai calvinisme défini par Calvin lui-même et par ses adversaires du XVI^e^ siècle.

Genève était donc une « cité de Dieu » réduite à l'unité de discipline et de doctrine par la forte poigne de Calvin. Du dehors, d'Italie, de France, d'Écosse, nombre de réformés y affluaient. Ils venaient y apprendre des leçons d'orthodoxie. John Knox, par exemple, le plus illustre d'entre eux, se plaisait plus tard à saluer dans Genève « la meilleure école chrétienne qui eût paru sur la terre depuis les jours des apôtres. » C'est que, pour achever de transformer les Genevois en chrétiens et pour achever de transformer en genevois les chrétiens exotiques qui affluaient à Genève, Calvin avait fondé une école de théologie. Dès 1541, Calvin projetait cette création; en 1559, il l'organisa dans le détail. Cette institution fut le Collège de Calvin et l'Académie de Calvin. Les chaires de l'Académie devaient offrir à tous les chrétiens étrangers qui voudraient ensuite, chacun chez soi, devenir pasteurs, l'interprétation calviniste de l'Évangile; de la sorte, le Collège et l'Académie de Calvin, en même temps qu'ils consacraient l'autorité de la « cité-église », devaient semer le germe d'une Église universelle. On vit parfois un millier d'auditeurs se presser aux leçons de théologie que donnait Calvin. Aussi, en moins de quelques années, 120 pasteurs formés à Genève furent envoyés à l'étranger, notamment en France. Ce fut de cette Académie de Calvin, de ce « séminaire héroïque », comme l'appelle Michelet, que sortirent tour à tour les académies protestantes d'Orthez, de Saumur, de Montauban, de Sedan, de Die, et les universités presbytériennes d'Écosse; et ce fut sous des influences calviniennes que l'Université de Heidelberg se réorganisa.

Le zèle que déployait Calvin dans son apostolat épuisa vite son énergie. Il mourut insatisfait de son œuvre et de lui-même, le soir du 27 mai 1564. Parlant de cette date funèbre, Théodore de Bèze écrivait : « Voilà comme en un même instant, ce jour-là, le soleil se coucha, et la plus grande lumière qui fût en ce monde pour l'adresse de l'Église de Dieu fut retirée au ciel. Nous pouvons bien dire qu'en un seul homme il a plu à Dieu, de notre temps, nous apprendre la manière de vivre et de bien mourir. » L'œuvre du grand réformateur est certainement extraordinaire. Mais on ne saurait méconnaître qu'elle fut en contradiction avec le principe même de la Réforme. Son dogmatisme, son intransigeance, sa cruauté même l'ont rendu maître de Genève et en ont fait une « ville-église », une « cité de Dieu », hors de laquelle il n'y avait pas de salut. Mais en forgeant et disciplinant ainsi Genève à la guise de Dieu, c'est-à-dire à la sienne, Calvin ne jouait-il pas le rôle de pape infaillible? Le libre examen, dont se réclamait la Réforme, avec Luther, était devenu, sous Calvin, un mot vide de sens. Qu'allait devenir après lui la « Rome protestante »?

IV. Le calvinisme a Genève après Calvin. — Ce fut un étranger qui se chargea de diriger Genève; la primauté passait des mains d'un roturier picard à celles d'un gentilhomme nivernais. Théodore de Bèze, nouveau conducteur du peuple élu, avait, au colloque de Poissy, lutté pour la Réforme; il avait, comme recteur, dirigé l'Académie de Calvin; comme professeur, suppléé dans la chaire de théologie Calvin malade; poète dramatique, il avait enseigné, dans son *Sacrifice d'Abraham*, la nécessité de tout sacrifier pour la foi; poète lyrique, enfin, il lançait dans l'Europe réformée, à la suite de Marot, la traduction française d'un certain nombre de psaumes, et grâce à lui la Réforme possédait enfin un psautier complet en vers français — ce psautier que Marot n'avait pu achever faute d'argent. Par surcroît, Théodore de Bèze avait, comme nous l'avons dit, affirmé devant la chrétienté le droit que s'était arrogé Genève de tuer Servet : *De hæreticis gladio puniendis*. Il était donc naturel qu'il devînt le président de la Compagnie des pasteurs; à ce titre, il se disposa à faire régner Dieu sur Genève, comme l'avait fait régner Calvin.

Mais soudain Genève eut peur Le soir du 29 août 1572, des marchands venus de Lyon colportèrent « les nouvelles de la trahison et horrible cruauté faite en France contre plusieurs seigneurs et contre tous les fidèles, » au jour de la Saint-Barthélemy et dans les journées qui avaient suivi. Des paniques se dessinèrent : les papistes, chuchotait-on, désirent la tête de M. de Bèze, comme ils ont eu celle de l'amiral. Pour avoir l'aide de Dieu, pour s'aider eux-mêmes, les magistrats ordonnaient que chacun eût à « tenir ses armes prêtes et à hanter les sermons. » Armes matérielles, armes spirituelles, Genève voulait tout avoir en mains pour supporter les attaques qui se préparaient. Les premières attaques étaient purement spirituelles. Un jeune prêtre qui occupait à Annecy la charge de « prévôt du Chapitre », François de Sales, dirigea, à partir de juillet 1594, l'apostolat du Chablais, où soixante ans plus tôt les armées de Berne avaient installé la Réforme. Les prédications qu'il multipliait, les feuilles volantes qu'il répandait (esquisse de son futur *Traité des Controverses*) regagnaient à la foi nombre de consciences. Même renouveau catholique, tout près de Genève, dans

la petite ville d'Annemasse, sous l'action d'un controversiste capucin, le P. Chérubin. Des défis étaient portés aux pasteurs genevois : François de Sales, en 1596, conférait, trois jours durant, avec le pasteur de La Faye; il avait à Genève même, en avril et juillet 1597, deux entretiens secrets avec Bèze. Peines perdues d'ailleurs. Mais ses succès sur les fidèles étaient mieux assurés. Les « Quarante-Heures » de Thonon, en septembre 1598, marquaient un triomphe pour François de Sales et pour Rome : d'immenses processions se déroulaient, faisant défiler sous les regards du cardinal de Médicis et du duc de Savoie tous les réformés convertis qui acceptaient l'obédience romaine. La nomination de François de Sales à l'évêché de Genève était comme une sorte de défi jeté à la Ville-Église. Le saint évêque ne put d'ailleurs séjourner librement dans sa ville épiscopale.

En même temps que cet assaut spirituel contre la capitale du calvinisme, une « escalade » militaire faillit mettre Genève aux mains de ses ennemis. Dans la nuit du 11 au 12 décembre 1602, les hommes du duc de Savoie escaladèrent les remparts de la ville. Déjà quelques-uns étaient dans la place. Mais Genève se réveilla à temps pour engager une lutte corps à corps. Dix-sept Genevois furent tués; l'armée savoyarde s'enfuit, laissant cinquante-quatre morts dans les fossés. Genève célébra désormais comme un fait d'armes merveilleux et comme un triomphe de l'orthodoxie calviniste l'anniversaire de cette fameuse « escalade ». Théodore de Bèze en particulier se fondit en actions de grâces.

De Bèze, en vrai disciple de Calvin, poursuivait l'application des lois somptuaires, avec une sévérité de plus en plus rigoureuse. Il n'était pas jusqu'à la forme des vêtements de deuil qui ne subît ses réglementations. A plus forte raison surveillait-il scrupuleusement le *Credo* calviniste. En 1579, un étudiant italien connut la prison pour avoir osé, dans un factum, relever vingt erreurs de son professeur de dogme : ce jeune homme n'était autre que Giordano Bruno; et sans doute il n'aurait eu qu'à rester à Genève et à continuer d'y parler, pour y trouver, sans trop de délai, le sort qui l'attendait à Rome, au *Campo di fiori*. Dans les premières années du XVII^e^ siècle, les théologiens de Genève furent informés qu'aux Pays-Bas s'étaient insinuées dans les esprits les doctrines d'un certain Arminius qui rendaient Dieu moins dur et la prédestination moins fatale. Ils dépêchèrent à Dordrecht, en 1618, les plus illustres d'entre eux, Jean Diodati, premier traducteur de la Bible en langue italienne, et Théodore Tronchin, pour rendre témoignage en faveur du vrai Dieu de Calvin; et en même temps, de Genève même, leur président Turrettini, dans une lettre adressée au synode de Dordrecht, comparait les remontrants — c'est le nom qu'on donnait aux arminiens — à des voleurs qui se glissent dans une incendie pour faire main basse. Sur la demande de la Genève calviniste, l'hérésie arminienne fut condamnée, et Théodore Tronchin remercia les états généraux de Hollande d'avoir « fait connaître à toute l'Europe l'uniforme consentement de la doctrine qui est dans les Églises réformées et fermé la bouche à la calomnie qui leur reproche à faux la diversité des doctrines. » Des formulaires de plus en plus précis furent d'ailleurs rédigés à Genève en 1647 et en 1649.

Théodore Tronchin, gendre de Théodore de Bèze, était un fervent continuateur de Calvin. Mais son fils, Louis Tronchin, tomba dans un libéralisme que les vieux Genevois estimèrent très dangereux. N'avait-il pas osé dire à propos des règlements de 1647 et 1649 : «Ce sont des plaisanteries; suivre le sentiment de nos pères, ce sont là maximes papistiques et antichrétiennes : si on avait toujours agi de la sorte, on n'aurait jamais eu de réformation. » En dépit des protestations de la Compagnie des pasteurs, on remarque le même mouvement d'esprit dans la lignée des Turrettini. Jean Alphonse Turrettini voyagea, de 1690 à 1694, en France, en Angleterre, aux Pays-Bas, eut des relations non seulement avec les chefs des sectes protestantes, mais encore avec des papistes, avec Bossuet, Huet, Malebranche, Mabillon. De ces relations il remporta à Genève un esprit de tolérance que la cité calviniste n'avait pas encore connu. Déjà, sous l'influence d'un jeune philosophe cartésien, Chouet, que Louis Tronchin, son oncle, avait fait venir de Saumur pour enseigner à Genève, le protestantisme de la Ville-Église s'était élargi : la célébration publique d'un culte luthérien régulier y était autorisée en 1700; celle d'un culte anglican, en 1712. Genève dévala encore sur cette pente des concessions. En 1725, Turrettini était modérateur de la Compagnie des pasteurs; il fit décider que tous les formulaires de foi calviniste seraient à l'avenir supprimés et qu'on demanderait seulement aux pasteurs, en vertu des ordonnances de 1576 : « Protestez-vous de tenir la doctrine des saints prophètes et apôtres, comme elle est comprise dans les livres du Vieux et du Nouveau Testament, de laquelle doctrine nous avons un sommaire dans notre catéchisme? » Et encore il fut entendu que le catéchisme de Calvin qui contenait « la substance de la doctrine » ne « saurait être égalé à l'Évangile » et qu'on n'était « pas forcé de le suivre en tout. » Le XVIII^e^ siècle ne s'achèvera pas avant que la Compagnie des pasteurs de Genève, tenant compte de l'esprit public, ait installé un catéchisme à peu près déiste aux lieu et place du catéchisme calvinien.

Voltaire et Rousseau avaient passé par là. Vers 1754, Voltaire frappait aux portes de Genève pour y devenir propriétaire. Grosse difficulté : Voltaire était catholique. Le médecin Tronchin prêta son nom, et Voltaire s'installa aux « Délices » en 1755; jamais catholique ne fit plus de mal à la vieille Genève que ce mauvais catholique. Dans un article de l'*Encyclopédie*, Voltaire fit remarquer par d'Alembert aux Genevois qu'ils n'avaient pas conservé grand'chose de la doctrine de Calvin. Et dans son *Essai sur les mœurs*, Voltaire lui-même célébra Servet aux dépens de Calvin : « De savants pasteurs des Églises protestantes, ajoutait-il perfidement, ont embrassé le sentiment de Servet et celui de Socin. » Mais c'est surtout par son théâtre que l'hôte des « Délices » et le patriarche de Ferney porta des coups terribles au calvinisme de Genève. Genevois et Genevoises qui s'amusaient au théâtre de Voltaire étaient fatalement des calvinistes dégénérés. Rousseau tenta bien de venger, dans sa *Lettre sur les spectacles*, les « ministres de vertu » que renfermait toujours Genève; il essaya de défendre la discipline de Calvin contre ces nouveautés théâtrales qui risquaient de livrer à des influences cosmopolites sa petite patrie très aimée. Mais Rousseau lui-même était-il bien orthodoxe? Le zèle de certains patriciens, sans même prendre avis du pouvoir religieux, fit brûler, en 1762, le *Contrat social* et l'*Émile* et fit interdire à Jean-Jacques le canton même de Berne. « Quelle extravagante inquisition! écrivait-il; on n'en ferait pas autant chez les catholiques! » Le Bernois Haller, en apprenant la combustion solennelle de l'*Émile*, en complimentait le naturaliste genevois Charles Bonnet : « Il fallait un arrêt pareil, lui écrivait-il, pour rétablir l'honneur de l'Église de Genève. Dans mes voyages, le reproche général était déjà que les protestants n'avaient point de religion. » Et Bonnet de proclamer gaiement : « Il y a deux cents ans, nous eussions fait rôtir Rousseau : nous nous sommes bornés à faire rôtir ses livres. » Mais le bûcher de l'*Émile* n'éclaira pas les esprits qui

avaient tendance au rationalisme. Et des pasteurs comme Vernet et Claparède, qui voulaient venger le calvinisme atteint par la philosophie de Rousseau, ne pouvaient pas se tenir eux-mêmes dans l'orthodoxie. Rousseau finit par narguer les Genevois dans ses *Lettres de la montagne* : « Messieurs vos ministres ne savent plus ce qu'ils croient, ni ce qu'ils veulent, ni ce qu'ils disent. On leur demande si Jésus-Christ est Dieu, ils n'osent répondre. On leur demande quels mystères ils admettent, ils n'osent répondre. Sur quoi donc répondront-ils? Quand ils auront bien disputé, bien chamaillé, bien ergoté, bien prononcé, tout au fond de leur petit triomphe, le clergé romain, qui maintenant rit et les laisse faire, viendra les chasser, armé d'arguments *ad hominem* sans réplique. »

Tel était à peu près l'état d'esprit de la Genève calviniste quand éclata la Révolution française. Cependant elle demeurait politiquement intransigeante. Sur 18 000 à 20 000 habitants, Genève comptait à peine 200 catholiques autorisés. Un jour de 1793, le pasteur Anspach demanda dans un club que la liberté des cultes fût admise à Genève. Le club répondit : non. Et en janvier 1794, le peuple consulté parla : par 2 808 voix contre 382, il maintint solennellement l'obligation pour tout Genevois d'être protestant, ce qui voulait dire : de n'être point papiste. N'être pas catholique était la seule étiquette qu'on exigeât des bourgeois de la Ville-Église. Mais, en somme, sous cette étiquette de foi protestante, la plupart des Genevois ne mettaient guère plus que les affirmations du déisme de Rousseau. Rousseau, qui déclarait l'homme né bon, supplantait, dans la capitale même du calvinisme, Calvin, qui avait déclaré l'homme né mauvais. Mais qu'importait la contradiction pourvu qu'on se déclarât bon protestant?

En 1798, Genève devint une ville française. De ce changement de régime politique le calvinisme eut encore à souffrir : les catholiques conquirent le droit de cité dans la Ville-Église. Un jeune prêtre savoyard qui, comme Bonaparte, avait alors trente ans, Jean-François Vuarin, installa publiquement, à la fin de 1799, la pratique du « papisme » à Genève. Une messe de minuit, célébrée le jour de Noël dans une chapelle improvisée, attira quelque affluence. Les calvinistes réagirent bientôt avec violence. Le 1er juillet 1801, les catholiques furent lapidés en pleine messe. Mais, grâce à « la paix napoléonienne », l'afflux des catholiques continua d'augmenter : en 1802, la municipalité constatait qu'ils étaient déjà 1 367 dans la commune de Genève, et 3 117 sur tout le territoire. En septembre 1804, l'évêque d'Annecy osa faire aux Genevois sa visite pastorale : il échangea des compliments avec le maire de Genève. Pour la première fois depuis la Réforme, un évêque entrait officiellement dans la ville de Calvin. Il est vrai qu'il était escorté de gendarmes : Bonaparte avait d'ailleurs compris qu'il fallait tenir compte de la susceptibilité des Genevois. Pour les consoler de la réintégration du catholicisme dans leur cité, il déclarait qu'en revanche Genève deviendrait la métropole des calvinistes de France. Compensation consolante pour le peuple de Dieu : il était devenu français, mais, de par la volonté du gouvernement français, il pourrait exercer sur les protestants de toute la France une primauté. De fait, en décembre 1804, après le sacre, ce fut un pasteur de Genève, Martin-Gourgas, qui introduisit auprès de l'empereur les représentants des Églises réformées françaises, et qui dirigea la réunion dans laquelle les vingt-cinq présidents des consistoires échangèrent leurs vues sur l'avenir de la Réforme.

La Réforme avait un terrible adversaire dans le curé catholique Vuarin. Celui-ci, vivement soutenu par Rome, eût pu mourir évêque et cardinal; il préféra rester curé de Genève. « Des cardinaux, j'en trouverai partout, disait Léon XII; mais un curé de Genève, où le trouver? » « Vous faites parfaitement bien de ne pas quitter votre place, écrivait à Vuarin Joseph de Maistre; elle est trop importante pour qu'il vous soit permis de renâcler : Genève seule occuperait un homme d'État. » Des hommes se levaient en effet, peu nombreux, mais ardents, pour relever, en dehors de la municipalité, le calvinisme décadent; c'étaient les chefs de la *Société évangélique*, un Gaussen, un Galland, un Merle d'Aubigné, qui, encouragés par les adresses de cent vingt-trois pasteurs et de plus de huit cents ecclésiastiques anglicans, ouvrirent, le 30 janvier 1832, une école libre de théologie. Ces indépendants auraient voulu obtenir le concours d'Adolphe Monod et de Vinet. Mais Vinet allait dessiner d'une manière un peu différente ses idées d'indépendance. Dans son *Mémoire en faveur de la liberté des cultes*, qui est de 1826, dans son *Essai sur la conscience et sur la liberté religieuses*, qui est de 1829, dans son *Essai sur les manifestations des convictions religieuses*, qui est de 1842, il se faisait progressivement le messager d'une solution nouvelle : la séparation des Églises et de l'État. On ne pouvait concevoir une idée qui fût plus essentiellement anti-genevoise, plus offensante pour le passé de Genève et plus subversive de la personnalité de cette ville. Que devenait, dans ces vues, la cité de Dieu, projetée et créée par Calvin ?

Le dogme calvinien n'avait pas survécu à la philosophie du XVIIIe siècle; la vieille discipline calvinienne n'avait pas survécu à la Révolution et à l'Empire; la Constitution politique de l'État calvinien va se transformer à son tour sous l'action de la révolution dirigée par un publiciste genevois, James Fazy. Le gouvernement provisoire, constitué en octobre 1846 par ce brillant polémiste, convoqua un grand *Conseil constituant* de quatre-vingt-quinze membres qui devaient fixer les rouages de la nouvelle Genève. Les catholiques s'y trouvèrent mêlés aux protestants. Cette démocratie mixte refusa de déclarer que la religion protestante fût la religion dominante : elle constata seulement, dans un article de la Constitution, que c'était « la religion de la majorité dans l'ancien territoire de la République. » Le consistoire devait être élu par l'assemblée générale des citoyens dits protestants et l'élection des pasteurs se faire par l'assemblée générale des paroissiens. Le premier consistoire élu d'après ce nouveau régime élabora un règlement organique pour l'Église; il y maintenait, comme caractère de cette Église, l'acceptation de l'autorité divine de l'Écriture et la proclamation de la liberté d'examen; de « confession de foi » il n'est pas question. Un tel régime fut diversement jugé. « C'est une œuvre nationale par excellence, écrira, à la fin du XIXe siècle, le zélé abbé Carry, vicaire général de Genève, œuvre qui nous a donné l'unité par la liberté religieuse et l'égalité démocratique. » Dès 1847, le protestant Jean-Louis Micheli — ce Micheli dont une pauvre femme disait un jour, tant il était bon et charitable et aimant : « Si Jésus-Christ avait un frère, ce serait M. Micheli » — Micheli écrivait : « Nous sommes un pays mixte qui très possiblement peut devenir catholique. C'est une idée qui me fait horreur, mais qu'il vaut mieux regarder en face que de se buter contre; car c'est la vérité de la situation. Genève protestante, la Genève de Calvin, a donc brillé trois cents ans. Aucune gloire terrestre n'est éternelle. Il faut s'habituer à l'idée qu'une nouvelle ère commence pour nous. C'est la pensée que le règne de Dieu dans les cœurs n'a aucun rapport avec ce qui se passe ici-bas, et que Genève humiliée, Genève mixte, Genève catholique, aura peut-être plus d'âmes données au Christ que Genève brillant comme la Rome protestante. »

V. Le calvinisme en France. — La Réforme avait déjà pris racine en France lorsque Calvin y propagea ses idées, et transforma les réformés en calvinistes. Genève n'avait pas attendu l'autorisation de Bonaparte pour devenir la métropole du protestantisme français. De l'Académie genevoise de Calvin sortirent, comme nous l'avons vu, les académies protestantes d'Orthez, de Saumur, de Montauban, de Sedan, de Die. De nombreuses villes du Midi, et des plus importantes, Toulouse, Montpellier, Nîmes, Béziers, Lectoure, etc., sans parler des Cévennes, et des provinces de l'Ouest, jusqu'en Normandie, subirent profondément l'influence de Calvin. La Réforme se recruta dans le monde ecclésiastique tant séculier que régulier, chez les étudiants de l'Université, chez les humanistes, chez les magistrats, chez les nobles (un moment, on put compter parmi les néophytes deux princes du sang : Antoine de Bourbon et le prince de Condé, son frère); il semble qu'elle se répandit plus aisément encore dans le monde des « gens *mécaniques*, savetiers, cordonniers, menuisiers, cordiers, peigneurs de laine, merciers et porte-paniers, gens qui allaient rôdant de ville en ville et d'une province à une autre. » Le calvinisme enfin eut son clergé, les pasteurs ou ministres qui se répandirent de Genève en France; il eut ses paroisses — en 1564, il y en avait plus de deux mille sur le territoire français. En 1559, il devait avoir son concile, le synode tenu à Paris, et qui formula, pour la commodité des Églises dispersées, la règle de la foi, des mœurs et du culte (en 1571, autre confession de foi, au synode de La Rochelle).

Le calvinisme français témoigna d'abord de sa vitalité par son action de propagande et son zèle anticatholique ou antipapiste. Toutes les manifestations du culte catholique lui devinrent odieuses : la messe et les prêtres, les objets sacrés, les églises même tombèrent sous sa réprobation. Avant même de former un parti politique, les calvinistes — ou huguenots — se livrèrent à des actes de violence où la passion religieuse se donnait libre cours. Ce ne fut là d'abord que le fait de particuliers à qui leurs coreligionnaires et Calvin lui-même (lettre à Coligny) pouvaient infliger un désaveu. Mais il n'en fut plus de même lorsque la Réforme se sentit fortifiée par un parti politique qui avait pour chefs un Antoine de Bourbon, un prince de Condé et un amiral de Coligny. Toutes les audaces lui parurent permises. Sans doute l'esprit de tolérance n'animait pas plus les orthodoxes que les dissidents. Mais si l'on a remarqué que les catholiques recoururent à la force brutale contre leurs adversaires, il ne faut pas oublier que ceux-ci furent souvent les provocateurs.

Ce qu'on a appelé le « massacre de Vassy », où les calvinistes comptèrent vingt-trois morts et plus de cent blessés (1er mars 1562), fut bien l'œuvre du duc de Guise, qui en porte la responsabilité. Mais il n'y a là qu'une responsabilité atténuée : la bagarre fut plutôt une échauffourée entre protestants et la suite de Guise qu'un massacre proprement dit. Guise, qui fut lui-même blessé, se croyait, de bonne foi, en cas de légitime défense quand il lança ses soldats contre les « huguenots ameutés ». Du reste nul n'ignorait ce qui se passait alors dans une grande partie de la France et notamment dans le Languedoc. Avant « l'affaire de Vassy », les calvinistes malmenaient les catholiques de rude manière. En octobre 1561, par exemple, le vicomte de Joyeuse avise la reine-mère que le Midi est en état de guerre, que les réformés en armes ont pris Lavaur, Rabastens, Castres, etc. A Rabastens, les huguenots chassent les cordeliers de leurs couvents, en tuent quelques-uns et pillent toutes les églises. « Je ne ferai pas long discours, écrit Joyeuse, de ce qui se dispose et traite présentement à Montpellier, Nîmes, Sommières, Sauve, Anduze, Lunel, Castres, Lavaur, Puylaurens, Mazamet, Revel, Villefranche-de-Lauraguais, Rabastens, Gaillac, Tolose et presque toutes les autres villes du Languedoc, représentant la ruine et la désolation prochaine de tout ce païs si, par la grâce de Dieu et votre Providence, ledit païs n'est secouru. » A Montpellier notamment le 21 octobre, les huguenots s'arment de bâtons triangulaires qu'ils nomment « espoussètes », tuent le gardien des cordeliers « et trente ou quarante autres personnes, chanoines ou autres, et eussent pis fait, ne fust le secours d'aucuns des principaux de ladite religion y accourus pour occuper et arrester l'essort de ce peuple lequel néanmoins sa mit à piller toute la maison, mit bas les autels et ruine tout le dedans de l'église, trésor, reliquaire », etc. Mêmes scènes dans l'église Saint-Pierre, où le nombre des victimes est beaucoup plus considérable.

Et ce n'est pas seulement dans le Languedoc que sévit ainsi la passion religieuse des réformés. Dans le *Discours sur les misères de ce temps* que Ronsard adressa en 1562 à la reine régente, Catherine de Médicis, on voit que les dévastations des huguenots s'étendaient à toute la France :

> Or eux, se vantant seuls (d'être) les vrais enfants de Dieu
> En la dextre ont le glaive et en l'autre le feu;
> Et comme furieux qui frappent et enragent,
> Volent les temples saints et les villes saccagent.
> Eh quoi! brûler maisons, piller et brigander,
> Tuer, assassiner, par force commander,
> N'obéir plus aux rois, amasser des armées,
> Appelez-vous cela églises réformées ?...
> De Bèze, je te prie, écoute ma parole...
> Ne prêche plus en France une Évangile armée,
> Un Christ empistolé, tout noirci de fumée,
> Portant un morion en tête et, dans la main,
> Un large coutelas, rouge de sang humain....

C'est donc à tort qu'on fait dater communément les guerres de religion du « massacre de Vassy ». On voit qu'en réalité elles sont antérieures à cet épisode, et le tableau que Ronsard (sans parler de Mézeray) nous a tracé de la France en 1562 nous montre qu'elle était livrée, depuis quelque temps déjà, aux luttes à main armée des factions politiques et religieuses.

Nous n'en suivrons pas le développement. Notons seulement qu'avant la Saint-Barthélemy (1572), il y eut à Nîmes (septembre 1567) ce qu'on a appelé une « Michelade » (Saint-Michel) où les calvinistes firent plus de quatre-vingts victimes (le vicomte de Joyeuse dit plus de deux cents). La Saint-Barthélemy, qui commença par l'assassinat de Coligny, fut sans doute un crime beaucoup plus monstrueux. Le nombre des huguenots massacrés à Paris et dans toute la France s'élève — selon les statistiques les plus modérées — à 4 000 ou 5 000. Mais il est bon de remarquer que ce fut là un crime politique et non proprement religieux. Si Charles IX, poussé par Catherine de Médicis, autorisa le meurtre des chefs huguenots, c'est qu'il s'agissait de décapiter un parti, une faction qui gênait le roi dans son autorité. Une fois le massacre commencé, les passions religieuses firent le reste. Voir Saint-Barthélemy. Nous n'entrerons pas dans le détail des guerres de religion. Voir ce mot. Les progrès du calvinisme en France furent arrêtés par la Ligue et la conversion d'Henri IV (1593). L'*Édit de Nantes* fixa pour près d'un siècle l'état religieux des réformés (1598-1685). Voir Édit de Nantes.

VI. Le calvinisme en Italie et dans le nord de l'Europe. — L'Italie ne fut jamais un terrain favorable au développement de l'hérésie. Encore moins les théories sévères de Calvin purent-elles y lever. Si le luthéranisme gagna quelques esprits dans le nord de la Péninsule, à Milan, Venise, Padoue, Brescia, Vérone, Bergame, Bologne et descendit même jusqu'à Naples,

le calvinisme ne s'implanta proprement qu'à Ferrare. On ne le trouve ailleurs qu'à l'état erratique. A Venise, par exemple, il y eut, dans la seconde moitié du XVI^e siècle, *huit cent trois* procès faits à des luthériens et seulement *cinq* à des calvinistes. L'espagnol Valdès, à Naples, et le siennois Bernardino Occhino, prédicateur capucin dont l'éloquence était tout enflammée, gagnèrent nombre d'âmes à la Réforme, notamment Giulia Gonzagua et Vittoria Colonna; Occhino séjourna même quelque temps à Genève, où il subit plus ou moins l'influence de Calvin. Mais ces zélateurs ne furent jamais proprement des partisans du calvinisme. Renée de France, au contraire, la fille de Louis XII et d'Anne de Bretagne, apporta à Ferrare les idées qui commençaient à avoir cours dans l'entourage de François I^er. Les réformés de France, un Marot, un Calvin, un Du Tillet, cherchèrent refuge auprès d'elle. Calvin exerça sur elle une emprise extraordinaire. Et, en dépit de son mari, elle imprégna son entourage des idées les plus révoltantes du réformateur français. Qu'on en juge par cette lettre qu'elle adressait à Calvin après la mort du duc de Ferrare : « Non, je n'ai pas oublié ce que vous m'avez écrit : que David a haï les ennemis de Dieu d'une haine mortelle; je n'entends point contrevenir ni déroger en rien à cela: car, quand je saurais que le roi mon père et la reine ma mère et feu Monsieur mon mari et tous mes enfants seraient réprouvés de Dieu, je les voudrais haïr de haine mortelle et leur désirer l'enfer, et me conformer à la volonté de Dieu entièrement s'il lui plaisait m'en faire la grâce. » Le duc, avant de mourir, avait fait jurer à Renée (3 octobre 1558) qu'elle romprait tous rapports avec les hérétiques. Mais Calvin leva le serment, en déclarant qu'elle n'était nullement tenue de l'observer, « non plus qu'un vœu de superstition. » Néanmoins elle ne se sentait pas à l'aise auprès de son fils qui était resté un zélé catholique et elle prit, malgré Calvin, le parti de quitter l'Italie pour venir s'établir dans son château et sa terre de Montargis. Elle y mourut le 15 juin 1575, en hérétique impénitente. Ferrare resta assez longtemps encore après son départ un centre d'hérésie, que surveillait l'Inquisition. En 1568, par exemple, eut lieu l'arrestation de seize calvinistes, qui furent condamnés, les uns à mort, d'autres aux galères, les autres à la prison perpétuelle.

Il y eut des calvinistes dans presque toute l'Europe du Nord. En Suisse, ils l'emportèrent assez rapidement sur les zwingliens. Bullinger, l'héritier de Zwingle, se soumit à Calvin par le *Consensus tigurensis* de 1549, qui adoptait les sentiments de Calvin sur la cène, comme le *Consensus genevensis* proclama, cinq ans plus tard, sa doctrine de la prédestination. La *Deuxième confession* de foi helvétique, composée deux ans après la mort de Calvin, mais dans son pur esprit, est de tous les actes de ce genre celui qui obtint dans les pays réformés le plus d'autorité et le plus grand nombre d'adhérents.

En Allemagne, le calvinisme fit des conquêtes sur le luthéranisme. Brême passa au calvinisme en 1562. L'électeur palatin Frédéric III embrassa le calvinisme qui, après une légère interruption, fut rétabli par le tuteur de Frédéric IV. Cette confession pénétra par la suite jusque dans le Brandebourg (1613), en Pologne, en Bohême, en Moravie, en Hongrie. *La Confession hongroise* adopte la doctrine de Calvin sur la cène et la prédestination (1563).

Grand succès du calvinisme dans les Pays-Bas, qui se révoltèrent contre le gouvernement espagnol (en 1578). Par la *Confession belgique* de 1562, et par l'appel de trente pasteurs calvinistes en 1566, les protestants de cette région se rallièrent à la doctrine de Calvin. Après la proclamation de la République (1581), le calvinisme devint religion d'État. Mais la doctrine calviniste subit en Hollande la même crise qu'à Genève Dès 1578, on y faisait circuler un ouvrage de Castellion : *Conseil à la France désolée*. Les calvinistes comprirent le sens de cette attaque sournoise. En 1580, les ministres de Leyde proclamaient à hauts cris que le gouvernement ne devait « tolérer aucune autre religion que la leur, et qu'il devait plutôt les supprimer toutes, à l'imitation des rois de Juda. » Un protestant, animé d'un libéralisme semblable à celui de Castellion, Dirk Coornhert, secrétaire des États de Hollande, n'en continua pas moins d'attaquer l'intolérance de Calvin et de Bèze « qui croyaient qu'il était permis de violenter la conscience et de faire mourir les hérétiques. » Et comme le professeur Juste Lipse préconisait les théories calvinistes, Coornhert n'hésita pas à relever le gant. Il eut pour disciples, ou du moins comme continuateurs, C. P. de Hooft, bourgmestre d'Amsterdam, et le fameux Arminius, qui introduisit « l'hérésie de Castellion dans l'enseignement officiel de l'Université de Leyde » en dépit de Gomar, le farouche calviniste. En 1613, toutes les œuvres de Castellion furent traduites en hollandais. Ce fut un coup droit porté au calvinisme. Les calvinistes, outrés d'une telle audace, se réunirent en synode à Dordrecht (13 novembre 1618-9 mai 1619) et imposèrent la doctrine de leur chef à tous les ministres. Plus de deux cents pasteurs qui se réclamaient d'Arminius (ou remontrants) furent bannis de la Hollande. Mais, dès 1625, ils y rentraient et étaient officiellement autorisés à prêcher leur doctrine. Ils avaient cause gagnée. Sans doute l'esprit calviniste domine toujours en Hollande chez une minorité qui ne désarme pas. Mais une véritable majorité signerait sûrement aujourd'hui les *Annotations* de Castellion au chapitre IX de l'Épître aux Romains, et renierait par conséquent, au moins implicitement, le calvinisme de Calvin.

En Grande-Bretagne, sous Édouard VI, fut tentée une conciliation entre la doctrine de Luther et celle de Calvin; sous Élisabeth, une partie seulement du dogme calviniste passa dans les 39 articles; l'organisation ecclésiastique se divisa en épiscopaliens et en presbytériens : ces derniers seuls se rattachaient au calvinisme.

Ce fut John Knox qui introduisit le calvinisme en Écosse. Ce réformateur, né en 1505, mourut en 1572. Il était entré dans les ordres sacrés quand il prit contact avec les luthériens et abandonna l'Église catholique. Il fut présenté à Calvin, à Genève, en 1554, et passa au calvinisme. On le voit en 1557 prêcher non seulement à Genève, mais à Dieppe et à La Rochelle. Rentré à Édimbourg, il continua son apostolat avec succès. Le Parlement d'août 1560 adopta solennellement la confession de foi qu'il avait préparée et punit de mort la célébration de la messe. Knox rédigea aussi le *First book of discipline* qui organisa l'Église d'Écosse suivant le type calviniste et le *Book of common order* qui, jusqu'au temps de Charles I^er, tint en Écosse la place du *Book of common prayer*. Il publia en même temps à Genève son *Treatise on predestination*. Son horreur de l'Église catholique n'avait pas d'égale. « Je crains plus une messe que 10 000 hommes, » disait-il. Sa situation en Écosse fut celle d'un dictateur populaire. Il laissa une *History of the reformation of the religion within the realme of Scotland*. Il fit prévaloir en Écosse le régime presbytérien; et malgré tous les efforts de l'Angleterre, l'Écosse devait rester foncièrement presbytérienne.

De la Grande-Bretagne le calvinisme passa dans l'Amérique du Nord, où il se modifia plus ou moins au contact des autres sectes réformées.

Abel Lefranc, *La jeunesse de Calvin*, Paris, 1888; E. Doumergue, *Jean Calvin. Les hommes et les choses de son temps*,

2 vol., Paris et Lausanne, 1899 et 1902; G. Goyau, *Une Ville-Église; Genève* (1535-1907), 2 vol., Paris, 1919; Étienne Giran, *Sébastien Castellion et la réforme calviniste*, Paris, 1914; Albert Autin, *L'échec de la Réforme en France au XVIe siècle*, Paris, 1918; Jean Guiraud, *Histoire partiale, histoire vraie*, t. II *(Réforme)*, Paris, 1912; J. Rouquette, *Les Saint-Barthélemy calvinistes*, Paris, s. d.; E. Rodocanachi, *La Réforme en Italie*, 2 vol., Paris, 1920 et 1921; A. Baudrillart, *Calvin* et *Calvinisme* (avec nombreuses références), dans *Dictionnaire de théologie catholique*, t. II, col. 1377-1422.

E. Vacandard.

CAMALDULES. — Nombreux sont les ordres religieux qui tiennent leur nom du nom du fondateur: ainsi bénédictins, franciscains, dominicains... Celui-ci a emprunté le sien au berceau de la famille, suivant la coutume féodale. Il prit naissance en une vallée des Apennins, en Toscane, laquelle constituait le fief d'un certain seigneur Maldoli : d'où la désignation géographique de Campo-Maldoli, et, par une contraction usuelle, Camaldoli.

Né à Ravenne vers 955, saint Romuald s'était d'abord fait moine au Mont Cassin. Mais le relâchement de la discipline monastique et les tentatives d'assassinat dont il est la victime le décident à se retirer en une solitude située non loin de Venise, où il mène la vie érémitique en communion d'idéal avec saint Marin. Il quitte son désert et se met à voyager à travers l'Italie, l'Espagne, la Hongrie, faisant étape tantôt dans un monastère, tantôt parmi les ermites. Nanti de l'expérience nécessaire à son projet, il reparaît en Toscane, et, vers 1010, pose les bases d'un nouvel institut dont l'originalité sera d'offrir aux postulants l'option possible entre la vie cénobitique et la vie érémitique.

La double famille des moines et des solitaires camaldules resta longtemps unie, sous la dépendance unique d'un même général alternativement élu par les uns et par les autres. Elle fut approuvée en 1050 par saint Léon IX et détachée de l'ordre bénédictin en 1113.

En 1523, la branche des ermites se trouva double. Entre temps en effet, un vénitien du nom de Paolo Giustiniani avait créé des solitaires du type de Camaldoli mais autonomes. Après une tentative d'union qui n'aboutit pas, il fallut en revenir à la séparation du début. Elle s'est prolongée jusqu'à nos jours, et, de ce chef, les disciples de saint Romuald se répartissent en trois groupes distincts : celui des moines camaldules, qui a sa maison généralice et dessert l'église Saint-Grégoire au mont Cœlius à Rome, et à qui les recensements de 1910 assignent trois monastères, cinq paroisses, cinquante religieux; celui des ermites de Camaldoli, qui dénombre six résidences et quarante religieux; enfin celui des ermites de Monte Corona, dont la principale maison est à Frascati et qui compte cent trente religieux logés dans trois ermitages.

Les cénobites observent la règle bénédictine, à quelques usages près. Les solitaires mènent un genre de vie plus austère : chaque cellule est isolée par un jardin, sans le cloître intermédiaire de la chartreuse; le silence n'est presque jamais rompu; l'abstinence est perpétuelle; l'office se récite en commun. Tous les religieux camaldules sont vêtus de blanc.

Cet ordre a fourni à l'Église un grand nombre de saints personnages, et, en outre, des écrivains d'un certain renom. Le fameux pape Grégoire XVI (1831-1846) appartenait au monastère du Monte Cœlio ou de Saint-Grégoire.

Les Camaldules, dans *Revue bénédictine*, t. IV, p. 356-363, année 1887; Saint Pierre Damien, *Vita S. Romualdi*, *P. L.*, t. CXLIX, col. 953 sq.

Élie Maire.

1. CAMILLE (lat. *Camilla*). — Originaire d'Italie, Camille vint avec ses quatre sœurs à Ravenne où les avait attirées la réputation de sainteté de Germain, évêque d'Auxerre. Ce prélat était venu trouver l'empereur Valentinien III et, dans l'attente d'une audience, consacrait ses loisirs à la sanctification des âmes. Il tomba gravement malade et sa mort survint le 31 juillet 448. Les saintes filles dont nous venons de parler l'assistèrent à ses derniers moments et accompagnèrent son corps jusque dans les Gaules. Camille mourut à Ecoulives près d'Auxerre; elle y fut vénérée comme une sainte et une église lui fut dédiée. Sa fête se célébrait le 3 mars.

J. Baudot.

2. CAMILLE DE LELLIS (lat. *Camillus*). — Camille de Lellis naquit le 25 mai 1550, l'année même où mourut saint Jean de Dieu, à Bucchianico au royaume de Naples. D'abord soldat, il se signala par son humeur querelleuse et son amour du jeu autant que par sa bravoure. Puis, après qu'il eut été accepté et congédié à plusieurs reprises par les fils de saint François, l'idée lui vint de réunir ensemble quelques séculiers en une congrégation qui s'emploierait au service des malades. En 1582, il mettait ce dessein à exécution : ayant dressé un oratoire, à Rome, dans un endroit retiré de l'hôpital Saint-Jacques, où il avait, auparavant, été soigné et guéri d'un ulcère à la jambe, il y réunit pour la prière cinq infirmiers qui continuaient leur service sans quitter leur habit séculier. L'administration de l'hôpital s'émut de cette nouveauté et fit fermer l'oratoire. Consolé par une vision, Camille résolut de former sa congrégation en dehors de l'hôpital : un ami qu'il consulta à ce sujet lui répondit qu'il trouverait peu de disciples s'il n'entrait pas lui-même dans le sacerdoce. Camille suivit cet avis et, âgé de trente-deux ans, il se mit à l'étude du latin, alla dans ce but se ranger parmi les élèves de sixième au collège des jésuites, sans s'effrayer des railleries dont il fut l'objet de la part des enfants ses condisciples. Ses progrès furent rapides, une personne pieuse lui assura une pension pour lui permettre de poursuivre ses études. Ordonné prêtre, il fut chargé par les administrateurs de l'hôpital de desservir l'église de Notre-Dame des Miracles : alors il donna l'habit religieux à ses compagnons, et se transporta peu après au quartier des *Boutiques obscures*, où il loua une maison : il voulut que ses disciples prissent le titre de *ministres des infirmes*. Sixte-Quint, en 1586, approuva la nouvelle congrégation, permit aux membres de faire des vœux simples de pauvreté, chasteté et obéissance et d'y joindre comme quatrième vœu celui d'assister les malades à la mort, même en temps de peste. Le pape autorisait en même temps l'élection d'un prêtre qui serait supérieur pour trois ans; il permit enfin la quête des aumônes dans la ville. Camille, élu supérieur à l'unanimité des voix, s'adjoignit un compagnon pour la quête : comme ils étaient peu connus, on les prit pour des vagabonds et leur première collecte fut maigre. Le cardinal de Mondovi, leur protecteur, obtint du pape un second bref qui leur permettait de mettre sur leur habit une *croix tannée* pour les distinguer des autres clercs réguliers.

Le nombre s'accrut; Camille alla ouvrir une maison à Naples. Des offres lui furent faites par l'archevêque de Bologne pour un établissement dans cette ville. Camille objecta qu'il ne pouvait faire ordonner un nombre suffisant de prêtres, faute de titres patrimoniaux. Le prélat dit qu'on y remédierait en érigeant la congrégation en ordre religieux. Grégoire XIV, en 1591, signa le bref de transformation, quelques heures avant de mourir. Un des articles concernant la manière de vivre stipula que la pauvreté de l'ordre serait celle des autres ordres mendiants qui ne possèdent aucun fonds, aucun revenu et vivent d'aumônes, qu'on élirait un général dont l'office serait perpétuel avec quatre

consulteurs également nommés à vie, qu'ils émettraient les quatre vœux dont on a déjà parlé, que le nombre des frères lais serait plus grand que celui des prêtres, qu'ils demeureraient jour et nuit dans les hôpitaux sans exiger aucune rétribution. Enfin le pape les exempta de la juridiction des Ordinaires, et défendit aux profès solennels de passer dans un autre ordre sauf celui des chartreux. L'établissement de Milan, fondé en 1594, faillit amener une rupture entre Camille et ses religieux : dans son désir ardent de se dévouer entièrement au service des malades, il voulut avec ses religieux remplir tous les emplois des serviteurs de l'hôpital. Quelques-uns de ses disciples virent là un changement contraire au premier institut qui les engageait seulement à la visite des malades et à l'assistance spirituelle de jour et de nuit. Un chapitre général tenu à Rome en 1596 amena une intervention du pape Clément VIII imposant silence à Camille et lui ordonnant de vive voix de ne rien innover. Le fondateur insista de nouveau dans le deuxième chapitre de 1599, et finalement obtint des consulteurs que l'on dresserait de nouveaux règlements autorisant les frères à prendre le soin des malades dans les hôpitaux. Ces règlements furent approuvés par Clément VIII en 1600.

De nouvelles fondations eurent lieu pendant les années qui suivirent : Camille, voyant sa congrégation solidement établie, obtint d'être déchargé de la supériorité (1607). Il consacra ses dernières années à l'oraison, aux exercices de la charité et à la mortification. Il mourut à Rome, le 14 juillet 1614. Il a été béatifié en 1742, puis canonisé en 1746 par Benoît XIV. Sa fête est au 18 juillet. En 1886, Léon XIII l'a déclaré, lui et saint Jean de Dieu, patrons des hôpitaux et des malades, avec insertion de leurs noms dans les litanies des agonisants.

G. Latarche, *Saint Camille de Lellis*, Paris, 1907

J. Baudot.

CAMILLIENS. — Les religieux camilliens furent fondés par saint Camille de Lellis (1550-1614). Voir ce mot. Une fois prêtre, en 1584, Camille édifia son institut en lui spécifiant comme but l'assistance corporelle et spirituelle des malades et des blessés non seulement dans les hôpitaux, mais aussi dans les maisons particulières, et, en temps de guerre, sur les champs de bataille. Saint Camille réalisait ainsi pour l'Italie ce que, au début du même siècle, saint Jean de Dieu avait fait pour l'Espagne. Approuvé d'abord en 1586 par le pape Sixte-Quint, l'institut fut, en 1591, érigé par le pape Grégoire XIV en un ordre régulier exempt de la juridiction épiscopale, avec cette particularité que les frères lais pouvaient aspirer aux principales charges de l'ordre. Mais, plus tard, Innocent XI et Innocent XII (1684-1687) rétablirent chez *les clercs réguliers pour le service des malades* la hiérarchie commune.

Le but pratique de l'ordre, autant que la ferveur des premiers camilliens, favorisa la diffusion. Mais la Révolution française, puis la Révolution italienne lui portèrent successivement de rudes assauts. Cependant la restauration suivit de près. Suivant le recensement de 1918, cette famille religieuse compte actuellement six provinces, quarante-cinq résidences, sept cents religieux répandus en Italie, en France (à Angers), en Allemagne, en Espagne, au Pérou et en Hollande.

Le costume est celui des prêtres de l'époque de la fondation avec, en plus, une croix rouge sur la poitrine.

Aux trois vœux habituels de la profession solennelle, ils ajoutent celui de soigner les malades. Ils font aussi quatre vœux simples aux termes desquels ils s'engagent en bloc à ne point s'immiscer dans l'administration temporelle des hôpitaux et à ne pas rechercher les dignités ecclésiastiques.

Acta sanctorum, à la date du 18 juillet; Hélyot-Badiche, *Dictionnaire des ordres religieux*, Migne, Paris, 1847.

Élie Maire.

1. CAMPAGNES (DÉPEUPLEMENT DES). — 1° Les trois quarts de nos départements sont aujourd'hui moins peuplés qu'il y a un demi-siècle, et ce sont tous des départements où ne se rencontrent pas de grandes villes. Même là, les petites villes sont moins désertées que les villages. On fuit donc, avant tout, le séjour et le travail des champs.

La dernière guerre nous avait enlevé 900 000 paysans. A ce chiffre énorme il faut ajouter plus de 500 000 travailleurs agricoles, qu'ont pris les administrations publiques, les chemins de fer, l'industrie et le commerce. Si bien que la population active agricole masculine a fléchi, en France, de 1 500 000 unités environ. On entend par « population active » les hommes de vingt-cinq ans à quarante ans. Si l'on tenait compte des autres éléments de la population, c'est un fléchissement de deux millions que révèle le recensement de 1921. Dans notre population active masculine, l'agriculture, qui s'élevait en 1881 à 48 %, et en 191 1à 40 %, est descendue en 1923 à 33 %, tandis que l'industrie, le commerce et les chemins de fer, qui n'atteignaient en 1881 que 38 %, ont atteint en 1911 46 % et en 1923 53 %. « Voici quarante ans, la moitié des Français travaillait pour produire des denrées alimentaires; aujourd'hui, le tiers seulement se consacre à cette tâche. De plus, ce tiers est très amoindri en valeur physique. On y trouve une bien plus forte proportion qu'autrefois de tout jeunes gens et de vieillards. » *Peuple de France*, 15 avril 1924.

Or c'est un juste équilibre entre, d'une part, l'agriculture et, de l'autre, l'industrie et le commerce qui a fait notre force sociale ou nationale, et particulièrement notre prospérité économique. M. E. Gascoin l'écrivait dans *Le Correspondant* du 25 mars 1924, p. 1067, « si, en dépit de la crise du change qui paralyse tout le mécanisme des échanges internationaux, notre activité économique persiste, c'est que nos paysans sont pour nos fabriques à la fois des fournisseurs et des clients. » Qu'arrivera-t-il si ce juste équilibre tend chaque année à se rompre davantage ? « La diminution de notre richesse agricole, continue le même rédacteur, p. 1068, est d'ailleurs le moindre des maux dont nous soyons menacés. En effet la désertion des campagnes ne risque pas seulement d'amoindrir notre capital-richesse, elle met en danger notre capital humain, infiniment plus précieux, car à cette immigration dans les villes correspond fatalement un affaiblissement de la natalité. Et comment en serait-il autrement ? A la campagne, l'enfant coûte peu, il vit sur le commun de l'exploitation et sa dépense vestimentaire est réduite au minimum. Par contre il peut, dans cette même exploitation, rendre de nombreux services, ne fût-il employé qu'à garder les animaux aux champs. A la ville, au contraire, l'enfant coûte cher tant en vêtements qu'en nourriture, et il ne rapporte rien ou presque rien avant d'être arrivé à l'âge d'homme. »

Situation vraiment paradoxale que la nôtre! Le sort matériel de nos paysans, ouvriers agricoles, fermiers, métayers, petits cultivateurs, s'est amélioré depuis la guerre, et cependant ils émigrent dans les villes, et la terre qu'ils abandonnent diminue de prix alors qu'en augmente le revenu.

2° A quelles causes faut-il donc attribuer ce périlleux dépeuplement des campagnes ?

Sans doute à la dénatalité qui sévit là comme partout. De tout temps, on a quitté le village pour se rendre à la ville; mais, quand les familles rurales étaient nombreuses, cet exode était moins sensible.

Il convient toutefois de reconnaître que les départs

sont relativement plus fréquents aujourd'hui. A quoi cela tient-il ? A ce que le travail des champs est souvent très pénible. A ce que sa rémunération est souvent douteuse : le chômage menace tant d'ouvriers agricoles en certaines saisons, et le cultivateur est exposé à tant de risques! A ce que, enfin, le bien-être et surtout les distractions apparaissent (je ne dis pas : sont en réalité) bien moindres à la campagne que dans les villes, les grandes villes spécialement. Autrefois, quand le service militaire obligatoire et les chemins de fer n'existaient pas, quand on connaissait moins les tentations urbaines, on souffrait moins d'un état de choses qu'on ne pouvait guère comparer à quelque autre apparemment plus séduisant. Et puis, la religion était assez puissante pour réfréner désirs et convoitises. Aujourd'hui, on sait ou l'on croit savoir, on compare, on veut jouir au plus tôt. Et l'on abandonne la terre en qui on ne voit plus qu'une dure marâtre, et l'on court demander à la ville un travail que l'on estime moins pénible, plus garanti et mieux rétribué, des distractions que l'on s'imagine plus faciles et plus vives.

3° Que faire ?

Le développement du machinisme a rendu le travail des champs moins pénible. Et c'est heureux. Mais il reste et il restera toujours de très dures besognes pour le paysan. La vie au village s'est notablement améliorée : nourriture, habitation, etc. Mais il reste à assurer un logement convenable aux ouvriers agricoles qui vivent à la ferme, et un travail continu aux journaliers et journalières qui ne sont employés à l'agriculture qu'une partie de l'année. On peut, en outre, créer à la campagne de saines distractions : cinéma, associations sportives, etc. Cf. Georges Risler, président du Musée social, *Le travailleur agricole français*, Paris, 1923. Qu'on institue, au demeurant, toutes les sociétés, syndicats, coopératives, cercles d'études, etc., qui sont un charme pour l'existence, en même temps qu'elles en accroissent la sécurité et le mieux-être. Qu'on réforme même, s'il est besoin, notre régime successoral, afin qu'il ne soit plus une menace pour l'exploitation agricole que le paysan a constituée au prix d'un labeur acharné et de dures privations.

Mais, qu'on ne se nourrisse pas de vaines illusions. On aura beau employer tous ces moyens. On aura beau, en attendant qu'ils produisent leurs effets ou pour augmenter leur efficacité, pratiquer, dans certaines de nos régions particulièrement dépeuplées ou désertées, l'immigration nationale ou étrangère, je veux dire y établir des familles paysannes amenées de Bretagne, de Vendée ou venues de Belgique, de Pologne ou d'ailleurs. On obtiendra quelques résultats, et je veux bien qu'ils ne soient pas à dédaigner. Mais le mal ne sera pas conjuré, tant qu'on n'aura point réformé, changé les âmes, tant qu'on ne leur aura pas rendu l'amour de la vie laborieuse et simple, le goût des joies saines et honnêtes, le mépris du luxe, de l'oisiveté, du plaisir malpropre, tant, en un mot, que la morale chrétienne ne refleurira point parmi eux. O trop heureux paysans, chantait Virgile, s'ils savaient apprécier leur bonheur!

O fortunatos nimium, sua si bona norint,
Agricolas!

D'accord. Mais nos villageois croiront-ils désormais à ce bonheur, s'ils ne redeviennent véritablement chrétiens ?

J'ajoute que, pour les âmes nobles et privilégiées qui sont sensibles aux beautés de la nature ou qui sont amoureuses d'une vie pleine et libre, au grand air et au grand soleil, d'un labeur varié et fécond, d'un dévouement profond aux humbles, à leur pays, à la religion, rien peut-être ne vaut l'existence du propriétaire rural qui dirige lui-même l'exploitation de son domaine. Que celles-là donnent l'exemple : ne contribuassent-elles qu'à retenir aux champs ou à y ramener quelques hésitants ou quelques désabusés, elles n'auraient pas perdu leur temps.

La « terre » est « la Grande Amie » (Pierre l'Ermite) : qu'elle ne soit plus « la Terre qui meurt » (René Bazin).

J. Bricout.

2. CAMPAGNES (ŒUVRE DES). — Cette œuvre, 2, rue de la Planche, Paris (7e), a été fondée en 1854. Depuis soixante-dix ans, elle aide efficacement les curés des paroisses rurales françaises en leur prêtant des livres gratuitement, en subventionnant écoles, patronages, missions, en organisant des bibliothèques paroissiales circulantes à des prix minimes, et même en distribuant, avec la permission de l'Ordinaire, des honoraires de messe. Sa revue mensuelle de pratique sacerdotale, l'*Interdiocésaine*, est généralement appréciée de nos confrères.

J. Bricout.

CANADA. — I. Nos frères les Canadiens. II. Géographie politique et ecclésiastique. III. L'épopée canadienne. IV. Époque contemporaine.

I. Nos frères les Canadiens. — Mgr Landrieux, qui, avec la Mission Fayolle, organisée par le Comité France-Amérique, alla remercier le Canada de sa coopération militaire à la guerre, — 600 000 soldats! 60 000 morts! — écrivait dans les *Amitiés catholiques françaises*, 15 septembre 1921, p. 3-5 :

On croit rêver lorsqu'on aborde le Canada, sur les rives du Saint-Laurent. Après avoir flotté, sept jours durant, sur l'Océan et passé par New-York où l'on se sent vraiment dépaysé, dans un autre monde, on a conscience d'être loin, très loin de la France et voilà que soudain, à Montréal, à Québec, on la retrouve; avant qu'on ait le temps de réfléchir, de s'orienter, on éprouve la sensation de rentrer chez soi : c'est, à l'oreille, le son familier de notre langue; sur les lèvres, le sourire avenant, prenant, des gens de chez nous; dans les yeux francs, l'âme qui affleure simplement, comme chez nous; ce sont des mains qui se tendent avec le cœur dedans, à la façon de chez nous; les noms des villages, les noms des rues, les noms de tout le monde, sont les mêmes que chez nous.

Non, non, ce n'est pas un rêve, c'est bien la France. *Chez eux! Chez nous!* c'est la même chose. L'Océan n'y fait rien; l'Océan n'y peut rien; c'est le même sang qui coule dans nos veines, nous sommes de la même famille : cousins, nous autres, mais nos aïeux étaient des frères, et sans s'être rencontré jamais, on se reconnait, d'instinct, tout de suite, comme des parents qu'on avait perdus de vue et qu'on attendait après une longue absence.

C'est le même sang, mais c'est la même foi aussi, la foi du temps passé, puisée à la même source, au baptistère de Reims. Ils ont, du Ve au XVIIe, douze siècles d'histoire qui nous sont communs. Clovis, Charlemagne et saint Louis, les croisades et Jeanne d'Arc, saint Bernard et Bossuet, saint Vincent de Paul et Pascal, ce sont nos gloires et ce sont les leurs...

Que d'heures émouvantes nous avons vécues là-bas, à sentir, à toucher du doigt cette fraternité des âmes, cette fusion des cœurs, cette communauté des sentiments, ces élans, ces expansions où vibrait le même amour filial pour la France! Car, s'ils sont d'un loyalisme parfait vis-à-vis de l'Angleterre, ils ont le culte du souvenir selon la devise si délicate de Québec : *Je me souviens...*

... Et l'âme canadienne a vibré comme la nôtre, pendant quatre ans, au rythme des communiqués. Ils s'identifiaient avec nous dans l'épreuve et dans l'espoir. Ils disaient : « *Nous* les aurons! » « *Nous* reprendrons l'Alsace et la Lorraine! » Ils ont été aussi fiers que nous de Verdun, de la Marne, aussi heureux que nous de la victoire.

Une poétesse canadienne française, Blanche Lamontagne, avait écrit :

Ce matin, plus lourds dans la brise,
Les blés se sont mis à pleurer.
Au fond de leur prunelle grise
J'ai vu des larmes s'égarer.

Courbés sous le poids de leur peine,
Ils ont penché leurs fronts trop lourds
Et leurs yeux brillaient dans la plaine
Comme un bijou sur du velours.

« Ah! bien grande est notre souffrance! »
Me dirent les blés canadiens;
Nous pleurons pour les blés de France
Qu'écrasent les canons prussiens! »

Quel enthousiasme ce fut le jour où les canons prussiens, définitivement vaincus, cessèrent d'écraser le sol sacré de la France! Et comme on dut se rappeler avec une délirante émotion *France*, la dernière pièce du recueil d'Alfred Garneau, encore un poète de là-bas:

Terre d'abondance,
Aux grands blés lourds, aux vignes d'or,
A l'olivier plus blond encor,
France!

Terre de plaisance,
Où se chantent, les nuits d'été,
Tant d'airs d'amour et de gaîté,
France!

Terre de vaillance,
Toi dont les preux, dès Roncevaux,
Furent si longtemps sans rivaux,
France!

Terre de science,
La plus féconde en tous labeurs,
O sainte terre des Pasteurs,
France!

Terre d'espérance,
Quand verras-tu fuir sur le Rhin
Les aigles d'ombre au bec d'airain,
France ?

Que ne puis-je reproduire pareillement d'autres poésies, comme aussi d'éloquents passages d'une belle prose française, où l'amour mutuel et profond de nos deux pays s'exprime magnifiquement!

Alfred Garneau, le poète délicat dont on vient de lire quelques lignes, était le fils de François-Xavier Garneau (1809-1866), qui a écrit, en trois volumes, une *Histoire du Canada*, de grande valeur critique et littéraire. C'est qu'il existe déjà, parmi les Franco-Canadiens, une élite intellectuelle : Crémazie, Louis Fréchette, mort en 1908, dont l'Académie française couronnait jadis la *Légende d'un peuple*, et bien d'autres noms, de poètes, d'orateurs, de journalistes, d'historiens, de romanciers, sont connus et appréciés chez nous. Ils le seront plus encore, à mesure qu'on se verra, qu'on se visitera de mieux en mieux, et que de ce commerce fraternel France et Canada tireront un profit chaque jour plus grand.

II. Géographie politique et ecclésiastique. — Le *Dominion*, la Puissance du Canada est située au nord de l'Amérique septentrionale. Elle est bornée à l'est par l'océan Atlantique et à l'ouest par le territoire de l'Alaska et l'océan Pacifique, au nord par l'océan Glacial arctique et au sud par les États-Unis. Cet immense pays, quinze ou seize fois grand comme la France, est peuplé d'environ 9 millions d'habitants. Le gouvernement du Canada, depuis 1867, est une fédération autonome. Le pouvoir exécutif appartient à un gouverneur général, nommé pour cinq ans par le roi d'Angleterre, et le pouvoir législatif à un parlement dont les membres sont élus par les provinces fédérées. Ce parlement fédéral, qui règle souverainement toutes les questions d'intérêt général, siège à Ottawa (ville d'un peu plus de cent mille habitants, proche de Montréal), capitale politique de la fédération et résidence du gouverneur général. La fédération canadienne compte actuellement dix provinces organisées, plus les vastes régions du Nord-Est et surtout du Nord-Ouest, divisées en territoires. De ces dix provinces, dont chacune a son gouvernement particulier et administre librement ses affaires intérieures, les plus peuplées sont celles de l'Ontario (cap. Toronto, ville essentiellement anglaise de près de cinq cent mille habitants), de Québec (cap. Québec, ancienne capitale du Canada, jolie ville toute française, toute normande, d'environ cent mille habitants), du Nouveau-Brunswick, de la Nouvelle-Écosse, du Manitoba. Montréal, comme on sait, appartient à la province de Québec : c'est la plus grande ville du Canada, 700 000 habitants, presque tous d'origine française, et c'est la métropole commerciale et financière du *Dominion*. — La grande île de Terre-Neuve, occupée par les Anglais depuis le traité d'Utrecht, ne fait point partie du *Dominion* : sa population, en majeure partie catholique et française d'origine, s'élève à près de deux cent cinquante mille habitants.

La province de Québec est la seule où les catholiques et les Français soient en majorité. Pour le Canada entier, les catholiques (Irlandais, etc., surtout Français) sont trois millions et demi; les protestants, quatre millions et demi environ, anglicans, presbytériens, méthodistes, baptistes, etc.

Actuellement, *Annuaire pontifical catholique*, 1924, p. 453, le Canada compte trente-cinq archevêchés et évêchés, et de plus, un certain nombre de vicariats, etc. Je cite les noms des trente-cinq sièges résidentiels, par provinces :

Dépendance directe du Saint-Siège : Winnipeg (archev.).

Edmonton, métrop. — Suffrag. : Calgary.

Halifax, métrop. — Suff. : Antigonish; Charlottetown; Chatham; Saint-Jean.

Kingston, métrop. — Suff. : Alexandria; Peterborough; Sault-Sainte-Marie.

Montréal, métrop. — Suff. : Joliette; Saint-Hyacinthe; Sherbrooke; Valleyfield.

Ottawa, métrop. — Suff. : Haileybury; Mont-Laurier; Pembroke.

Québec, métrop. — Suff. : Chicontimi; Gaspé; Nicolet; Rimouski; Trois-Rivières.

Regina, métrop. — Suff. : Prince-Albert et Saskatoon.

Saint-Boniface, métrop. — (A pour suff. : le vicariat de Keevatin).

Toronto, métrop. — Suff. : Hamilton, London (anciennement Sandwich).

Vancouver, métrop. — Suff. : Victoria.

Il y a vingt ans, le Canada ne comptait que vingt-neuf sièges. C'est dire que le nombre des catholiques et leur organisation ecclésiastique vont toujours progressant.

III. L'Épopée canadienne. — On se sert très justement de cette expression pour qualifier l'histoire du Canada. S'il veut s'en faire une idée plus détaillée, le lecteur pourra consulter A. Fournet, *Canada*, dans le *Dict. de théol. cath.*, t. II, col. 1452-1505, Paris, 1905, article documenté et muni d'une abondante bibliographie; puis, deux ouvrages récents : l'un, de M. Lauvrière, *La tragédie d'un peuple. Histoire du peuple acadien, de ses origines à nos jours*, 2 in-8°, Paris, 1923; l'autre, de M. Georges Goyau, *Une épopée mystique. Les origines religieuses du Canada*, Paris, 1924. Ces deux ouvrages mériteraient de devenir célèbres à l'égal de l'*Evangéline* de Longfellow et de *Maria Chapdelaine*. Voir, en outre, Gailhard de Champris, *Mgr de Montmorency-Laval*; Lionel Groulx, *Cours d'histoire du Canada à l'Université de Montréal*, 5 vol., et *Notre maître, le Passé;* Rutché et A. Forget, *Précis d'histoire du Canada;* Archambault, *Au service de l'Église;* Ernest Robert, *Canada et Acadie;* Grouard, *Souvenirs de mes soixante ans d'apostolat;* Duchaussois, *Aux*

glaces polaires et *Sœurs grises dans l'Extrême Nord*. Je me borne ici à quelques indications sommaires.

1° *Origines*. — C'est le malouin Jacques Cartier qui le premier remonte le Saint-Laurent, en 1534, et plante dans le pays découvert la croix du Christ, chaudement appuyé par François Ier dans ses desseins d'apostolat. Mais c'est seulement sous Henri IV et, surtout, sous le ministère de Richelieu, que les idées solidaires de colonisation et de mission obtiennent un large et durable succès. Le saintongeois Champlain a fondé Québec en 1608. Franciscains, récollets et jésuites sont à l'œuvre. Les Anglais, installés déjà en Virginie, ont beau envahir Québec et disperser la mission (1629); l'effondrement « n'est que momentané : trois ans après, nous rentrons en possession de l'Acadie et du Canada, et alors s'ouvre pour ces deux terres une histoire d'héroïsme et de splendeur. Vingt-cinq années d'immigration française auront suffi pour que naissent deux peuples catholiques et français, le peuple acadien et le peuple canadien, voués à un si glorieux avenir. » *L'Ami du clergé*, 19 juin 1924, p. 393.

Voici qu'en 1639 arrivent les religieuses hospitalières et les ursulines (à la tête des dernières se trouve Marie de l'Incarnation, une de nos gloires mystiques), qui, en même temps qu'elles dirigent un hôtel-Dieu ou pourvoient à l'éducation des filles, rivalisent, avec les jésuites, de zèle pour la conversion des sauvages. Montréal est fondé en 1642 par Maisonneuve, qui soutient contre les Iroquois, exterminateurs des Hurons et massacreurs des jésuites, des luttes héroïques. Onze ans après, arrivait dans la nouvelle ville Marguerite Bourgeoys, fondatrice des Sœurs de la congrégation Notre-Dame, qui, depuis bientôt trois siècles, instruisent les jeunes Canadiennes. en 1657, quatre prêtres de Saint-Sulpice y viennent associer leurs efforts et mêler leur sang à ceux des premiers missionnaires.

1659 est une date à noter dans l'histoire religieuse du Canada, puisque cette année y marque le commencement de la hiérarchie ecclésiastique, avec Mgr François de Montmorency-Laval, nommé par le pape Alexandre VII vicaire apostolique de la Nouvelle-France. Mgr de Laval ne tardera pas (1674) à obtenir l'érection de Québec en évêché. — Avant que le Canada ne jouisse de son autonomie ecclésiastique, il dépendait de l'archevêché de Rouen, qui l'administrait au spirituel par un vicaire général résidant. Notons encore que, à l'heure actuelle, les quatre cinquièmes des Canadiens-Français sont de souche normande. Cf. Mgr André de la Villerabel, archevêque de Rouen, dans *Les amitiés catholiques françaises*, 15 septembre 1924, p. 23, 24.

Les émigrations vers la Nouvelle-France ont cessé dès la fin du XVIIe siècle. La population canadienne s'élève en 1713 à 18 000 âmes; or la Nouvelle-Angleterre en compte alors presque 300 000, que viennent renforcer, chaque année, de nouvelles immigrations. L'Acadie surtout est faible et ne peut résister aux Anglais, qui, par le traité d'Utrecht (1713), l'obtiennent avec Terre-Neuve et la baie d'Hudson. Mais, en dépit des persécutions anglaises, la population catholique française de l'Acadie, soutenue par son clergé, les sulpiciens notamment, se multiplie : elle s'était élevée à 10 000, lorsque, le 5 septembre 1755, l'odieux gouverneur anglais Lawrence en édicta la déportation en masse.

Bientôt, en dépit de la vaillance des colons canadiens, que soutiennent les Indiens, — malheureusement réduits à un dixième de ce qu'ils étaient un siècle auparavant, — ce sera la prise de Québec par les Anglais, et, enfin, le désastreux traité de Paris (10 février 1763), qui cédera le Canada à l'Angleterre.

2° *Après 1763*. — Le Canada comptait, alors, 70 000 catholiques, tous d'origine française. Tous ses chefs naturels regagnèrent la France. « Seul le clergé restait aux Canadiens. Il se trouva investi de la double mission de conserver le peuple dans la foi des aïeux, et de le diriger dans la conquête de ses droits civils et politiques. » C'est A. Fournet, *loc. cit.*, que je cite dans ce paragraphe. Le traité de Paris n'avait garanti aux Canadiens « le libre exercice de leur religion que limitativement, qu' « autant que les lois de la Grande-Bretagne le permettent. » Évêque, communautés d'hommes, fidèles furent maltraités. Il fallut pourtant, pour s'attacher les Canadiens que cherchaient à gagner les colonies anglaises d'Amérique en rébellion contre la métropole, leur rendre leurs droits. Bientôt même, le Canada est ouvert aux prêtres français persécutés par la Révolution. Quand, en 1812, la guerre éclatera entre la Grande-Bretagne et les États-Unis, le peuple canadien, sur les conseils de son clergé, de nouveau restera fidèle à son souverain légitime. Malheureusement, en 1837-1838, indociles à la voix de leurs pasteurs, quelques centaines de paysans, excités par des tribuns, se révoltèrent. Les troupes anglaises en eurent assez facilement raison. Mais ce mouvement insurrectionnel « fournit aux ennemis de la race et de la religion des Franco-Canadiens l'occasion depuis longtemps désirée d'accomplir l'union des deux Canadas, » le Haut-Canada (Ontario) et le Bas-Canada (Québec), séparés par la constitution de 1791. Par l'acte d'union, passé au Parlement britannique le 23 juillet 1840, on espérait détruire la population catholique et française. « Il proscrivait l'usage de la langue française comme officielle, et visait, par diverses mesures despotiques, à assujettir Québec à Ontario, l'élément français à l'élément anglais, les catholiques aux protestants. » Or, « contre toute prévision, cet acte favorisa la liberté de l'Église catholique comme celle des sectes protestantes, » et « dix années ne s'étaient pas écoulées que la langue française avait reconquis ses droits et que les Franco-catholiques avaient acquis une influence égale à celle des Anglo-protestants dans la direction des affaires du pays. »

Pendant les quinze années qui suivirent 1840, de nombreuses communautés d'hommes et, plus encore, de femmes accourent de France ou surgissent du sol canadien, les évêchés se multiplient, de nouveaux foyers d'éducation s'ouvrent partout, l'inauguration de l'Université Laval a lieu à Québec le 21 septembre 1854. Et le catholicisme ne cesse de gagner en nombre, en organisation et en influence, tant dans les provinces maritimes (Acadiens, Irlandais surtout) que parmi les sauvages du Nord-Ouest, chez qui les oblats opèrent des merveilles.

IV. Époque contemporaine. — J'ai dit plus haut que, depuis 1867, le gouvernement canadien est une fédération autonome. Il reste à signaler quelques points particuliers d'une importance spéciale :

1° La fondation de l'Université de Montréal (1876), à laquelle M. Colin, supérieur de Saint-Sulpice dans cette grande ville, prit une part si importante, et qui, avec l'Université de Québec et celle, plus récente encore, d'Ottawa, fait de si bonne besogne.

2° Puis, « pour retenir le peuple sur ses propres terres et pour lui faire trouver chez lui ce qu'il courait chercher à l'étranger, » aux États-Unis, pour lui assurer une vie plus facile, pour préserver sa foi et sa moralité, et aussi pour fortifier l'élément catholique et français dans le *Dominion*, l'extension donnée par le clergé au mouvement colonisateur. On regrette, mais trop tard, « qu'un mouvement de colonisation plus puissant n'ait pas été dirigé vers les riches plaines du Manitoba. Des colons de race française et catholique s'y fussent établis au lieu des protestants, qui n'ont cessé d'y affluer, » même des États-Unis, « et y sont un

péril pour l'avenir du catholicisme. » Cette dure leçon aura servi, du moins, à aviver le zèle des prêtres et des religieux colonisateurs. Ni l'espace ni le travail ne sont près de leur manquer, surtout dans l'Ouest.

3° Puis encore, les grandes luttes que ne cesse de susciter, ici ou là, par exemple, au Manitoba dont il vient d'être question, et, de nos jours, en Ontario, la grave question des écoles et de l'enseignement bilingue. Malheureusement, dans cette affaire, les catholiques de race irlandaise ne font pas toujours cause commune avec les catholiques de race et de langue françaises. Il semble bien, pourtant, que ceux-ci ne demandent rien d'excessif en réclamant, pour leurs frères des autres provinces, ce qu'eux accordent si libéralement, dans la province de Québec, aux protestants de race et de langue anglaises. Le pape Benoît XV, dans sa lettre du 7 juin 1918, au cardinal Bégin, archevêque de Québec, et aux évêques du Canada, les exhortait à n'être qu'un seul cœur et une seule âme et recommandait « que tous les prêtres s'appliquent à la connaissance et à la pratique des deux langues, anglaise et française, mettant de côté toute susceptibilité passée, et se servant tantôt de l'une, tantôt de l'autre, selon les besoins des fidèles. » La voix du souverain pontife a été entendue de l'épiscopat et du clergé canadien. Mais les protestants de l'Ontario ne désarment pas vite, et en avril 1923, un congrès catholique canadien réclamait de nouveau « l'enseignement bilingue, qui, disait-il, rend justice à notre race et respecte les droits sacrés des parents dans les écoles qu'ils soutiennent de leurs taxes scolaires. »

4° Venons-en à la résurrection — le mot est à peine exagéré — du peuple acadien. Ils étaient 10 000 lorsque, en 1755, commença leur déportation en masse. « Il n'en resta pas un seul en Acadie, » devenue la Nouvelle-Écosse depuis le traité d'Utrecht. « On avait confisqué tous leurs biens: on avait pris à tâche surtout de détruire les familles, séparant le père de la mère, et les parents des enfants, et les dispersant sur toutes les routes d'Amérique, en Maryland, en Californie, en Floride, sur les routes d'Angleterre aussi... Et ce qu'il y a de merveilleux, c'est que cette race ainsi dispersée a gardé sa religion, sa langue, sa foi en la France, et qu'au cours du XIX^e siècle, ils ont fini par réintégrer la terre de leurs ancêtres du temps d'Henri IV et de Louis XIII. Une natalité encore plus glorieuse que celle du Canada a triomphé de tout. Ils ont reconquis la Nouvelle-Écosse, entamé le Nouveau-Brunswick. Ils reprennent pied à pied leur place; ils ont obtenu des écoles, des prêtres, des évêques de leur langue; ils ont des députés et des sénateurs aux parlements du Nouveau-Brunswick et de la Nouvelle-Écosse, et aux chambres fédérales d'Ottawa; pour la première fois enfin, en 1923, un acadien, M. Veniot, a été nommé premier ministre de la province canadienne du Nouveau-Brunswick. » *L'Ami du clergé, loc. cit.* Et l'on aime à citer un des leurs, le Fr. Victorin, criant récemment très haut à de jeunes acadiennes :

N'ayez pas honte de votre sang latin, de votre riche parler acadien... Ne baissez pas votre tête brune devant le pâle anglo-saxon... Non, jamais!... Ils tiennent, en ce moment de l'histoire, la terre et la mer. Oui! Ils ont presque toute la puissance et presque tout l'argent. Oui encore! Mais, aussi vrai qu'il y a un Dieu au ciel, ils ont du sang sur les mains, et vous avez une palme dans les vôtres!... De sorte qu'en toute justice, étant les fils des bourreaux et vous les filles des martyrs, c'est à eux de courber la tête.

Au Comité France-Acadie, qui s'emploie à assurer chez les Acadiens le développement de la culture française, les Français de France ne peuvent qu'apporter leur concours généreux Pas de doute que, de leur côté, les Franco-Canadiens ne s'emploient à la même œuvre avec le même empressement.

5° Enfin la fondation toute récente, à Montréal, du séminaire Saint-François-Xavier. Comme l'écrivaient les évêques canadiens, dans la lettre collective du 12 août 1922 où ils annonçaient cette création, les Canadiens, se souvenant qu'ils sont sortis de la France chrétienne, veulent « mettre au service des missions catholiques étrangères toute la vertu et toute la vaillance françaises. » Cinq cents religieux et cinq mille religieuses travaillent, hors du Canada, à la conquête des âmes.

Que Dieu protège nos frères et nos sœurs d'outremer. Que, dans l'œuvre délicate de leur parfaite adaptation aux conditions mouvantes de la vie sociale, ils se laissent guider filialement par ce clergé dévoué et intelligent qui, au cours de leur histoire, les a si sagement et si vaillamment conduits et soutenus. Qu'ils gardent comme un dépôt très précieux leurs croyances, leurs pieuses pratiques, leurs traditions ancestrales. Qu'ils ne se laissent pas entamer par les misérables dissolvants que sont le divorce, le néo-malthusianisme et le dérèglement des modes, des danses, des lectures, des spectacles, de tout ce qui affaiblit et pervertit les esprits et les cœurs. Que la jeunesse catholique canadienne-française, que les travailleurs catholiques canadiens, que les ordres religieux et congrégations, si florissants en cette terre féconde et religieuse, que les universités, séminaires, collèges et écoles de tout genre, que la presse catholique, que les sociétés et associations si prospères là-bas, en un mot, que tout ce qui fait la force et le glorieux renom du Canada catholique, subsiste et s'accroisse de jour en jour. Un avenir magnifique lui est réservé. Ses orateurs, ses historiens, ses romanciers et ses poètes ne manquent pas de lui répéter à l'envi qu'il a une grande mission à remplir. « La mission de la France américaine, écrivait par exemple l'un d'entre eux, l'abbé Casgrain, est la même sur ce continent que celle de la France européenne sur l'autre hémisphère... C'est de son sein, nous n'en doutons pas, que doivent sortir les conquérants pacifiques qui ramèneront sous l'égide du catholicisme les peuples égarés du Nouveau Monde. » Elle peut, elle doit y contribuer largement, tout au moins.

J. Bricout.

CANANÉENS. — Sous le nom de Cananéens, dans son sens le plus large, la Bible désigne les habitants de la terre de Canaan ou Terre Promise. Celle-ci s'étendait de Tyr à Gaza entre la Méditerranée et la dépression du Jourdain. Par sa position entre l'Asie et l'Afrique, entre les centres des plus anciennes civilisations, la terre cananéenne formait naturellement un lieu de passage où se succédèrent de multiples peuplades et de multiples influences. Habitée au moins dès les temps néolithiques (vers 5000 ?) par une race dolichocéphale de taille moyenne dont on retrouve aujourd'hui les squelettes, cette région fut recouverte par plusieurs vagues successives de Sémites, qui correspondent aux peuples cananéens mentionnés dans l'Ancien Testament.

La Bible signale d'abord d'anciennes peuplades de taille plus élevée, particulièrement redoutables par leur sauvagerie et leur férocité : Rephaïm, Emim, Enacites, Zuzim. Mais nous ne savons d'eux que leur nom.

Les tribus cananéennes qui les détruisirent ou les absorbèrent arrivèrent du 3^e au 2^e millénaire. Elles y étaient donc établies depuis longtemps quand Abraham vint y planter ses tentes. La Bible énumère six tribus cananéennes distinctes : Cananéens proprement dits, Héthéens, Amorrhéens, Phérézéens, Hévéens, Jébuséens. Malgré leurs affinités ethniques, les Hébreux, pas plus que les Araméens, les Arabes ou les Phéniciens, ne se considéraient nullement comme apparentés et n'éprouvaient pour eux que l'antipathie.

La religion des peuplades cananéennes se ressentit successivement de toutes les influences politiques qui s'imposèrent à leur pays : babyloniennes, élamites, assyriennes, hittites, égyptiennes, égéennes. Vers 1300, les Hébreux, revenant d'Égypte, se glissèrent par infiltration dans le pays cananéen et petit à petit ils imposèrent leur suprématie : au temps de Salomon, les derniers Cananéens furent traités en esclaves.

Aux XV^e^ et XIV^e^ siècles avant J.-C., comme on le voit par les tablettes d'El-Amarna, toutes les divinités de l'Asie antérieure et de l'Égypte s'y disputaient la place et recevaient des sacrifices de la part des habitants. Pendant la période des Juges, l'unité semble s'être établie : les dieux s'étaient assimilés aux baals et les déesses aux ashêrâs ou Astartés (voir SÉMITES). Les Baalim, dieux du sol et propriétaires de la terre dont les cultivateurs ne sont que les tenanciers, étaient fort nombreux et possédaient chacun leurs particularités. Des Baal habitent et possèdent les montagnes : Baal-Peor, Baal-Libanon, Baal-Hermon; ou des villes : Baal-Sidon, Baalat (ou Baltis, féminin de Baal) de Byblos, Baal de Tarse, etc. Ils sont innombrables comme les lieux de culte. Vraisemblablement leur nom propre restait secret.

La religion cananéenne ne possédait, à ce qu'il semble, aucun Être suprême. « La petitesse de ces peuples se reflète dans la modestie de leurs dieux : Qos à Edom, Kamos à Moab, Gad vers Ramoth, Eshmoun à Sidon, etc. » Dufourcq, *loc. cit.* De chacun nous savons fort peu de chose. Le dieu Melek, « le roi », Milk ou Moloch, n'est guère mieux connu. Peut-être lui aussi possédait-il un nom propre que nous ignorons (le Baal de Tyr était un Melek, Melquart). Il n'est que trop fameux par les monstrueux sacrifices qu'il exigeait : des enfants brûlés vifs. Quant à la raison de cette pratique, elle nous échappe; les assimilations que l'on a proposées (dieu du feu, dieu du monde souterrain) n'expliqueraient encore que très insuffisamment cette cruelle forme de l'idolâtrie.

Chaque Baal a sa déesse parèdre, son Astarté. Comme l'Ishtar babylonienne, les Astartés sont des personnifications de la fécondité universelle et de la volupté. Elles étaient très honorées, comme le prouve la multitude de plaquettes les représentant sous forme de déesses nues et qui sans doute étaient suspendues dans chaque demeure. Honorées surtout par les femmes, peut-être en des cérémonies analogues aux mystères d'Adonis, elles gardaient dans leurs sanctuaires les pratiques de la prostitution sacrée, que l'on a supposé représenter les survivances d'anciens rites matrimoniaux.

A côté de ces figurations réduites, existait-il de grandes idoles ? Jusqu'ici aucune ne s'est montrée au cours des fouilles. Nous ne connaissons que les sanctuaires ou « hauts-lieux ». Innombrables, dans les cités et les bourgades, au sommet des collines les plus sauvages, près des sources, à l'ombre des bosquets, ils étaient formés de simples blocs de pierre allongés dressés dans le sol, de taille et de nombre variables, près desquels un bloc ou une saillie de rocher constituait l'autel où brûler les offrandes. Un ou plusieurs pieux de bois, troncs mal dégrossis et très rudimentairement sculptés d'emblèmes féminins (aschêrâs), symbolisaient sans doute la déesse. Faute de source, on creusait une citerne; à défaut d'une caverne dans le voisinage immédiat, on pratiquait une crypte ou on élevait un petit édifice. Un bouquet d'arbres à l'entour paraissait à peu près nécessaire. Les anciens monuments mégalithiques et les puits naturels s'étaient trouvés très facilement incorporés à la religion cananéenne.

Les rites comprenaient des libations de vin ou de lait, des offrandes de fruits, de pains, de céréales, des sacrifices d'animaux domestiques, des onctions d'huile, des aspersions de sang, des prostrations, des danses sacrées, des processions; à côté florissaient naturellement les pratiques magiques. Les sacrifices humains et la prostitution sacrée se montrèrent comme les deux traits les plus caractéristiques et aussi les plus redoutables par leur contagion parmi les Hébreux.

Murés vivants, enveloppés ou écrasés dans le mortier ou déposés là encore tout chauds après l'immolation, des adultes, des jeunes filles, des enfants étaient placés sous les fondations des maisons ou des forteresses, pour les défendre contre les entreprises ennemies. Des nouveau-nés, peut-être les premiers-nés, étaient introduits dans de grandes jarres, noyés dans la terre tassée et enterrés près des sanctuaires.

Les hiérodules, hommes et femmes, semblent avoir été spécialement au service des déesses. Par leur rôle et leurs pratiques, ils rappellent d'assez près les galles syriens.

Derrière ces rites et ces monuments rudimentaires, quelles croyances, quels mythes se dissimulaient ? Nous l'ignorons complètement. Tout ce que nous pouvons supposer, c'est que « cette religion était pénétrée par une seule idée singulièrement forte et active, l'idée de la Nature féconde où circule perpétuellement la Vie. » Desnoyers, *loc. cit.*, p. 261.

Canaan a absorbé et sémitisé les Philistins, mais non pas les Hébreux. Au prix de dures épreuves, il est vrai, le peuple choisi est resté le peuple de Iahveh, tandis que les Philistins, pénétrés en Palestine à la même époque, eurent vite perdu toute individualité.

Vincent, *Canaan d'après l'exploration récente*, Paris, 1907; L. Desnoyers, *Histoire du peuple hébreu*, t. I, *La période des Juges*, Paris, 1922; J. Vandervost, *Israël et l'ancien Orient*, Bruxelles, 1915; A. Dufourcq, *L'avenir du christianisme, Hist. anc. de l'Église*, I, 7^e^ édit., Paris, 1924; Manuels d'histoire des religions; *Dict. de la Bible*, art. *Chananéens, Chanaan, Réphaïm*, etc.

P. FOURNIER.

CANISIUS (lat. *Petrus Canisius*). — Canisius Pierre naquit à Nimègue, en Hollande, le 8 mai 1521, l'année même où Luther apostasiait et où Ignace de Loyola quittait le monde. Première recrue des jésuites en Allemagne, il y fut vraiment toute sa vie l'âme de la Compagnie. Il joua aussi un rôle assez important au concile de Trente. Après quatre mois de grandes souffrances, il mourut le 21 décembre 1597, laissant une renommée de sainteté que les miracles accréditèrent. La cause de sa béatification, interrompue par la suppression de la Compagnie de Jésus, fut reprise sous Grégoire XVI, et se termina sous Pie IX, qui, le 24 juin 1864, mit Canisius au nombre des bienheureux. La fête se célèbre le 27 avril. A l'occasion du troisième centenaire de la mort, en 1897, Léon XIII publia une encyclique dans laquelle il présente le bienheureux Canisius comme le second apôtre de la Germanie, après saint Boniface.

Des nombreux écrits laissés par Canisius, nous ne signalerons ici que l'ouvrage désigné sous le nom de *Catéchisme*. Sous le titre latin de *Summa doctrinæ christianæ*, il fut présenté à trois reprises, savoir : 1° *... per quæstiones luculenter conscripta*, Cologne, 1566 : c'est le plus grand catéchisme. L'empereur Ferdinand I^er^ prit la publication sous son patronage et en favorisa la diffusion. Dans le bref de béatification, Pie IX a fait l'éloge de ce livre « composé avec tant d'exactitude, de clarté et de précision qu'aucun ouvrage n'est plus propre à instruire les peuples dans la foi chrétienne. » Léon XIII ajoute qu'il « est écrit dans un beau latin non indigne des Pères de l'Église. » 2° *... per quæstiones tradita et ad captum rudiorum accommodata*, Ingolstadt, 1556 : c'est l'édition *princeps* du plus petit des trois catéchismes. 3° *Parvus cate-*

chismus catholicorum, Cologne, 1558. Ce catéchisme moyen, comme les deux autres, fut vite traduit en allemand. Ces trois livres ne sont qu'une seule et même œuvre; la même doctrine y est présentée avec plus ou moins de développement, adaptée aux diverses classes que Canisius avait en vue. Le petit catéchisme (2°) était pour les enfants qui débutent et les gens sans instruction; la *Summa* primitive (1°) correspondait au grand catéchisme de Luther; le moyen (3°) s'adressait aux étudiants des classes inférieures.

J. Dorigny, *La vie du bienheureux Pierre Canisius*, Paris, 1707; Raemy de Bertigny, *Le bienheureux Pierre Canisius*, Fribourg, 1897; X. Le Bachelet, art. *Canisius*, dans le *Dict. de théol. cath.*, t. II, col. 1507-1537; L. Cristiani, *Le bienheureux Pierre Canisius*, Paris, 1924.

J. Baudot.

CANTATE. — 1. Le mot, qui date du XVII^e^ siècle, s'appliqua pendant longtemps à des compositions musicales à une seule voix, accompagnée d'un ou plusieurs instruments, et dont diverses variations de mouvement, de style, de genre animaient la forme. La cantate était indifféremment écrite sur un sujet profane ou sur un sujet religieux : en elle se fondirent l'ancienne *Ballade* française et le *Madrigal* italien qui, usités dès le cours du XIV^e^ siècle, possédaient déjà le caractère d'un morceau en deux parties distinctes, accompagné d'instruments, et, à partir du XV^e^ siècle ou du moins du commencement du XVI^e^, confié de préférence à un ensemble de voix, accompagnées ou non. Parmi les ballades pieuses et les madrigaux et airs spirituels qui rendirent célèbre le genre et contribuèrent à la formation de la cantate, citons les paroles au moins de cette pièce du XIV^e^ siècle à la vierge Marie :

1. Sur toute fleur la rose est colourie,
   Et voirement pleine de toute odeur :
   Parellement est la vierge Marie,
   De grace pleine et de trestoute onneur.
5. Plus qu'autre nulle et de vraie douceur
   Si fait mout bien cil qui la veut servir
   Très purement nuit et jour sans fallir.

A grand renfort de vocalises et de changements de mesures, la musique des vers 1 et 2 se répète sur les vers 3 et 4; les vers 5 et 6 forment un épisode central, de caractère différent, tandis que le vers 7 en est la conclusion et le refrain. Une seconde strophe est semblablement construite.

Nous empruntons l'autre exemple à l'une des plus fameuses *Stanze* de Pétrarque, d'une construction littéraire analogue, mais ternaire, et que mit en musique, entre autres, le célèbre compositeur belge Guillaume Dufay (vers 1380-1472), à trois voix :

1. Vergine bella, che di sol vestita,
   Coronata di stelle, al sommo Sole
   Piacesti si, che'n te sua luce ascose.
4. Amor mi spinge a dir di te parole :
   Ma non so' ncominciar senza tu' aita
   E di Colui ch'amando in te si pose.

« Vierge belle, qui vêtue du soleil, couronnée d'étoiles, fus agréable au souverain Soleil qui fit briller en toi sa lumière. L'amour me pousse à parler de toi : mais je ne pourrai commencer sans ton aide et [l'aide] de Celui qui t'aimant se repose en toi. »

Voilà qui peint à merveille le caractère du style poétique de la cantate, tout d'abord purement « madrigalesque », dans le plus noble sens du mot. Au XVI^e^ siècle, les « madrigaux spirituels » de Palestrina, ordinairement écrits à cinq voix sans accompagnement, représentent le plus haut de ce genre de composition. Le style musical du madrigal, par où le musicien cherche à traduire les grâces et les images du texte, déteint bientôt sur le motet de l'école vénitienne, dont les *dialogues* à deux ou plusieurs chœurs et les *concerts* chantés avec symphonies instrumentales préparent l'éclosion de la grande cantate. Aux réunions pieuses de l'Oratoire, à Rome, les *laudi* déterminent au contraire la composition, sous l'influence de saint Philippe de Néri, de chants assez courts, à voix seule, mais qui, joints ou juxtaposés aux formes précédentes, achèvent la préparation des éléments qui formeront la cantate, en même temps, d'ailleurs, qu'ils seront utilisés pour l' « histoire sacrée » et l' « oratorio ».

Dans les églises latines, on alla même, dès le milieu du XVII^e^ siècle, jusqu'à appliquer le même système de mélanges de textes et de disposition musicale au « motet à grand chœur » qui fut en vogue pendant près de deux cents ans.

2. Mais, tandis que ces derniers genres se développaient surtout dans les pays qui suivaient la croyance romaine, la cantate « d'église » grandit principalement dans les nations séparées du reste de la catholicité. Les anglicans, les premiers, en augmentant les proportions de l'*anthem* (antienne) avec grands chœurs et soli, donnent peu à peu à de telles œuvres une importance qui ira jusqu'à faire de certaines d'entre elles, avec Gibbons, Purcell, ou Haendel, l'équivalent d'un petit oratorio ou d'une grande cantate. Celle-ci fut spécialement cultivée dans les pays luthériens où, dans les grandes églises, elle suppléa bientôt tout un office. En elle, se fondirent non seulement les formes musicales précédemment indiquées, mais les textes scripturaires, liturgiques, populaires, d'un dimanche ou d'un jour de fête, soit en latin, soit en langue vulgaire. Les cantates dans lesquelles Buxtehude — le maître de Bach — emploie le texte des fameuses hymnes du XIII^e^ siècle en l'honneur des Plaies du Christ et de son Cœur sacré, sont très symptomatiques du moment où elles furent composées (1680), et elles fixent un genre. Dans chacune de ces cantates, une *sonata* d'orchestre sert d'ouverture, en rapport avec le sentiment du sujet qui va être exposé : suit un chœur sur des paroles de l'Écriture Sainte, par exemple *Vulnerasti cor meum*, etc.; les strophes de l'hymne apparaissent alors et sont traitées chacune en solo pour des voix différentes (soprano, ténor, etc.) et quelquefois en chœur : ordinairement elles sont accompagnées de l'orgue; un chœur final amène la conclusion, parfois en reprenant les motifs, paroles et musique, du chœur initial. Bach aime à terminer ses cantates — toutes écrites sur des textes en langue vulgaire, — par une ou deux strophes du cantique populaire ou « choral » du jour, traité à quatre voix, orgue et orchestre. Dans plusieurs des plus belles, telles celles de Pâques, le thème musical du choral, emprunté de préférence aux développements du *Victimæ Paschali laudes*, est le soutien de l'œuvre entière, où d'ailleurs sont parfois ingénieusement réparties les diverses strophes de l'hymne ou du cantique ainsi employé. Les cantates de Bach demeurent le suprême modèle du genre.

3. Au XIX^e^ siècle, en France, Gounod s'essaya dans le genre : sa « Cantate en l'honneur du bienheureux Jean-Baptiste de la Salle » (1875) est à citer. Très estimables, bien que peu connues, sont les séries de cantates latines à deux ou trois chœurs, écrites par l'abbé N. Couturier (1840-1911) et que l'on exécutait à la cathédrale de Langres à l'issue de l'office des grandes fêtes. La composition de Th. Dubois sur une ode de Léon XIII pour le quatorzième centenaire du baptême de Clovis (1896) ressortit aussi au genre cantate. De nos jours, F. de La Tombelle a produit plusieurs courtes cantates, *Jérusalem*, *Sainte-Cécile*, etc., qui ont le plus franc succès. Citons encore celles écrites par Mgr Perruchot, Mgr Lorenzo Perosi (en latin), par Paul Vidal, et, tout récemment, le *Miroir de Jésus*, d'André Caplet.

On pourra consulter avec fruit la belle étude de F. de La Tombelle, *La cantate et l'oratorio*, et les articles de l'*Encyclopédie de la Musique* de Lavignac, continuée par L. de La Laurencie.

A. Gastoué.

1. CANTIQUE DES CANTIQUES, c'est-à-dire cantique par excellence, cantique supérieurement beau. Un des sept livres didactiques ou doctrinaux de l'Ancien Testament. — I. Contenu. II. Interprétation. III. Auteur.

I. Contenu. — Ce poème biblique n'est pas facile à analyser. Si l'on met à part les sept derniers versets du chapitre final, VIII, 8-14, assez obscurs et qui ont tout l'air d'appendices étrangers au chant principal, le poème apparaît comme une sorte de cantate, composée essentiellement de dialogues entre l'époux et l'épouse (la Salamite), mais aussi semée de quelques monologues et de chœurs. Les filles de Jérusalem, qui font penser ici au chœur de la tragédie grecque, n'interviennent guère dans le dialogue que pour fournir aux époux l'occasion de se déclarer leur amour ou pour exprimer l'admiration qu'elles éprouvent pour la beauté de l'épouse. Ce sont, vraisemblablement, les dames de la cour de Salomon, comme l'époux est Salomon lui-même et comme l'épouse est quelqu'une de ses femmes particulièrement aimée, venue du Liban à ce qu'il paraîtrait. Une bergère peut-être : ce qui expliquerait certaines paroles, certaines comparaisons dont elle use dans son rêve.

Dans son rêve, ai-je dit. Il semble bien, en effet, que le poème la présente endormie, exprimant tout haut, dans son rêve, les sentiments de son cœur. Et l'époux et le chœur, sans l'éveiller, lui répondent ou parlent d'elle.

> Je dors, mais mon cœur veille...,

dit l'épouse, V, 2. Et, à plusieurs reprises, l'époux, s'adressant au chœur, s'écrie, II, 7; III, 5; cf. VIII, 4 :

> Je vous en conjure, filles de Jérusalem,
> par les gazelles et les biches des champs,
> n'éveillez pas, ne réveillez pas la bien-aimée,
> avant qu'elle le veuille.

C est seulement à la fin du poème que l'épouse paraît sortir de son sommeil, réveillée par l'époux, VIII, 5. Et c'est pour entendre les belles et graves paroles de l'époux, VIII, 6, 7, qui terminent proprement le poème :

> Mets-moi comme un sceau sur ton cœur,
> comme un sceau sur ton bras;
> car l'amour est fort comme la mort,
> la jalousie est inflexible comme le schéol (le séjour des
> Ses ardeurs sont des ardeurs de feu, [morts).]
> une flamme de Iahveh.
> Les grandes eaux ne sauraient éteindre l'amour,
> et les fleuves ne le submergeraient pas.
> Un homme donnerait-il pour l'amour toutes les richesses
> on ne ferait que le mépriser. [de sa maison,]

Ce n'est, d'un bout à l'autre du poème, qu'un cantique en l'honneur de l'amour, ici de l'amour réciproque des époux, et de la beauté qui le provoque. Que tu es belle, mon amie! Que tu es beau, mon bien-aimé! répètent les époux. Et l'épouse de conclure, VI, 3 :

> Je suis à mon bien-aimé, et mon bien-aimé est à moi.

II. Interprétation. — On a beaucoup discuté sur le sens qu'il convient d'attribuer au Cantique des cantiques.

L'école *naturaliste* n'y voit qu'un poème purement profane, qu'un chant d'amour humain sans autre signification, religieuse ou supérieure. Jusqu'au XVIII^e^ siècle, pareille interprétation n'a compté que de rares partisans, soit chez les juifs, soit chez les chrétiens; depuis, ses adeptes, en dehors de l'Église catholique, sont devenus légion. Mais cette opinion est fausse, car elle est en opposition avec l'ancienne tradition juive et — ce qui est plus décisif encore pour nous — avec la tradition chrétienne. Notamment, elle a été condamnée, en la personne de Théodore de Mopsueste, par le deuxième concile général de Constantinople, qui l'a réprouvée comme « abominable » pour les oreilles chrétiennes.

L'école *allégorique*, qui est de beaucoup la plus nombreuse chez les catholiques, ne voit dans le mariage de Salomon et de la Sulamite qu'une pure figure, qu'un artifice poétique. En réalité, il ne s'agirait que de l'alliance de Dieu avec son peuple (les commentateurs juifs jusqu'au Moyen Age, quelques exégètes chrétiens), ou de l'union de Jésus-Christ avec son Église ou encore avec l'âme fidèle (la plupart des interprètes chrétiens). Ces derniers ne manquent pas, au surplus, de remarquer que l'Église et les âmes fidèles sont l'Israël véritable, et que la vierge Marie, l'épouse d'après quelques-uns, est le type de l'âme fidèle. Une telle interprétation, pourvu qu'on ne cherche pas dans chacun des moindres détails du poème une signification profonde, n'offre rien d'invraisemblable, même à se placer au simple point de vue critique. Dans l'Ancien Testament comme dans le Nouveau, dans Jérémie, Osée, Ézéchiel, par exemple, Israël est une épouse que Iahveh a daigné choisir, et ses infidélités sont dépeintes sous les couleurs de l'adultère. Du reste, ainsi qu'on l'a justement remarqué, la nature des choses indique ces assimilations : comme l'amour conjugal est la plus vive et la plus forte des affections, le Saint-Esprit s'en est, tout naturellement, servi pour figurer l'union de Dieu avec son peuple ou avec les âmes.

Enfin ce qu'on appelle ici l'école *mixte* soutient que, au sens littéral, le Cantique célèbre, d'une manière réelle ou fictive, le mariage de Salomon avec la fille de Pharaon ou quelque bergère, et que, au sens mystique, cette union est le type d'une autre union, d'une union plus haute, du mariage mystique de Notre-Seigneur avec son Église. Cette interprétation a trouvé, même en dehors de l'Église, quelques représentants autorisés; parmi nous, elle peut se glorifier d'avoir été soutenue autrefois par Bossuet et Calmet, de nos jours par le dominicain Zapletal. On peut l'adopter : elle se distingue foncièrement de l'interprétation purement naturaliste, condamnée par l'Église. Et, d'autre part, il n'y a pas lieu de s'étonner que l'Esprit-Saint ait célébré l'amour conjugal. Sans doute certaines expressions et certaines images du Cantique nous apparaissent hardies, à nous, surtout, occidentaux venus après le Christ. Encore ne faut-il point, mû par une pruderie excessive ou par un libertinage salisseur, en exagérer la portée. Ce poème n'est, certes, pas à mettre entre toutes les mains, mais un lecteur d'âge mûr, s'il a l'âme pure et droite, n'y trouvera rien qui l'effarouche ou le scandalise. Bien entendu, il devra, pour cela, ne pas aller en chercher la traduction ou l'explication dans tel ou tel exégète malintentionné d'extrême gauche.

III. Auteur. — Les critiques rationalistes, se fondant sur les mots perses et les aramaïsmes qui se rencontrent dans le Cantique des cantiques, prétendent que ce poème est d'une époque postérieure à la captivité de Babylone. Quelques exégètes catholiques ne laissent pas d'être ébranlés par cet argument. Mais la plupart des catholiques et des protestants conservateurs s'en tiennent à l'opinion ancienne et attribuent le livre à Salomon. Le nom de Salomon, dans l'hébreu et les Septante, fait partie du titre, et il n'est pas impossible de trouver aux particularités du vocabulaire quelque explication satisfaisante.

Zapletal, *Das Hohelied*, Fribourg (Suisse), 1907; P. Joüon, *Le Cantique des cantiques*, Paris, 1909. C'est d'après ce

dernier auteur que la petite Bible de Crampon, 1923, citée dans notre article, indique le changement de personnages dans le poème.

J. Bricout.

2. CANTIQUES FRANÇAIS. — I. Définition et nom. — Le nom de *Cantique*, réservé jusqu'alors à certaines poésies scripturaires chantées, et employées dans l'usage liturgique, a, depuis le milieu du XVI^e^ siècle, également été appliqué à des poésies en langue vulgaire destinées à être chantées soit comme récréation religieuse, soit comme adjuvant à l'office divin : leur caractéristique est la forme en strophes, avec ou sans refrain, et la foule des fidèles est capable d'y participer par une exécution collective. Le cantique, ainsi entendu, diffère donc, par son rôle et par sa forme, de la cantate, où, pareillement, les paroles en langue vulgaire sont admises, mais qui est traitée en forme de concert artistique. Le mot est resté longtemps en concurrence avec des termes plus anciens : on a dit, et continué de dire : *cantilène* vulgaire, vocable archaïque employé surtout pour les pièces remontant du IX^e^ au XIII^e^ siècle; *chanson pieuse*, ou *piteuse* (XIII^e^-XVI^e^ s.); puis *chanson spirituelle*, désignation qui fut encore en usage au XVIII^e^ siècle. Il était d'ailleurs extrêmement rare que l'on employât autrefois le mot « cantique » seul, le sens n'en étant point particulièrement religieux; à de rares exceptions près, les titres et les recueils de ces œuvres portent : *cantique spirituel*, jusque vers les premières années du XIX^e^ siècle, où prévalut définitivement le terme *cantique* employé d'une façon absolue pour désigner un *chant religieux populaire en langue vulgaire*. Chez les peuples parlant une autre langue que le français, des chants du même genre existent (voir Chant populaire et Choral), mais avec des vocables variés dont aucun ne correspond à notre mot « cantique », sauf en langue espagnole. Pour les autres langues usitées en France, les dialectes méridionaux disent *cantico*, le breton *kantikou*, le basque *kantika*, qui sont l'adaptation du terme français; mais le breton emploie aussi le nom plus classique de *kanouenou*, le flamand dit *gheestelicke zang* et l'allemand *geistliches Lied*, c'est-à-dire « chant spirituel ».

II. Genres et histoire du cantique français. — 1. *Le cantique liturgique.* — Le chant populaire, conforme à la définition générale que nous avons donnée du cantique, est né avec notre langue elle-même. On sait comment Helgaire, évêque de Meaux au IX^e^ siècle, cite une *cantilène* en parler vulgaire, que les femmes chantaient, dansant et frappant des mains, en l'honneur de son lointain prédécesseur saint Faron. De la production de telles cantilènes il subsiste encore le texte de celle qui fut chantée en l'honneur de sainte Eulalie, dans la seconde moitié du même siècle :

Buona pulcella — Fut Eulalia,

conservée dans un manuscrit de Valenciennes, provenant de l'abbaye de Saint-Amand en Flandre; du X^e^ siècle, une cantilène sur la *Passion de Notre-Seigneur Jésus-Christ*,

Hora vos, dic vera raizun,

« Écoutez, vous, je dis la vraie raison, » en langage du plateau central, et une autre sur saint Léger, toutes deux contenues, avec leur notation musicale en neumes, dans un manuscrit de la bibliothèque de Clermont; du XI^e^ siècle, la cantilène en dialecte méridional, sur sainte Foy d'Agen; de la fin de ce même siècle ou du milieu du suivant, la très célèbre complainte de saint Étienne — parisienne peut-être, — chantée pendant six cents ans au moins comme *farce d'épître;* mais ici nous entrons sur un terrain neuf. Jusqu'alors en effet, la cantilène religieuse en langue vulgaire s'exécutait soit à l'extérieur de l'église, soit dans l'église avant ou après l'office. Une seule exception avait introduit la langue vulgaire en France dans un chant latin : l'acclamation chantée à la fin des invocations du *Christus vincit*, ces « laudes » triomphales nées vers la fin du VIII^e^ siècle, est donnée par un de ses plus anciens manuscrits, en « *lingua rustica* »: au lieu du latin *tu illum adjuva*, on y lit *tu lo iuva* et, au pluriel, *tu los iuva*. Mais, à partir du XI^e^ ou XII^e^ siècle, s'augmente le rôle donné à la langue vulgaire dans divers chants liturgiques : on y trouve des gloses, connues sous le nom de *farces*, de *tropes*, de *planchs*, soit en français du Nord, soit en langage du Midi. Voici un trope de *Kyrie* que l'on disait à la messe de minuit, et qui resta populaire pendant de longs siècles :

Kyrie, le jour de Noël, — naquit Emmanuel, — Jésus doux, fils-Dieu éternel, — *eleyson*, etc.

Cela se chantait sur l'air *Kyrie fons bonitatis*, dont le trope latin était pour la circonstance remplacé par des versets français.

De l'Épître farcie pour la fête de saint Étienne :

Entendez tost à cest sermon
E clerc e lai tot environ,
Conter volons la passion
De tant Estevene el baron :
Comment et par quel méproison
Li lapidèrent li félon,
Pour Jésus-Christ et pour son nom;
Jà l'orés dire en la leçon :
Lectio Actuum Apostolorum.
Ceste leçon qu'on ci vous list,
Saincz Luc l'apele, qui la fit :
« Fais des Apostles Jésus-Christ. »
Etc.

Voici une autre farce, pour laquelle le chœur, chantant le *Sanctus*, s'interrompait à chaque membre de phrase, pour laisser exécuter la belle cantilène dont je cite le premier tercet :

Sanctus :
Beaux Pères tous puissanz, Rois, Emperière, Dux,
Qui tous tems es régnanz, et si seras, et fus,
Adorés soïes-tu, ici-bas et là-sus.
Sanctus : etc.

Cette pièce est du XIV^e^ siècle.

L'*Agnus Dei* était, aux fêtes solennelles, chanté aussi de même façon.

Il y eut peu de pièces liturgiques ainsi glosées en langue vulgaire, mais plusieurs d'entre elles se conservèrent dans l'usage populaire jusqu'au cours du XVIII^e^ siècle. Certaines même, en provençal, étaient encore chantées à Aix et à Marseille au siècle dernier. Ainsi en est-il de la pièce qui donna plus tard naissance au « chant joyeux » *O filii et filiæ*, qui, sous sa forme originale, était, au XIII^e^ siècle, une cantilène-farce pour la messe de Pâques, en provençal :

Ab Madalene un matin,
Las tres Marias s'en van ensen
E van comprar d'un unguent fin
Mot odorant.

Refrain : Alleluia...

« Avec Madeleine un matin, les trois Maries s'en vont ensemble, et vont acheter un onguent fin, très odorant. »

Tout au cours des âges, on traduisit aussi, de manière à les chanter *sur les mélodies liturgiques*, — mais non point pendant la célébration de l'office, — la plupart des hymnes, les principales proses, et même des litanies. C'est seulement après la Révolution que ce répertoire a été oublié, les fidèles ne connaissant plus guère l'ordre des offices, ni les airs de la liturgie. On voit donc que le *cantique grégorien* qui reconquiert faveur est loin d'être une innovation; il se rattache

étroitement, au contraire, à la plus lointaine et à la plus suivie des traditions du cantique populaire en France.

2. *La chanson pieuse ou spirituelle; les parodies.* — En dehors de l'inspiration liturgique d'une certaine partie de ces chants traditionnels, expression de la prière officielle et commune, le Moyen Age vit éclore la *chanson pieuse* (ou *piteuse*), dénommée plus tard *spirituelle*, dans laquelle le poète exprima tout d'abord des sentiments d'édification ou d'affection purement personnels, et ordinairement écrits sur des airs profanes. Des troubadours — chansonniers méridionaux — semblent en avoir créé le genre, vers la fin du XII^e^ siècle. Pierre Cardinal, Pierre d'Auvergne, le bienheureux Foulques en furent les premiers auteurs. Dans la partie nord de la France, le moine bénédictin Gauthier de Coincy (mort en 1236 prieur de Saint-Médard de Soissons) fit entrer la « chanson pieuse » dans les habitudes constantes. Les prédicateurs avaient en coutume de faire précéder ou suivre leurs sermons d'un chant : on voit même, en une circonstance solennelle, Étienne Langton (l'auteur de la prose *Veni, Sancte Spiritus*), prêchant à Notre-Dame de Paris, prendre comme sujet de sermon le premier couplet d'une romance alors fort à la mode, celle de la *Bele Aelis*, qu'il fit entendre, et développa ensuite superbement. Les chansons pieuses de Gauthier de Coincy et de ses imitateurs empruntèrent volontiers aux chansons profanes non seulement leurs airs, mais leurs rimes et jusqu'à leurs expressions : « Tout au plus, écrit Pierre Aubry, au lieu de *Marote la bergère*, dit-on *la Vierge Marie*, » et cela suffit pour faire d'une romance séculière un chant religieux. On voit que le genre qui fit exécuter dans les catéchismes du XIX^e^ siècle, sur l'air du *Chant du Départ* :

La Religi — on nous appelle,

(mais avec une énorme faute de rythme), remonte fort loin. Mais, à la décharge de nos poètes religieux les plus anciens, il faut remarquer que ces chants ne se faisaient point entendre pendant la célébration d'une messe, qu'ils choisissaient ordinairement avec soin les modèles de leurs *parodies* ou imitations, et ne se permettaient pas de prendre un air de cabaret ou un chant militaire pour thème de leur inspiration. C'est l'excès où tombèrent plus tard le bienheureux Grignion de Montfort, ou l'abbé Pellegrin, le P. de la Tour ou les auteurs des cantiques de Saint-Sulpice. Dès le XIII^e^ siècle, soit en chansons « parodiées », soit créés de toutes pièces, paroles et musique, des recueils entiers se forment, que les prédicateurs propagent. Les franciscains surtout semblent avoir appuyé ce mouvement, tels Nicolas Bozon au XIV^e^ siècle, Jehan Tisserand cent ans plus tard, Olivier Maillard, mort en 1502. Et nous devrions encore ajouter aux auteurs médiévaux des chansons pieuses ceux des *lais*, dans lesquels la poésie et la musique changent à chaque double strophe — comme dans les séquences latines — et qui ont néanmoins été fort répandus: citons, parmi eux, Ernoul le Vieux et Philippe de Grève, vers l'an 1200. Enfin, dans toute cette période, le *Psaume* en français, paraphrase plutôt que traduction de l'original, est pareillement cultivé et crée lui-même un genre à part. Voir PSAUME.

L'on n'a donc point attendu le protestantisme (opinion assez fréquemment répétée) pour faire chanter le peuple dans sa propre langue. Lorsque la Réforme paraît, si elle se fait un drapeau du chant religieux en langue vulgaire, c'est par principe, à l'exclusion de la langue liturgique; il y a alors plus de quatre cents ans que l'on a l'habitude, dans l'église même, de faire une place, à côté des chants et des textes hiératiques, au chant populaire « en vulgaire ». Aussi le XVI^e^ siècle n'innove-t-il pas, sinon dans le sens de l'épurement du style : il continue, avec les facilités que lui offre l'imprimerie, ce qui se faisait avant lui. Clément Marot, tout d'abord catholique, la reine Marguerite de Valois, Nicolas Denizot, le franciscain Légier Bontemps, publient force chansons spirituelles, psaumes et cantiques. Vers la fin du même siècle, le jésuite Michel Coyssard écrit tout un gros recueil d' « odes » et « airs spirituels » dont le contenu deviendra fameux, et sera maintes fois réimprimé (les paroles du cantique bien connu : *Je vous salue, auguste et sainte Reine*, dans leur première version un peu différente, remontent à lui). Au XVII^e^ siècle, le capucin Martial de Brives, auteur de *A la mort*, et le jésuite Surin publient d'autres recueils qui fixent le type, malheureux, du cantique « sur un air connu », tandis au contraire que le capucin Irénée d'Eu, Pierre Corneille, Racine, voient leurs paroles mises en musique par d'excellents musiciens, Aux-Cousteaux, Denys Lefebvre, Macé, l'abbé de Bacilly, J.-B. Moreau.

Nous avons cité plus haut les principaux auteurs de nouveaux cantiques au XVIII^e^ siècle, dont les poésies forment le fonds des recueils traditionnels encore de nos jours en usage. Mais, même à cette époque, la tradition plus ancienne continue d'être suivie, et de nombreuses publications — dont la plus connue en notre temps est celle du P. Sandret, grâce à la réédition qui en fut faite par Ch. Bordes — maintiennent jusqu'à la Révolution, et même un peu après, soit en pur français, soit dans les dialectes provinciaux, le cantique en plain-chant.

III. LE XIX^e^ SIÈCLE ET L'ÉPOQUE ACTUELLE. — Après la Révolution, toute une catégorie de pièces vraiment traditionnelles, chantées sur les airs liturgiques, disparut complètement; les Psaumes en langue vulgaire furent à peu près oubliés; seuls les cantiques du genre *chanson*, ou même adaptés à des airs d'opéras ou d'opéras-comiques, subsistèrent. Souvent, les chants des vieux cantiques furent refaits à nouveau, dans le plus mauvais style profane, ou adaptés à des mélodies plus à la mode, romances, marches militaires, etc., sans aucun discernement. On plaqua les belles paroles du bienheureux de Montfort, *Reviens, pécheur*, sur *Femme sensible*, la romance de Méhul, bien connue, parce qu'on trouvait que l'air traditionnel ressemblait trop à du plain-chant: la cadence de parade militaire sur laquelle on a réadapté également l'ancien et beau cantique *Par les chants les plus magnifiques* conduit aux plus désastreux effets :

Il change — ô prodige admirable,
Qui n'est a — perçu que des cieux,
Le pain en son — ...

L'*Hélas! quelle douleur*, nouveau venu, est tranquillement parodié sur le refrain des « grognards » de l'Empire, que l'on catéchisait en leur offrant le démarquage facile de :

Ah! Ah! le beau malheur
D'être sapeur — dans les voltigeurs.

Quant aux cantiques nouvellement écrits, ils suivent les mêmes types : adaptation, parodie, ou mélodies nouvelles composées sous une inspiration analogue, la plus éloignée qu'il se puisse du sentiment que l'on prétend exprimer. Reconnaissons que l'ensemble du répertoire « cantique », au XIX^e^ siècle, n'appartient en général ni au véritable art religieux, celui dont l'expression conviendrait à toute époque, ni à la vraie tradition française. En effet, si la « chanson spirituelle » d'autrefois, composée en général pour l'usage privé (et très souvent pour la récréation de religieuses chantant en leurs cellules), s'était introduite dans le temple, ce n'était point, à de très rares exceptions près,

pour être chantée pendant la messe. Mais, après la Terreur, la messe basse avec cantiques « parodiés » prit un essor inattendu, laissant de côté les anciens genres. Les recueils les plus en faveur au siècle dernier s'en tinrent au répertoire ainsi constitué: leurs auteurs, qui se sont copiés les uns les autres, n'ont guère paru se douter qu'il pût exister d'autres genres que le cantique « romance » et le cantique « marche ». A côté d'eux, les PP. Lambillotte et Hermann introduisent des pièces nouvelles, ordinairement d'un style théâtral de médiocre étage, auquel ne remédient point les quelques œuvres de Kunc devenues populaires, ni celles de Gounod qui, dans ce genre, ne le furent jamais.

C'est seulement vers la fin du siècle qu'une réaction se dessina : le recueil publié en Belgique par Dom Michel Horn, qui reprenait des mélodies de chorals anciens, les compositions du P. Lhoumeau, que l'auteur écrivait hardiment, vers 1895, en « style grégorien », marquèrent le point de départ d'une rénovation que Ch. Bordes fit sienne et que le mouvement de sa *Schola Cantorum* propagea énergiquement, au point que plusieurs des cantiques parus sous cette inspiration sont déjà fort populaires. Si tout n'est pas à rejeter dans les recueils dits « traditionnels » — on a vu à quelle basse époque remonte cette prétendue tradition, — si tout n'est pas non plus à conserver dans les publications nouvelles, par contre l'ensemble de ces dernières atteint à un niveau qui dépasse de beaucoup ce qui s'était fait depuis longtemps. Les plaquettes ou fascicules de Ch. Bordes, de F. de La Tombelle, dont plusieurs cantiques sont passés en diverses autres publications, les collections éditées par la *Schola*, les recueils de MM. le chanoine C. Boyer, chanoine Bargilliat, abbé Pirio, abbé Brun, abbé Delporte, chanoine Tourte et J. de Valois, ceux de Moortgat, en Belgique, de Merméty et Montillet, en Suisse, ou même de diocèses tels que celui de Metz, contiennent d'heureuses nouveautés, en même temps qu'ils offrent des restitutions de cantiques anciens choisis, ou des adaptations à des thèmes pris aux époques vraiment édifiantes dans la composition du cantique français.

La toute récente et nouvelle édition du recueil des Frères des Écoles chrétiennes (Paris, Procure), ainsi que de celui des Salésiens (Liége, Œuvre de dom Bosco), offrent les mêmes caractères : ces deux livres peuvent être présentés comme recueil-type des cantiques à la fois traditionnels et nouveaux.

En dehors des articles de dictionnaires, assez anciens, de ceux qu'on peut trouver depuis une trentaine d'années dans les revues de musique sacrée ou consacrées au mouvement religieux, ou de publications de pure polémique, nous ne connaissons qu'un seul ouvrage paru en France sur la question : *Le Cantique populaire en France, ses sources, son histoire, augmentés d'une Bibliographie générale des anciens Cantiques et Noëls*, édit. Janin, à Oullins (Rhône).

A. GASTOUÉ.

3. CANTIQUES LITURGIQUES. — Nous en parlerons successivement au point de vue: 1. de l'Écriture Sainte et de la piété; 2. de la musique sacrée.

1. Cantiques liturgiques: Écriture Sainte et piété. — La Bible emploie souvent le mot cantique pour désigner les psaumes : *canticum David*. Saint Paul distingue et écrit aux fidèles, Col., III, 16 : « Chantez dans vos cœurs à Dieu en psaumes, hymnes, cantiques spirituels. » Dans ces hymnes et ces cantiques distincts des psaumes, l'Apôtre entend sans doute des pièces de composition chrétienne, comme celle dont il semble bien lui-même citer un fragment, I Tim., III, 16; mais il est bien difficile de savoir à quoi répond la distinction entre hymnes et cantiques.

D'une manière générale, on peut dire que le mot cantique désigne un chant d'action de grâces. On trouve ce terme assez fréquemment employé soit chez certains liturgistes, soit dans des livres officiels de l'Église, pour désigner des morceaux tels que le *Te Deum* ou le *Gloria in excelsis*, et le caractère de ces morceaux justifie cette appellation.

Cependant on entend surtout par cantiques liturgiques, d'une part, les trois chants d'action de grâces de Zacharie, de Notre-Dame et du vieillard Siméon chantés chaque jour à laudes, vêpres et complies; d'autre part, les chants d'inspiration semblable empruntés au Vieux Testament et qui figurent à tour de rôle, à laudes, dans l'office dominical et férial, intercalés entre les psaumes, au quatrième rang. Toutes ces pièces ont pour trait commun l'action de grâces.

Seuls, les trois cantiques de l'Office quotidien seront ici étudiés à part. Tous trois appartiennent à l'évangile selon saint Luc.

I. BENEDICTUS. — Le *Benedictus* est le premier que l'on récite dans l'Office. Laudes est l'office de l'aurore. Or la naissance de saint Jean-Baptiste, à laquelle le *Benedictus* se rapporte, était comme l'aurore de celle du Messie, du Sauveur, ce Soleil des âmes. De plus, le dernier verset du cantique convient bien à ce moment de la journée où ténèbres et lumière du soleil se mêlent en quelque sorte. Ces indications seront mieux comprises, quand on aura relu le *Benedictus* avec le bref commentaire qu'il appelle.

On est au huitième jour après la naissance de Jean-Baptiste. Zacharie, son père, a recouvré la parole. Et, rempli de l'Esprit Saint, il exalte le Dieu d'Israël, sauveur de son peuple, et il prédit la mission du Précurseur. Luc., I, 68-79. La traduction latine n'est pas des plus heureuses ni des plus claires : hébraïsmes rendus littéralement, incorrections grammaticales, mots abstraits et métaphores servilement respectés contribuent à embarrasser ou à dérouter la plupart des lecteurs. La version française, Crampon, *La Sainte Bible*, Paris, 1923, qui suit, ne peut donc que leur être agréable et utile. Un certain parallélisme (voir POÉSIE BIBLIQUE) y est assez reconnaissable.

Béni soit le Seigneur, le Dieu d'Israël,
Parce qu'il a visité et racheté son peuple,
Et qu'il a suscité une Force *(cornu)* pour nous sauver,
Dans la maison de David, son serviteur,
(Ainsi qu'il l'a promis par la bouche de ses saints,
De ses prophètes, dès les temps anciens),
Pour nous sauver de nos ennemis
Et du pouvoir de tous ceux qui nous haïssent.
Afin d'exercer sa miséricorde envers nos pères
Et de se souvenir de son pacte saint;
Selon le serment qu'il fit à Abraham, notre père,
De nous accorder que, sans crainte,
Affranchis du pouvoir de nos ennemis,
Nous le servions, avec une sainteté et une justice
Dignes de ses regards, tous les jours de notre vie.

Quant à toi, petit enfant, tu seras appelé Prophète du [Très-Haut,
Car tu marcheras devant la face du Seigneur,
Pour lui préparer les voies ;
Pour apprendre à son peuple à reconnaître le salut
Dans la rémission de leurs péchés
Par l'effet de la tendre miséricorde de notre Dieu,
Grâce à laquelle nous a visités, d'en haut, le Soleil levant,
Pour éclairer ceux qui sont assis dans les ténèbres et [l'ombre de la mort,
Pour diriger nos pas dans la voie de la paix.

Le Sauveur, annoncé par Zacharie et précédé de Jean-Baptiste, est venu. Mais que d'hommes sont encore « assis dans les ténèbres et l'ombre de la mort »! Et combien imparfaite et fragile est encore « la paix », notre paix avec Dieu et avec les hommes nos frères. Renouvelons, chaque matin, dès l'aurore, notre réso-

lution de marcher, comme saint Jean-Baptiste, « devant la face du Seigneur, pour lui préparer les voies. »

II. MAGNIFICAT. — De tous les cantiques scripturaires récités dans l'Office, le *Magnificat*, Luc., I, 46-55, est de beaucoup le plus connu des fidèles. On le chante aux vêpres, dans les processions, en action de grâces. C'est le cantique de la très sainte Vierge, et ses enfants sont heureux d'emprunter ses paroles pour la louer elle-même et pour glorifier ou remercier Dieu.

C'est, ai-je dit, le cantique de Marie. Quelques critiques l'ont contesté ou nié, mais à tort. A de très rares exceptions près, tous les manuscrits anciens attribuent le *Magnificat* à la sainte Vierge, et, à part saint Nicéta, évêque de Dacie (IVe-Ve siècle), tous les écrivains ecclésiastiques pensent et parlent de même. Ce qu'il contient — « la bassesse de sa servante » (cf. le « Voici la servante du Seigneur »), la gloire future de Marie (cf. la « Bénie, louée, êtes-vous entre toutes les femmes ») — a, dans la bouche de Marie, une signification plus nette et plus appropriée que sur les lèvres d'Élisabeth. Aussi ne doit-on pas s'étonner que la Commission biblique ait déclaré, dans sa décision du 26 juin 1912, que « les documents très rares et, à vrai dire, isolés dans lesquels le *Magnificat* est attribué non pas à la bienheureuse Marie, mais à Élisabeth, ne peuvent pas prévaloir contre le témoignage concordant de presque tous les manuscrits du texte grec original et des versions, et contre une interprétation qu'exigent manifestement le contexte non moins que le caractère de la Vierge et la tradition constante de l'Église. »

Le *Magnificat* se trouve dans tous les paroissiens et dans beaucoup d'autres recueils de prières. Mais il convient d'en donner ici la traduction, Crampon, *op. cit.*, d'après le parallélisme et les strophes (ou les parties) que l'on peut y reconnaître ou y concevoir :

Mon âme glorifie le Seigneur,
Et mon esprit tressaille de joie en Dieu, mon Sauveur,
Parce qu'il a jeté les yeux sur la bassesse de sa servante.
Voici, en effet, que désormais toutes les générations m'appelleront bienheureuse,
Parce qu'il a fait en moi de grandes choses, Celui qui est puissant,
Et dont le nom est saint,
Et dont la miséricorde s'étend, d'âge en âge,
Sur ceux qui le craignent.

Il a déployé la force de son bras;
Il a dissipé ceux qui s'enorgueillissaient dans les pensées de leur cœur;
Il a renversé de leur trône les potentats,
Et il a élevé les petits;
Il a comblé de biens les affamés,
Et les riches, il les a renvoyés les mains vides.

Il a pris soin d'Israël son serviteur,
Se ressouvenant de sa miséricorde
(Ainsi qu'il l'avait promis à nos pères)
Envers Abraham et sa race, pour toujours.

Pas plus que Zacharie dans le *Benedictus*, Marie, dans le *Magnificat*, ne s'adresse directement à Dieu. Son cantique est comme une « élévation », un cri de reconnaissance au Seigneur qui « a fait en elle de si grandes choses. » Pour exprimer les affections de son cœur, comme Zacharie et parce que, comme lui, elle avait été nourrie des Livres Saints dès son enfance, elle s'est souvenue de divers passages scripturaires, notamment du cantique d'Anne, mère de Samuel, et des Psaumes; bien plus, elle a, à quelque degré, donné à sa pensée les formes, qui lui étaient familières, de la poésie biblique. Mais ce sont bien ses sentiments personnels et les pensées générales qui s'y rattachent qu'elle exhale de son cœur saintement ému, c'est bien son âme qui se révèle. Toute son âme, humble et fière, qui entrevoit, avec la gloire de la Mère de Dieu, le triomphe du Dieu Sauveur et, du même coup, l'exaltation des petits et aussi du véritable Israël. Le *Magnificat* donne, vraiment, une haute idée de la créature d'élection qui le chanta la première.

Il est notre cantique habituel d'action de grâces. Comprenons-le de mieux en mieux; pénétrons-nous-en chaque jour plus profondément. Et, pour témoigner à Dieu, à Notre-Seigneur, notre reconnaissance, comme Marie « glorifions »-le, « magnifions »-le, grandissons-le, si je puis dire, dans notre cœur, dans notre esprit, dans nos actions, en nous-mêmes et dans notre prochain. Travailler pour la plus grande gloire de Dieu, n'est-ce pas là notre devoir essentiel, en attendant que jouir de la gloire même de Dieu devienne notre éternelle récompense ?

III. NUNC DIMITTIS. — Le *Nunc dimittis* est le cantique de complies, de l'office du soir. On va comprendre pour quelle raison l'Église lui a fixé cette place dans la prière liturgique.

Le saint vieillard Siméon, à qui l'Esprit-Saint « avait révélé qu'il ne mourrait point avant d'avoir vu le Christ du Seigneur, » vient de reconnaître dans l'enfant Jésus, lors de sa présentation au Temple, le Sauveur attendu et désiré. Parce qu'il mourra joyeux, il s'écrie, Luc., II, 29-32 :

Maintenant, ô Maître, vous laissez partir votre serviteur
En paix selon votre parole;
Puisque mes yeux ont vu le Sauveur que vous nous donnez,
Que vous avez préparé à la face de tous les peuples :
Lumière qui doit dissiper les ténèbres des Nations
Et gloire d'Israël, votre peuple.

Siméon exprime la joie que lui apporte la venue du Sauveur et prédit ce que le Sauveur sera non seulement pour Israël, mais pour l'humanité entière. C'est court et c'est plein, simple d'expression et riche d'idées.

Heureux vieillard qui vit son rêve se réaliser et put s'endormir content! Heureux serons-nous, chaque soir, au moment de prendre notre sommeil, si nous avons fidèlement accompli notre tâche du jour et la volonté de Dieu! Heureux serons-nous, à la fin de notre vie mortelle, — le sommeil est l'image, le frère de la mort, — si, devant Dieu qui va nous juger, nous pouvons nous rendre le témoignage que nous avons propagé la lumière consolatrice de la foi chrétienne et glorifié l'Église de Dieu! Je n'ai point perdu ma journée, je n'ai point perdu ma vie : Seigneur, laissez-moi maintenant dormir et reposer en paix!

Que de pieux et nobles sentiments ces beaux cantiques éveillent dans les âmes réfléchies et de bonne volonté!

J. BRICOUT.

2. Cantiques liturgiques : musique sacrée. — 1. Par les récits qui les encadrent, on voit que ces cantiques partagent avec certains psaumes le caractère d'une pièce purement vocale dite ou improvisée par le personnage dans la bouche duquel l'une de ces compositions est placée. Ce n'est guère qu'à propos de celui de Marie, sœur de Moïse, le *Cantemus Domino* de la Vulgate, qu'il est fait mention des instruments de percussion par lesquels ses suivantes rythmaient le chant de la prophétesse et, sans doute, reprenaient en chœur quelques vers. Il n'apparaît pas que ces pièces, toutes de circonstance, aient jamais été employées dans la liturgie juive. Mais, dans la loi chrétienne, les diverses poésies ainsi parsemées à travers la Bible ont, de bonne heure, été mises en usage pour la célébration liturgique. La vigile pascale des catéchumènes (actuellement transférée au matin du jour précédent) comprend dans les rits latins douze lectures, amenant tout naturellement le chant des cantiques inclus dans les mêmes chapitres. En de très anciens ordos, on voit que le cantique était dit par le même lecteur que la « leçon » qui l'introduisait : changeant

de ton, celui-ci adoptait le chant spécial à ces passages. Le cantique était dit tout d'un trait, *tractim*, c'est-à-dire sans reprises ni antiennes, d'où le nom de *tractus* ou « trait », qu'il a conservé dans cet office. La dernière prophétie devrait régulièrement amener le chant de l'un des cantiques des Trois Jeunes Gens, mais leur usage a disparu de bonne heure de la liturgie romaine à cette place : on retrouve l'un d'eux à la messe des samedis des quatre-temps, avec une mélodie spéciale et assez particulière, remarquable spécimen d'une forme dont plus aucun autre exemple ne subsiste. Ces cantiques du livre de Daniel, connus autrefois sous le nom de *Benedictiones* (à cause des mots *Benedictus es* ou *Benedicite* par quoi commencent les versets) ont joui d'une grande faveur dans les anciens rits occidentaux. A Milan, dans les Gaules, en Espagne, ils figuraient à la messe solennelle : la tradition cantorale qu'en donnent les plus vieux manuscrits les présente comme des chants ornés dont le clergé reprenait en chœur une partie de verset, tel un répons. Grégoire de Tours, *Hist. Franc.*, VIII, II, raconte à ce sujet une curieuse histoire dont il fut le témoin : au IVe concile d'Orléans, le roi Gontran fut si charmé du chant de ce *psalmus responsorius* par le diacre à la messe, qu'il le fit exécuter à la fin du repas auquel il avait convié les évêques, ceux-ci reprenant la réponse en chœur au signal du roi. Voir GALLICAN.

2. L'importance que la liturgie romaine et la règle de saint Benoît donnèrent, dès le VIe siècle, aux deux cantiques évangéliques, commença à rejeter au second plan les cantiques de l'Ancien Testament. Le *Benedictus Dominus Deus Israel* à la fin des laudes, et le *Magnificat* à la fin des vêpres, ont depuis lors été dits sur des formules de chant plus solennelles que celles des psaumes et des autres cantiques : en certaines églises ou à diverses époques, on alla jusqu'à chanter entre leurs versets plusieurs antiennes différentes dans un même office, à l'imitation des « tropaires » ou « stichères » du rit grec. Lorsque, vers la fin du Moyen Age, s'introduisirent les usages musicaux du faux-bourdon et des versets d'orgue en alternance de certains chants, c'est aux cantiques évangéliques que furent, de préférence, appliqués ces développements. L'alternance de versets d'orgue a donné lieu à des abus, par leur longueur démesurée, par le style peu digne du temple que certains organistes emploient, ou même les thèmes profanes qu'ils se sont parfois permis d'introduire dans leurs improvisations. Il n'y a d'ailleurs en cela qu'un simple usage et non pas une prescription ecclésiastique : aussi, sous l'inspiration de grands organistes modernes, tels que Guilmant et Widor, a-t-on réduit l'importance de ces alternances, soit en les intercalant de deux en deux versets du *Magnificat*, et leur donnant une longueur en rapport avec les autres parties du chant, soit en les supprimant et en les remplaçant par une pièce unique et plus longue, placée à la fin du cantique. Les grands maîtres, à partir du XVe siècle, ont écrit des *Magnificat* et des *Benedictus* à deux ou plusieurs chœurs : au XVIIe siècle et au XVIIIe, l'influence du genre CANTATE déborda sur ces cantiques, et en fit composer des paraphrases musicales, en style de concert, absolument hors de proportion avec le service divin. Le pape Pie X en a justement et définitivement condamné l'emploi dans l'office divin.

A. GASTOUÉ.

CANUT (lat. *Canutus*). — Fils naturel du roi Suénon II de Danemark, qui n'eut point d'enfants légitimes, Canut fut élevé avec beaucoup de soin, et fit de rapides progrès sous des maîtres habiles. On remarqua en lui une éminente piété qui rehaussait ses autres vertus. Brave et prudent à la tête des armées, il fit disparaître des mers les pirates qui désolaient le Danemark par leurs incursions. A la mort de Suénon, en 1074, le peuple, qui redoutait le caractère guerrier de Canut, lui préféra son frère Harald : le jeune prince écarté se retira en Suède, et en toute occasion cependant, il s'efforça de rendre service à ses compatriotes. Ceux-ci, reconnaissants, le choisirent enfin comme roi, à la mort de Harald en 1080. Canut ne s'enorgueillit point de ses succès à l'armée; on le vit déposer humblement son diadème aux pieds de Jésus crucifié. Il épousa Adélaïde, fille de Robert, comte de Flandre; parmi les enfants qu'il en eut se distingua le bienheureux Charles le Bon. Canut porta des lois sévères pour faire rendre la justice, prit la défense des opprimés, établit le plus bel ordre dans tout son royaume. Il menait la vie d'un saint, pratiquait le jeûne, la mortification, s'adonnait à la prière; il fit annoncer l'Évangile aux peuples encore idolâtres de la Courlande et de la Fionie; il tenta, mais en vain, de chasser les Normands de l'Angleterre. N'ayant pu établir les dîmes ecclésiastiques en Fionie, il voulut réduire les révoltés par les armes. A Odensée, il fut trompé par la perfidie des rebelles qui avaient fait mine de se soumettre, et tué dans l'église de Saint-Alban où il s'était préparé à la mort par la communion et la récitation du psautier (10 juillet 1086). Peu d'années après cette date, le Danemark fut autorisé à honorer le roi Canut comme martyr. La fête, marquée au 7 janvier, est renvoyée au 19, dans le martyrologe romain.

J. BAUDOT.

CAPITAL ET CAPITALISME. — En prononçant ces deux mots, on a la sensation immédiate que l'on entre sur un terrain dangereux, embroussaillé, plein de fondrières. Il est donc absolument nécessaire de ne s'y engager que lentement et prudemment. — I. Définitions. II. Origine. III. Régime capitaliste et ploutocratie. IV. Appréciation.

I. DÉFINITIONS. — La première précaution à prendre, c'est de bien préciser le sens des mots et donc d'en donner des définitions exactes.

Pour beaucoup, *capital* est opposé à revenus. Le capital, c'est ce qui dure, dans un patrimoine, ce à quoi autant que possible, on ne touche pas. Le revenu, c'est ce que l'on consomme ou ce que l'on peut consommer sans s'appauvrir. Pour d'autres, capital désigne les titres de rente, les actions et obligations; pour d'autres, la terre; pour d'autres encore, l'argent. Parfois on désigne par capital l'un des deux facteurs de la production, l'autre étant le travail, comme si l'on disait le patron et les ouvriers. Pour achever la confusion, le même bien, le drap chez le tailleur par exemple, est pour lui un capital et cesse de l'être pour un consommateur.

Les économistes ont essayé de se mettre d'accord sur une notion aussi imprécise. Turgot le définit « l'argent placé dans les entreprises de culture, de fabrique et de commerce..., l'argent employé dans l'industrie. » Voyant plus avant et regardant le but poursuivi, Adam Smith dit que c'est la partie des richesses dont on espère tirer un revenu, par opposition à celle qui fournit immédiatement à la consommation de son possesseur. Conformément à cette nouvelle précision, de nos jours, la plupart des auteurs le définissent : « un produit réservé pour la production; » « toute valeur, tout produit antérieur mis en réserve, employé ou destiné à obtenir une nouvelle production, » donc un revenu. D'après M. Bourguin, « s'il faut entendre par capital l'ensemble des moyens de production que l'homme a contribué à créer..., nous devons comprendre par capital individuel toute valeur avancée dans une entreprise ou dans une affaire quelconque en vue d'obtenir un accroissement ou revenu... Cette valeur trouve sa mesure et son expression

générale dans l'argent, dans une certaine quantité de monnaie. »

La définition à laquelle nous sommes arrivés semble claire et exacte. Est-ce bien certain cependant ?

« Tout le monde sait, écrit l'historien sociologue belge H. Pirenne, combien la méthode historique, en s'appliquant aux sciences sociales, en a, dans ce siècle, approfondi la connaissance et étendu le domaine... On a reconnu que c'était une erreur d'attribuer une valeur universelle à des observations tirées par abstraction de l'étude du présent et que la division du travail, l'entreprise, le capital étaient des phénomènes relativement récents... » Ainsi envisagé, le capital serait « une catégorie historique », et pour le définir intégralement, il faudrait compléter par une caractéristique toute moderne la formule de M. Bourguin et dire « ... toute valeur avancée dans une entreprise ou dans une affaire quelconque en vue d'obtenir un accroissement ou revenu, *d'elle-même ou sans travail personnel.* »

Le P. Liberatore, S. J., dans ses *Principes d'économie politique* qui datent de 1889, semble avoir remarqué un autre sens particulier et très moderne du mot *capital*. On entend par là, dit-il, « la valeur des choses qui concourent d'une manière quelconque à la production, cette *valeur prise séparément des choses mêmes* auxquelles elle s'applique ... telles seraient les rentes, les hypothèques, les obligations de l'État, des sociétés et même des personnes particulières, qui se négocient d'ordinaire à ce qu'on appelle la Bourse, ce grand marché de l'argent et des valeurs qui ont l'argent pour équivalent. » Cette observation a en effet sa grande importance. Bref, nous croyons qu'il faut, si l'on veut avoir une idée vraie du capital moderne, mettre l'accent sur sa double caractéristique essentielle, à savoir sa séparation ou, si l'on préfère, sa différenciation d'avec les choses elles-mêmes, et la poursuite et l'obtention d'un revenu « sans travail personnel. »

Pour éviter toute erreur et toute récrimination anticipée, ajoutons aussitôt que, si nous disons « sans travail personnel », nous ne disons nullement « sans droit légitime ». De ce droit, nous examinerons plus loin les conditions et le fondement.

II. Origine. — Par suite de quelles circonstances et par quelle évolution en est-on arrivé à ce régime ? Essayons de le montrer du moins dans les grandes lignes.

A l'origine de toutes les civilisations sédentaires, c'est l'économie *domestique* qui règne. Le domaine familial est l'enclos fermé où se concentre l'activité économique. On travaille pour l'usage et non pour l'échange. Les premiers siècles du Moyen Age en étaient encore à ce stade, témoin l'exploitation domaniale ou monastique de la féodalité. Puis l'artisan se sépare du producteur des matières premières et c'est l'économie *urbaine* qui apparaît, le régime des métiers. On ne travaille plus seulement pour soi et les siens; on produit en vue d'un échange, pour une clientèle peu étendue, il est vrai. Ces artisans libres, que vit et organisa le Moyen Age, propriétaires de leurs instruments de travail, touchent le produit intégral de leur labeur. Ils furent, avec les commerçants, les créateurs des communes, le noyau de la société bourgeoise. Bientôt le marché s'étend et c'est l'économie *manufacturière* qui commence : ou bien dispersée dans les mansardes des villes et les chaumières des villages où les travailleurs reçoivent d'un patron matière première et outils et deviennent de simples salariés; ou bien agglomérée dans de vastes ateliers. Enfin à la manufacture succéda la *Machinofacture*, et c'est à ce stade-là que nous sommes depuis plus de cent ans. Le développement en a été prodigieux. En 1839, il y avait en France 2 450 machines d'une force totale de 33 000 chevaux-vapeur; en 1908, 80 926 machines donnant 2 663 697 chevaux-vapeur.

On devine les avantages de ce nouveau régime : économie de temps, de main-d'œuvre, de frais généraux pour une production parfois centuplée. Mais on devine aussi les résultats de cette concentration industrielle au point de vue qui nous occupe ici : on aboutit à la concentration financière. Peu à peu les frais d'établissement, achat de terrain, bâtiments, moyens de communication: l'achat des matières premières, l'achat des machines, combustibles, force motrice, avance des salaires, demandent tant de capitaux qu'ils ne sont même plus accessibles à des individus, mais qu'ils exigent des collectivités familiales d'abord, des commanditaires, finalement des sociétés anonymes par actions qui seules ont les épaules assez solides pour supporter le poids de pareilles dépenses. Capitaux fixes, capitaux circulants, valeurs mobilières innombrables constituent un véritable torrent d'or, d'argent et de papier nécessaire pour mettre en branle la grande entreprise moderne. Le Creusot possède 300 kilomètres de voies ferrées, 1 500 wagons, et paie en sus pour ses transports à la compagnie P. L. M. trente millions par an. Une seule pompe d'épuisement coûte deux millions, un haut fourneau un million, une grosse grue sur ponton un million deux cent mille francs.

Que devient le travail en face de ce capital pourtant indispensable ? Un très humble serviteur. Justement, quand a commencé cette formidable transformation, le décret révolutionnaire de 1791 brisait ses associations d'ailleurs vieillies et lui enlevait même le droit d'association. Si les ouvriers avaient été groupés dans leurs corporations, et si celles-ci avaient pu s'adapter à la nouvelle économie, c'est le travail qui aurait réuni, utilisé, régi et rémunéré le capital. Aujourd'hui c'est le capital qui réunit, utilise, régit et salarie le travail.

III. Régime capitaliste et ploutocratie. — Quand la puissance du capital a pris cette ampleur, elle constitue un régime économique nouveau qui appelle un nom nouveau : c'est le *régime capitaliste* ou le *capitalisme* tout court.

Là encore c'est la confusion des langues.

Les économistes, constatant le fait que l'évolution du machinisme, le développement des marchés devenus internationaux, etc., nécessitent, exigent impérieusement d'énormes capitaux, ont cru logique d'appeler ce nouveau régime de production régime capitaliste.

Qui pourrait leur contester ce droit puisqu'on ne peut nier le fait essentiel ? C'est ainsi qu'un savant économiste, auteur d'un ouvrage récent : *Principes d'économie sociale*, le P. Fallon, définit, p. 63, le capitalisme « un régime où le capital joue un rôle prépondérant et où la fonction capitaliste se sépare de la fonction du travail. »

D'autres,—et ce sont surtout les catholiques sociaux, — dépassant le fait, veulent prononcer un jugement sur ce nouveau régime et sur son fonctionnement actuel. Plus préoccupés des personnes que des choses, ils ne se sentent guère d'attrait pour un régime économique qui met celles-là sous la dépendance de celles-ci. Toutefois ils le reconnaissent comme pouvant être un régime honnête et ils signalent les conditions nécessaires de cette honnêteté. Ils relèvent en outre les nombreux abus de son fonctionnement actuel; malheureusement, beaucoup les résument et les flétrissent du même mot : régime capitaliste. Ainsi le même terme désigne tout à la fois un régime honnête en soi et les abus qu'il a produits : d'où malentendus perpétuels dans les livres et les discussions.

Enfin les socialistes, à la suite de Karl Marx, déclarent que le régime actuel ne peut pas être honnête, qu'il est essentiellement mauvais et injuste; « que le capital est du travail mort qui, semblable au vampire, ne s'anime qu'en suçant le travail vivant, et sa vie est d'autant plus allègre qu'il en pompe davantage. » *Le Capital*, p. 100. Et pour achever la confusion, ce régime, ils l'appellent, eux aussi, régime capitaliste ou capitalisme.

Laissons les socialistes, qui ne sont guère disposés à changer leur terminologie, ni prêts à dissiper les confusions, puisqu'ils en profitent. Voir Socialisme. Mais les autres ne pourraient-ils pas, usant ici du même langage que les économistes, appeler « régime capitaliste » le régime où le capital joue, comme dit le P. Fallon, « un rôle prépondérant et où la fonction capitaliste se sépare de la fonction du travail, » régime dont ils reconnaissent eux-mêmes l'honnêteté possible et, en quelque sorte, métaphysique ? Quant aux abus du régime, ne pourraient-ils les appeler d'un autre nom, par exemple d'un nom parfois employé et qui emporte une idée de flétrissure, le nom de « ploutocratie » ?

C'est ce que nous ferons dans le cours de cette étude.

IV. Appréciation. — Les exposés que nous avons faits, les éliminations que nous avons dû opérer, et les définitions auxquelles nous sommes arrivés, vont nous permettre maintenant d'apprécier plus justement le régime capitaliste. Nous le ferons en développant ces trois propositions : 1. Le régime capitaliste *en soi* est honnête. 2. Le régime capitaliste *actuel* est rempli d'abus graves : ces abus d'un régime honnête en soi constituent la *ploutocratie*; 3 Le régime capitaliste, même moralisé comme nous le voudrions, ne réalise pas cependant l'idéal des régimes du travail.

1. Il est évident, comme le remarquait Henri Lorin à la Semaine sociale de Marseille en 1908, qu'il n'y a pas « de système économique et social qui, dans la totalité de ses détails et de ses développements, dérive des dogmes par déduction, qui soit une branche ou une annexe de la théologie, et qui constitue, à proprement parler, le système catholique. » L'Église, qui passe comme une voyageuse à travers les régimes politiques et économiques des peuples, ne les considère que pour voir si, dans leur essence, ces régimes divers ne mettent pas d'obstacle à sa mission céleste et s'ils ne violent pas les grandes lois de justice et de charité chrétiennes.

Or *en soi* le régime moderne peut subir cet examen sans trop de crainte.

D'abord le développement du machinisme inventé par le génie humain, son perfectionnement toujours croissant, non seulement ne mérite pas de reproche, mais il provoque l'admiration. La Providence, en le permettant, veut le faire servir au progrès matériel et moral des hommes. Le crédit devenu si général est lui aussi un bienfait, puisque, «sans lui, les entreprises auraient beaucoup de mal à s'étendre et que la société serait comme cristallisée. » Eug. Duthoit, *Semaine sociale de Saint-Étienne*, p. 269. La concentration industrielle est comme la conséquence du crédit, et quand elle n'est pas détournée de ses fins, elle permet de faire de grandes choses.

— Mais, dira-t-on, ce qui n'est pas honnête, ce sont les deux caractéristiques du capital moderne que vous avez signalées plus haut: la valeur séparée des choses elles-mêmes et la séparation des détenteurs du capital et des travailleurs, l'existence d'un profit sans travail et par le seul fait de l'insertion du capital dans l'entreprise d'autrui.

— Là encore il n'y a rien en soi qui mérite condamnation.

« L'injustice... ne provient pas de la séparation du capital et du travail. Elle résulte de la part injuste prélevée par le capital... le capitaliste ne devrait toucher son bénéfice qu'après avoir payé intégralement le juste salaire. » C'est le P. Antoine qui parle ainsi dans son *Cours d'économie sociale*, 4e édit., Paris, 1908, p. 420.

Sur la plus-value ou profit, il est nécessaire de donner un peu plus d'explication. Le travail a toujours été regardé, et à bon droit, comme étant seul producteur de richesses dans le sens total du mot. Mais, à côté de lui, il peut y avoir des éléments indispensables, des auxiliaires, des moyens plus ou moins puissants. De ce nombre sont le capital-machines et le capital-argent.

« Les machines, dit Liberatore, ne se bornent pas à suppléer simplement le travail de l'homme, elles donnent un produit réellement nouveau en donnant une perfection nouvelle... Les machines font plus encore : elles multiplient. » « Est-ce que la force développée par les quelque 2 800 000 chevaux-vapeur recensés en Belgique, écrivait récemment le P. Fallon, n'intervient pas efficacement dans la production des milliers de tonnes de marchandises qui sortent journellement de nos usines et de nos ateliers ? » Qu'il soit facile de préciser la mesure de l'efficacité du capital-machines comparativement à celle du travail, nul ne le prétend. Mais que cette efficacité y ait sa part, nul ne le peut nier.

Quant à la productivité du capital-argent, il n'est pas plus difficile de l'expliquer quand on veut se mettre loyalement en face de faits nouveaux et les confronter avec l'antique doctrine de l'Église. Que l'argent soit *en soi* improductif, qu'il ne fasse pas de petits, comme disait le vieil Aristote, cela restera éternellement vrai. Voir Prêt a intérêt. L'Église a lutté pendant des siècles contre les usuriers et le contrat de prêt, et l'encyclique *Vix pervenit* du 1er novembre 1745 rappelle encore les principes, bien qu'on fût entré dans une économie toute différente. « L'espèce de péché, dit le savant Benoît XIV, qui se nomme usure, et qui a sa place et son siège propre dans le contrat du prêt *(mutuum)*, consiste en ce que celui qui prête veut qu'*en raison du prêt lui-même*, qui, de sa nature, demande qu'on rende seulement autant qu'on a reçu, on lui rende plus qu'il n'a prêté, et prétend ainsi qu'il lui est dû, outre le capital, un certain profit, à raison du prêt lui-même. Tout profit de cette nature, perçu en plus du capital, est illicite et usuraire. » Mais le pape ajoute ces paroles auxquelles on voudra bien prêter attention : « On n'entend pas du tout nier qu'il ne puisse parfois se rencontrer, avec les contrats de prêt, d'autres titres qui ne sont pas intrinsèques à ce contrat, qui ne découlent pas de sa nature et qui donnent un droit parfaitement juste et légitimé à exiger quelque chose en sus du capital prêté. » Ces titres, il les cite tout au long dans son *De synodo diœcesana*, l. X, c. IV, 2, 3 quand il dit que « ce fut et c'est la perpétuelle doctrine de l'Église... qu'est usuraire et donc défendu par tout droit, le droit naturel, le droit divin, le droit ecclésiastique, tout profit retiré du contrat de prêt, à raison même du prêt, c'est-à-dire *en dehors du gain cessant, de la perte survenant, ou de tout autre titre extrinsèque.* » Or, de nos jours, ces titres extrinsèques sont devenus tellement fréquents qu'on peut les considérer comme à peu près universels.

Un professeur des Facultés catholiques de Lille, M. l'abbé P. Tiberghien, ne se contente pas de ces titres extrinsèques. Constatant que « les contrats de crédit et de placement d'argent ont pris, à l'heure actuelle, une trop grande importance pour qu'on puisse les introduire dans nos institutions par une porte de côté et les loger dans les dépendances, » il croit que le revenu de l'argent mis dans une entreprise ne doit pas *actuellement* être légitimé par les titres

extrinsèques qui peuvent se rencontrer dans le contrat de prêt, mais par un titre intrinsèque attaché au contrat de société. Encycl. *Vix pervenit*, Introduction, p. 7.

En tout cas, l'Église a déclaré officiellement, dès 1832, qu'il ne fallait pas inquiéter la conscience de ceux qui acceptaient en cette matière les pratiques légalement reçues et entrées dans les mœurs. Le théologien autrichien Lehmkuhl a donc pu écrire dans sa *Théologie morale*, t. I, n. 1105 : « Tant que la monnaie demeure simplement monnaie, ou, ce qui revient au même, instrument de change, elle est essentiellement infructueuse. Mais si elle devient capital, c'est-à-dire moyen de production, elle donne naissance à un gain, et en retirer un intérêt n'est pas chose illicite à moins que l'intérêt ne soit exagéré. »

M. Henri Savatier, ancien directeur de l'*Association catholique*, qui fut longtemps la savante revue de l'œuvre des Cercles, a bien résumé toutes ces notions si délicates dans une page de son étude sur *La théorie moderne du capital et la justice*, p. 203 : « Le capital, dit-il, est un moyen de progrès de la production, de progrès traduit en valeur. Le travail peut, grâce au capital, produire plus de valeur. Le capital n'a pas, à l'égard de la valeur, le rôle inerte auquel le condamne l'École socialiste. Ce qui importe à la justice, ce n'est pas de condamner l'existence de la plus-value, mais d'assurer la légitimité de sa naissance. Avant d'accepter pour légitime la manifestation d'une plus-value, on doit exiger que le travail employé soit préalablement traité suivant les principes de la juste valeur. Ce qui est en question, ce n'est pas la légitimité de la plus-value; ce n'est pas non plus la juste attribution de cette plus-value. La question soulevée est celle de l'admissibilité du mode nouveau d'exprimer les richesses par l'argent productif d'intérêts. Cette théorie est inadmissible si elle se borne à porter la règle conventionnelle que le capitaliste a *toujours* droit à une plus-value dans le contrat de crédit... Il en est autrement si l'on prend la règle de la plus-value dans le contrat de crédit comme simple moyen de compte jusqu'à preuve et rectification du contraire. »

Enfin le canon 1543 du nouveau Code canonique est ainsi conçu : « Si l'on donne à quelqu'un une chose fongible de sorte qu'elle devienne sienne et qu'il n'ait à rendre ensuite qu'une chose du même genre, on ne peut percevoir aucun gain supplémentaire en raison du contrat comme tel. Mais, dans la prestation d'une chose fongible, il n'est pas illicite en soi de convenir d'y ajouter l'intérêt légal, à moins qu'il ne soit évidemment immodéré, et même un intérêt plus grand, s'il vient s'y ajouter un titre juste et proportionné. » *Si res fungibilis ita alicui detur ut ejus fiat et postea tantundem in eodem genere restituatur, nihil lucri, ratione ipsius contractus, percipi potest; sed in præstatione rei fungibilis, non est per se illicitum de lucro legali pacisci, nisi constet ipsum esse immoderatum, aut etiam de lucro majore, si justus ac proportionatus titulus suffragetur.*

2. Mais s'il est honnête en soi, le régime capitaliste *actuel* a engendré de graves abus pendant tout le XIX^e^ siècle surtout. S'épanouissant dans un milieu social où la foi chrétienne avait perdu de son prestige, n'ayant en face de lui qu'une classe ouvrière sans lien corporatif et donc sans force, il abusa de sa puissance. Sur le terrain économique, s'il sut organiser la production, il ne sut pas organiser la répartition. Sur le terrain social, il ne tint compte ni de la famille, ni de la faiblesse des femmes et des enfants, ni de la dignité de l'homme. Sur le terrain religieux, il maintint longtemps jalousement à l'écart toute intervention chrétienne et se préoccupa très peu de la morale, de la justice et de la vraie charité. Bref, tout le catholicisme social fut par lui ignoré ou méprisé. Voir CATHOLICISME SOCIAL. Nul ne l'a montré avec autant de science et de précision que M. Eugène Duthoit dans un cours donné à la Semaine sociale de Saint-Étienne en 1911, cours qui est un véritable chef-d'œuvre. Nous y renvoyons le lecteur, p. 251-280 du compte rendu. Ces abus, Léon XIII les a signalés en termes sévères dans sa fameuse encyclique *Rerum novarum*. Voir OUVRIERS (Encyclique sur la condition des). Sans attaquer le régime capitaliste en lui-même, puisqu'il loue les progrès incessants de l'industrie et les routes nouvelles que les arts se sont ouvertes, il flétrit successivement l'usure vorace qui, « condamnée à plusieurs reprises par le jugement de l'Église, n'a cessé d'être pratiquée sous une autre forme par des hommes avides de gain et d'une insatiable cupidité; » l'individualisme qui a « livré les ouvriers isolés et sans défense à la merci de maîtres inhumains et à la cupidité d'une concurrence effrénée; » « la situation d'infortune et de misère imméritée où se trouvent la plupart des hommes des classes inférieures; » « le monopole des entreprises et du commerce devenu le partage d'un petit nombre de riches et d'opulents qui imposent ainsi un joug presque servile à l'infinie multitude des prolétaires. » Voulant ensuite indiquer les remèdes à d'aussi grands maux, il rappelle les grandes notions du droit de propriété inséparable de ses devoirs, de la dignité du travail, de la justice dans les contrats, du droit d'intervention de l'État et de ses limites, du droit d'association et des associations professionnelles, du droit enfin d'intervention de l'Église qui seule, pouvant pénétrer dans les consciences, peut réprimer l'égoïsme, l'ambition, la cupidité et faire pratiquer le devoir, non seulement de justice, mais aussi de charité et d'amour.

Mais à côté de ces abus, relatifs presque tous aux rapports entre employeurs et employés et donc dans l'œuvre même de la production, abus qu'ont beaucoup atténués une organisation syndicale toujours plus puissante et une législation sociale chaque jour plus vigilante et plus juste, il y en a d'autres, plus graves encore, si l'on ose dire : c'est le trafic des capitaux eux-mêmes en dehors de toute production de richesses quelconques : grandes opérations de bourse sur les valeurs mobilières, spéculations gigantesques sur les matières premières nécessaires à l'industrie, sur les produits de première nécessité, etc. Ici il n'est donc plus question de production, le chemin qui conduit à la fortune par la production étant jugé trop long. C'est un simple déplacement de profits, amenant trop souvent le bouleversement de la production même qu'il s'agissait pourtant, au début, de favoriser par l'accumulation des capitaux. Voir BANQUES. Après les abus de l'argent qui travaille, si l'on peut ainsi s'exprimer, nous sommes en face des abus de l'argent qui ne travaille pas. Enfin le crédit, qui pourrait et devrait remplir le monde de bienfaits, après avoir pressuré du dehors les grandes entreprises de production, y a pénétré en souverain tyrannique, exploitant patrons et ouvriers, travail de direction et travail d'exécution, en sorte que de nos jours, comme le dit le président des Semaines sociales de France, M. Duthoit, « ce ne sont pas tant les détenteurs d'instruments de travail, les chefs d'industrie spécialisés dans leur tâche professionnelle que les financiers, opérant dans les banques ou à la Bourse, qui ont la maîtrise de la vie économique. » *Semaine sociale de Saint-Etienne*, 1911, p. 264.

Ainsi la lutte est engagée entre capital et capital, entre capital qui travaille et capital qui ne travaille pas, et si l'on n'y apporte pas remède, les abus devenus chroniques ne feraient plus qu'un avec le régime économique lui-même, et le compromettraient

radicalement lui-même, puisque ce serait l'oppression définitive et organisée du travail et du capital productif par le capital financier et improductif.

Pour résumer tous ces abus, nous ne pouvons mieux faire que de citer les remarquables conclusions qui furent adoptées, en octobre 1887, par la célèbre Union de Fribourg, sous la présidence du cardinal Mermillod. Nous n'y faisons qu'une réserve : c'est à propos des mots « régime capitaliste » et « capitalisme » que nous aimerions remplacer par le mot de ploutocratie, mot qui, à notre avis, signifierait, sans aucune équivoque possible, les seuls abus du régime capitaliste, et non le régime lui-même. On pourrait aussi atténuer ce qui y est dit de la « misère des masses », qui est devenue moins criante.

Voici ce document :

1° Le régime *actuel* du crédit constitue ce qu'on appelle « le système capitaliste » ou le « capitalisme ».

Ce système suppose à tort que la valeur des choses séparée de leur substance a, en elle-même, une utilité économique et que, par conséquent, on peut tirer de cette valeur séparée des choses un intérêt fixe; tandis qu'au contraire, considéré *en lui-même*, ce procédé a les traits caractéristiques de l'*usure*, telle qu'elle est définie dans le cinquième concile de Latran, par Benoît XIV et les Pères de l'Église.

2° Ce système s'appuie sur la liberté absolue du travail, de la propriété et de l'échange; sur la reconnaissance doctrinale de l'intérêt individuel (égoïsme) comme moteur unique du travail économique et social; sur l'individualisme; sur l'idée de la productivité du capital et de l'argent; sur la considération de l'argent comme producteur général et suprême qui fructifie *toujours*.

Par suite de ce système, on sépare les moyens matériels du travail humain; leur réunion économique s'opère par le crédit et on arrive à la capitalisation universelle.

3° Quelques-uns des effets de ce régime de crédit sont :

a) Une concentration démesurée des puissances économiques et des fortunes et un grand développement matériel éphémère; la diminution relative de la rétribution des travailleurs, malgré l'augmentation de la productivité et de la production; la diminution de la capacité de consommation, qui doit nécessairement produire un excès relatif (partiel) de production et des crises économiques, comme nous le constatons de nos jours.

b) L'augmentation de la productivité sert principalement à la classe capitaliste et tourne au détriment des producteurs réels, surtout des journaliers, dont la situation devient de jour en jour plus précaire. Les salaires ne suivent pas la marche ascendante des capitaux.

c) La combinaison du système de crédit et de la liberté absolue de la propriété a entraîné la capitalisation et la mobilisation de la propriété foncière.

d) Au début de l'application de ce système, la valeur vénale du sol éprouve une augmentation pour les propriétaires; mais cet avantage n'est que passager et est suivi de rudes mécomptes.

e) Grevée par l'hypothèque, la terre n'a plus à faire vivre seulement les propriétaires et leurs employés, mais, avec les ouvriers et les exploitants, les prêteurs hypothécaires.

f) Le commerce perd sa base solide et voit augmenter son élément aléatoire; la morale doit nécessairement en souffrir : courir après les richesses, n'importe avec quels moyens, éloigne de la religion et nuit à la morale privée et à la morale publique.

g) La création de la dette publique perpétuelle, contractée par les États, les provinces et les communes, même pour des entreprises non lucratives.

Cette dette permet aux capitalistes de s'enrichir aux dépens de l'État par les bénéfices qu'ils réalisent sur le prix d'émission des emprunts.

Elle fournit aux spéculateurs un élément considérable pour l'agiotage et les jeux de bourse, et aux rentiers le moyen de s'approprier les fruits du travail des peuples.

h) De grandes richesses à côté de grandes misères, et non seulement des misères individuelles, mais la misère des masses; en un mot : le paupérisme.

3. Mais supposé même que le régime capitaliste fût purifié de tout abus et totalement moralisé, on n'est pas obligé de croire qu'il serait devenu *l'idéal* des régimes économiques. Il y a, en effet, dans la suprématie de l'argent sur le travail, même si elle était exempte de tout excès, quelque chose qui heurte le sens chrétien. L'idéal — si toutefois l'on peut parler d'idéal en une matière où mille éléments matériels et sociaux viennent conditionner l'évolution des sociétés humaines — l'idéal serait que le capital fût, au contraire, au service du travail. C'est le travail, intellectuel et manuel, qui est le principal agent de la production, le capital n'en étant que l'instrument ou, si l'on veut, l'agent secondaire. C'est là un ordre de valeur et de dignité contre lequel rien ne peut prévaloir.

Il est donc permis de faire des vœux, si platoniques qu'ils apparaissent actuellement, pour que cet ordre se réalise. Il est également permis d'y travailler avec prudence et sans doute aussi avec l'espérance que les efforts ne seront pas perdus.

« L'évolution historique qui a fait passer la direction du maître au patron, et de celui-ci au capitaliste, finira par la livrer à la corporation appropriée aux temps nouveaux... Cette évolution économique correspond d'une manière frappante à celle qu'un docteur du socialisme a formulée ainsi : « chaque classe, « arrivée successivement à la domination, a eu pour « l'humanité son legs utile : le sacerdoce lui a légué le « sentiment du devoir, l'aristocratie celui de l'honneur, « la bourgeoisie celui de l'intérêt, le peuple lui don- « nera celui de la solidarité. » Ces audacieuses paroles sont du marquis de La Tour du Pin dans son livre : *Vers un ordre social chrétien*.

Il est vrai que des penseurs et des moralistes distingués soutiennent la thèse contraire. Ce qui distingue, disent-ils, le régime capitaliste, c'est qu'il désigne comme chefs d'entreprise ceux qui possèdent le capital et non pas ceux qui fournissent le travail. Or peut-on dire que, moralement parlant, ce mode de désignation soit inférieur à l'autre ? Il y a beaucoup de manières, également morales, de désigner les chefs politiques; pourquoi n'y en aurait-il pas aussi pour désigner les chefs économiques ? Bien plus, ajoutent-ils, ce mode de désignation, étant donné l'humanité telle qu'elle est, peut être dit plus productif et économiquement supérieur, les intérêts des chefs étant plus gravement engagés et les forçant, pour ainsi dire, à une vigilance plus grande dans la gestion du capital social. Dès lors, l'organisation a-capitaliste de l'économie moderne peut être dite une organisation pour un homme *idéal*, mais non une organisation idéale pour la nature humaine dans son état actuel. Il ne s'agit pas ici, bien entendu, d'idéal moral, mais d'idéal économique. Nous n'avons pas à discuter cette intéressante manière de voir: il nous suffit de l'avoir exposée loyalement, laissant au lecteur la liberté de choisir, entre les deux conceptions, celle qui lui paraîtra la meilleure.

Le 20 juin 1894, à l'occasion de son jubilé épiscopal, Léon XIII adressa pour la première fois « aux peuples et aux princes de l'univers » une lettre apostolique, l'encyclique *Præclara*, les invitant tendrement à s'unir dans la foi pour que la paix religieuse, sociale et politique leur soit enfin assurée. Or, au terme de ce document, comme si, des hauteurs du Vatican, il apercevait un spectacle grandiose, le pontife, saisi d'admiration et de joie, a écrit quelques lignes prophétiques : « Pendant que notre esprit s'attache à ces pensées et que notre cœur en appelle de tous ses vœux la réalisation, nous voyons là-bas, dans le lointain de l'avenir, se dérouler *un nouvel ordre de choses*, et nous ne connaissons rien de plus doux que la contemplation des immenses bienfaits qui en seraient le résultat naturel. L'esprit peut à peine concevoir le

souffle puissant qui saisirait soudain toutes les nations et les emporterait vers les sommets de toute grandeur et de toute prospérité, alors que la paix et la tranquillité seraient bien assises, que les lettres seraient favorisées dans leurs progrès, que, *parmi les agriculteurs, les ouvriers et les industriels, il se fonderait, sur les bases chrétiennes que nous avons indiquées, de nouvelles sociétés capables de réprimer l'usure* et d'élargir le champ des travaux utiles. » Puisse cette vision du Vicaire de Jésus-Christ se réaliser un jour, avec « le nouvel ordre de choses » et ses « nouvelles sociétés capables de réprimer l'usure et d'élargir le champ des travaux utiles »!

Garriguet, *Régime du travail; id., Manuel de sociologie*, IVe partie; Savatier, *La théorie moderne du capital et la justice;* Semaines sociales de Rouen, de Saint-Étienne, de Toulouse, *Comptes rendus;* P. Tiberghien, *L'encyclique « Vix pervenit »* avec commentaires, Tourcoing.

Paul Six.

CAPRAIS (lat. *Caprasius*). — D'après les Actes de sainte Foy et de saint Caprais d'Agen, actes dont on n'a pas encore pu fixer la date de composition (au VIe ou peut-être au Ve siècle), la vierge Foy, originaire d'Agen, s'était consacrée à Dieu, au moment où le préfet Dacien arriva dans la ville pour exécuter l'édit de persécution de Dioclétien. Elle fut arrêtée des premières et Dacien, qui ne put vaincre sa constance, lui fit endurer le supplice du feu. Un autre chrétien, agenais d'origine, et nommé Caprais, s'était retiré dans une caverne sur la montagne qui avoisine Agen et pouvait, de sa cachette, se rendre compte de ce qui se passait dans la ville. Informé du courage que montrait la jeune Foy, il demanda à Dieu de l'assister dans ce combat. S'animant lui-même à suivre un si bel exemple, il frappa de sa main le rocher de sa caverne et il s'en échappa une eau miraculeuse. Il alla ensuite se présenter à Dacien, qui, n'ayant pu lui faire renier Jésus-Christ, lui infligea divers tourments et finalement le fit décapiter.

Les chrétiens ensevelirent les corps des martyrs, qui furent découverts longtemps après par un évêque d'Agen nommé Dulcidide. C'est cet évêque qui fit construire la basilique de Saint-Caprais dont parle Grégoire de Tours. Honoré comme patron d'Agen, Caprais a sa fête le 20 octobre.

J. Baudot.

CAPUS Alfred naquit à Aix en 1858. Il se destina d'abord à l'industrie et entra à l'École des Mines. Il en sortit pour faire du journalisme. Il donna au *Gaulois*, à l'*Écho de Paris*, à la *Revue Bleue*, à l'*Illustration* et au *Figaro* des chroniques pleines d'esprit, d'observation, de naturel, optimistes avec cela, mais avec une pointe d'ironie qui portait à réfléchir et lui attira la réputation d'un penseur. Il essaya de la nouvelle et du roman : *Les honnêtes gens; Qui perd gagne; Faux départ; Monsieur veut rire; Années d'aventures.* Mais il avait trop d'esprit pour s'attarder à une besogne peu faite pour lui. Il réussit mieux au théâtre, où l'analyse psychologique et la vigueur de pensée ne sont pas indispensables pourvu que l'on sache tirer les ficelles de gentils pantins et piquer un mot plaisant au bon endroit. M. Capus s'entend à merveille à ce jeu de marionnettes. Il a de plus une espèce de génie qui lui fait découvrir le genre de sentimentalité à la mode, la morale qui plaît, l'attitude philosophique ou politique au goût du jour, les sujets qui sourient à son auditoire. Bref, il fut pendant une vingtaine d'années la providence des bons bourgeois repus et des viveurs éreintés qui allaient au théâtre pour se reposer un peu, digérer en paix et s'amuser doucement pardessus le marché. Son répertoire est, comme il convient pour un tel public, d'une extrême licence, mais sans grands éclats de voix, ni étalage indiscret de théories. Ce sont des histoires d'adultère, de faux ménage, de filles naturelles, de grisettes, de déclassés, contées avec un laisser-aller goguenard qui ne permet guère de saisir la pensée de l'auteur. D'ailleurs en avait-il une ?

Les pièces les plus connues de M. Capus sont : *Brignol et sa fille; Les petites folles; Mariage bourgeois; Les Maris de Léontine; La veine; La petite fonctionnaire; Les deux écoles; Notre jeunesse; Monsieur Piégeois; Les Passagères; L'oiseau blessé; Les deux hommes; Un Ange; L'Aventurier; Les Favorites; Hélène Ardouin; L'Institut de beauté; La Traversée.*

M. Capus est mort en 1922.

Léon Jules.

CARACTÈRE. — Tout le monde sait ce qu'on entend par les expressions courantes : « Il a du caractère », « C'est un homme de caractère », « Il est un caractère », ou encore : « Elle a bon caractère », « Elle a mauvais caractère ». Nous n'insisterons pas sur ces choses bien connues. Mieux vaut en venir aussitôt à ce qui est moins net dans beaucoup d'esprits et à ce qu'il importe de ne pas ignorer pour notre réforme morale.

M. Paulin Malapert a spécialement étudié ces questions dans deux ouvrages, qu'il a, pour l'essentiel, résumés dans un chapitre de ses *Leçons de philosophie*, Paris, 8e édit., t. I, p. 454-467. Nous le suivrons dans l'ensemble; mais nous le compléterons, quand il sera besoin, par quelques emprunts faits au *Cours de philosophie*, du P. Lahr, 23e édit., Paris, 1920, t. I, p. 387-392, et au *Précis d'ascétique et de mystique*, de M. Tanquerey, Paris, 1923, t. I, p. 10-18 de l'Appendice.

I. Définition et facteurs du caractère. — « En son sens psychologique le plus général, le mot *caractère* signifie tout ce qui caractérise une personne au point de vue mental, la nature spéciale de ses tendances, de ses goûts, sa façon propre de sentir, de penser, de vouloir, de se conduire : le caractère, c'est le système particulier formé par la réunion, selon certains rapports spéciaux, des diverses dispositions psychologiques qui se rencontrent dans une personne donnée. » Rien que cette définition nous fait entrevoir que le caractère est « quelque chose de très complexe, que contribuent à constituer un grand nombre de facteurs. » A parler d'une façon plus précise, on peut dire que le caractère d'un adulte est « constitué par une série de couches superposées où l'on pourrait distinguer comme deux grandes masses principales : d'abord, le fonds primitif, naturel, constitué par la coïncidence des transmissions héréditaires de tous degrés avec la constitution physique et mentale propre à chaque être, c'est le *caractère inné;* ensuite viennent les modifications résultant des influences physiques ou morales, naturelles ou sociales, de la réaction propre de l'intelligence et de la volonté, et c'est le *caractère acquis.* » (Malapert.)

Le caractère inné. — Laissant de côté tout ce qu'on a écrit sur les causes immédiates des tempéraments et sur leurs divers types (puisque, aussi bien, on ne sait plus à quoi s'en tenir à ce sujet), nous nous bornerons à dire, avec le P. Lahr : « Chaque homme vient au monde avec un tempérament déterminé, qui n'est autre que la qualité de son organisme. Par le fait même, en vertu de l'unité du composé humain, il est, au premier instant de sa vie, en possession d'un caractère inné. Du tempérament inné résulte donc un caractère inné. C'est ce que l'on nomme le *naturel :* la nature nous l'impose sans choix de notre part. Il forme le fonds du caractère et ne disparaît jamais entièrement. » Tandis que M. Malapert voit dans le naturel psychologique quelque chose d'original qu'il convient de faire entrer en ligne de compte *à côté*

du tempérament, le P. Lahr voit dans le premier une résultante du second. C'est qu'ils n'ont pas la même idée du composé humain. La théorie fondamentale du composé humain est traitée ailleurs dans ce Dictionnaire, et aussi la question, qui s'y rattache, du « principe d'individuation ». Il est bon, cependant, pour faire mieux saisir au lecteur comment « du tempérament inné résulte un caractère inné, » de reproduire la brève explication du P. Lahr. « Selon saint Thomas d'Aquin, écrit-il, l'âme, par sa réception dans la matière, se trouve déterminée, différenciée, *individuée*, c'est-à-dire que, tout en restant le principe métaphysique de l'*unité spécifique* humaine, elle est la *forme* substantielle de *cet homme* individuel qui est de tel temps, de telle nation, de telle famille, dont le corps, par conséquent, n'était pas, au moment qui précédait son animation, pure matière première indifférente à toute forme, mais appelait au contraire et exigeait, en vertu de toute son histoire passée, la détermination minutieuse du composé dans lequel il devait entrer. L'âme, prenant possession de la matière ainsi élaborée, ne reste donc pas un instant à son état de pureté métaphysique; toute sa nature se moule immédiatement selon les exigences de cette matière avec laquelle elle forme un être substantiellement *un. Secundum diversitatem materiæ diversificantur et formæ. Et ex hoc est quod filii similantur parentibus etiam in his quæ pertinent ad animam. De potentia*, q. III, a. 9, ad 7um. » On voit qu'une certaine hérédité psychologique n'a rien qui soit contraire aux principes de la philosophie catholique.

Le caractère acquis. — Le caractère inné ou le naturel ne peut-il aucunement se transformer, et doit-on dire avec La Fontaine :

> Chacun a son défaut, où toujours il revient;
> Honte ni peur n'y remédie;

ou avec un autre poète :

> Chassez le naturel, il revient au galop.

N'y a-t-il point de caractère acquis ? On ne pourrait le prétendre qu'en démentant tout ensemble la raison et l'expérience. Pourquoi tant de causes que nous voyons à l'œuvre n'agiraient-elles pas sur le caractère ? Causes physiologiques ou psychologiques, d'ordre général ou d'ordre individuel : l'âge, le climat, le milieu social, ou encore le régime alimentaire, la santé, l'éducation, certains événements graves de la vie mentale, surtout la volonté libre de chacun de nous.

II. Influence de la volonté libre sur le caractère. — M. Malapert emploie ici le terme de « création » : l'expression est un peu excessive. Mais il faut reconnaître que la volonté peut beaucoup influer sur la « formation » du caractère. Et ceci est trop important, dans la pratique, pour que nous n'insistions pas.

Oui, « il est faux que le caractère soit, comme l'ont soutenu Spinoza et Schopenhauer, quelque chose d'immuable dont le germe nous est donné dès notre naissance et qui se développe aussi nécessairement et aussi logiquement qu'un théorème de géométrie. » Sans doute le fondement organique du caractère, le tempérament, échappe en grande partie à notre action. « Mais, outre cet élément à peu près irréformable, le caractère en comprend certains autres de seconde formation qui sont directement en notre pouvoir, parce qu'ils se réduisent en somme à des habitudes et qu'il dépend de nous de prendre des habitudes ou de réformer celles que nous avons déjà. » Si bien que, comme le conclut le P. Lahr, personne n'est autorisé à dire pour s'excuser : « Je suis ainsi fait: je ne puis me refaire. » Rappelons-nous tant de saints qui se sont réformés, François de Sales et autres; rappelons-nous l'élève de Fénelon. A des degrés divers, tous peuvent et doivent se réformer, se corriger, s'améliorer. C'est à chacun de s'étudier et puis de prendre les moyens propres à diminuer ou à augmenter ce qu'il y a de défectueux ou de bon dans le caractère qu'il se connaît.

A chacun aussi de se donner « du caractère », de devenir un « homme de caractère ». Nous y parviendrons en nous faisant des convictions raisonnées et solides, en fortifiant méthodiquement notre volonté par l'habitude de l'effort, en la soumettant à un règlement précis, en priant Dieu de nous aider de sa grâce toute-puissante. Que nous négligions l'un ou l'autre de ces procédés ou de ces secours, notre tempérament, notre caractère inné, avec ses défauts aussi bien qu'avec ses qualités, prend le dessus. Mais si nous luttons, avec toutes les ressources dont nous disposons, la victoire est certaine.

III. Les divers caractères. — Les psychologues et les moralistes récents, quand ils essaient de donner une division ou une classification des caractères, utilisent volontiers les ouvrages de M. Malapert, mais sans se croire obligés d'adopter pleinement toutes ses vues.

C'est ainsi que M. Tanquerey, suivant l'ordre de nos diverses facultés, donne le schéma suivant :

Par rapport à la *sensibilité* :
- *a)* Apathiques.
  - α. Indolents.
  - β. Énergiques.
- *b)* Affectifs.
  - α. Émotifs.
  - β. Passionnés.

Par rapport aux facultés *spirituelles* :
- *a)* Cérébraux.
  - α. Purs spéculatifs.
  - β. Intellectuels passionnés.
- *b)* Volontaires.
  - α. Maîtres de soi.
  - β. Maîtres des autres.

Par rapport à la vie de *relation* :
- *a)* Timides ou réservés.
- *b)* Actifs.
  - α. Agités.
  - β. Hommes d'action.

Ces caractères, remarque fort justement l'auteur, « n'existent pas à l'état pur : ils sont généralement mélangés, et offrent d'ailleurs bien des degrés divers. Ainsi les apathiques ne sont pas purement apathiques, ils ont une certaine dose de sensibilité; mais on les désigne par ce qui *domine* en eux. De même, il y a bien des degrés dans l'apathie comme dans la sensibilité, que seule l'observation individuelle pourra discerner. — En outre, chaque individu particulier doit être examiné au triple point de vue que nous signalons. Ainsi un apathique peut être un cérébral ou un volontaire, de même qu'un cérébral peut être actif ou nonchalant. Il faut donc savoir se placer à ces différents points de vue et faire ensuite la synthèse. » Et M. Tanquerey, qui écrit surtout pour des séminaristes et des prêtres, ajoute, en homme sage et expérimenté : « Les cadres que nous traçons ne sont pas des cadres rigides, mais des points de repère, qui permettront au directeur de mieux observer chacun de ses pénitents et d'étudier ses particularités : il serait fâcheux de porter prématurément, après quelques conversations, un jugement définitif qu'on aurait ensuite à réformer; c'est lentement, par une série d'observations bienveillantes, qu'on arrive à connaître le caractère de quelqu'un. » *Lentement*, je le crois bien. Et l'on ne s'étonnera pas de cette affirmation, si l'on se rappelle les remarques qui précèdent sur le mélange des caractères dans le même individu. Qu'il est difficile de

se connaître soi-même et aussi de connaître autrui! J'entends : dans cette individualité merveilleusement complexe que forment beaucoup d'entre nous. Même après avoir lu avec la plus grande attention les pages, très intéressantes, où l'éminent sulpicien décrit les caractères indiqués dans son schéma, et après s'être examiné soi-même avec le plus grand soin, il n'est pas sûr qu'on parvienne de sitôt à découvrir ce qui domine en soi.

Après tout, ce point précis n'importe que secondairement. L'essentiel est que je voie ce qui me manque pour chercher à l'acquérir, et ce que j'ai déjà en partie pour m'efforcer de l'accroître. Si bien que, finalement, je sois de ces *équilibrés*, de ces *tempérés*, chez qui ne prédomine aucune faculté et « qui, comme l'écrit le P. Lahr, se font remarquer par un juste équilibre entre les diverses fonctions de l'âme. » Non, certes, par un peu enviable « équilibre dans la médiocrité »; mais par un « équilibre supérieur, en qui l'harmonie se concilie avec la plénitude et la richesse de la vie psychologique dans toutes ses fonctions. » C'est, en effet, vers cet idéal, visé par nos éducateurs, que doivent tendre tous nos efforts d'homme et de chrétien.

Être un homme de caractère et avoir un caractère supérieurement équilibré : voilà qui n'est pas banal, mais qui vaut bien, sans doute, qu'on peine pour y atteindre.

J. Guibert, prêtre de Saint-Sulpice, *Le Caractère*, Paris, 1905, p. 174-176, prend comme base de sa classification des caractères « le tempérament, c'est-à-dire la nature physique de l'homme, ou l'ensemble des inclinations qu'a données la naissance et qu'ont plus ou moins modifiées les milieux. En cela, dit-il, nous suivons les anciens, qui étaient de fins observateurs, et nous restons dans une tradition qui, depuis le Moyen Age jusqu'à nos jours, s'est maintenue chez d'excellents psychologues. De plus, qui n'a remarqué l'importance capitale de la constitution physique ? C'est elle, avant tout, qui révèle l'homme; c'est elle aussi qui détermine la prédominance et peut-être la valeur des facultés de l'âme. Enfin, à voir combien d'hommes usent peu de leur volonté dans la formation de leur caractère, il est juste de conclure que, chez la plupart, la complexion morale, ou le caractère, se ramène aux éléments et aux inclinations que contient le tempérament. Sur ce principe, des quatre tempéraments fondamentaux nous déduirons quatre caractères types : les sanguins, les nerveux, les bilieux et les flegmatiques... » L'auteur insiste sur la formation du caractère, et il conclut par les deux leçons suivantes, p. 250 : « La première est que personne ne doit s'affliger de son tempérament; mais chacun doit l'étudier pour en connaître le fort et le faible, pour le prendre par le bon côté, pour en tirer tout le bien dont il est capable. Rien ne servirait de gémir sur ce qu'on est; le plus sage est d'user de l'instrument qu'on a. En second lieu, quelle que soit notre nature, rappelons-nous qu'elle est dans nos mains comme l'argile souple entre les doigts de l'artiste et que, par des actes répétés avec une longue patience, nous avons à lui faire exprimer les traits de l'idéal moral : une conscience inviolablement droite, une volonté affranchie et courageuse, un cœur compatissant et dévoué, un extérieur toujours digne. » Ce petit livre de J. Guibert, substantiel et pratique, est à lire. Et pareillement celui de L. Désers, *Lettre à un jeune bachelier sur la virilité chrétienne du caractère*.

J. Bricout.

CARAVAGE. — Michel-Ange Amerighi naquit à Caravaggio, en 1569. De là le nom de Caravage sous lequel il est connu. C'était le fils d'un maître maçon. Il exerça d'abord le métier paternel et travaillait à Milan lorsqu'il résolut de faire de la peinture. Son caractère violent et querelleur lui valut une existence tourmentée et, finalement, une mort misérable, et prématurée (1609).

La vie seule du Caravage fait pressentir le genre de son œuvre. Il aime à exprimer la poésie toute spéciale qui se dégage des déclassés, des bohèmes, des vagabonds et des filous. La forme académique et froide fait place dans ses compositions aux difformités et aux misères de ses habituels compagnons de jeu et de batteries. Pour souligner les vigueurs et en dégager tout l'effet, il procède par illuminations violentes sur un fond d'ombre, réduisant sa palette à quelques teintes presque monochromes. Il y a loin, cependant, de son clair-obscur opaque et heurté à celui de Rembrandt; c'est la souplesse et la transparence de ce dernier qui, seules, lui permettent de rendre l'émotion qui se dégage des choses. Telle quelle et avec ses imperfections, la vision artistique du peintre lombard eut une influence profonde et l'on y peut trouver la source de la peinture moderne à effet.

Artiste violent, il choisit ses modèles préférés dans les taudis ou dans les cabarets; on a toutefois de lui des tableaux d'église où, s'il ne mit aucune intention proprement chrétienne, il sut fixer du moins le caractère populaire trop souvent enlevé aux scènes de l'Évangile par des artistes d'une plus noble inspiration.

Ses apôtres sont vraiment des gens du peuple; mais ils trahissent l'insuffisance de la pensée et nulle envolée ne vient ennoblir leur réalisme puissant mais terre à terre. *La Fuite en Égypte*, conservée à Rome au palais Doria, donne à la Vierge endormie l'apparence d'une bohémienne. La *Conversion de saint Paul* n'est plus guère sous ce pinceau prosaïque que l'histoire d'une chute de cheval. La *Mort de la Vierge*, que Poussin appelait une scène de domestiques, est remarquable pour avoir été l'un des premiers tableaux de cette grandeur traités en clair-obscur; mais tout y est à la fois trivial et théâtral, et le corps déjà gonflé par la décomposition choque au premier abord. L'*Éducation de la Vierge*, au palais Spada, représente tout bonnement les premiers travaux d'une quelconque fille du peuple.

Au Vatican, la *Mise au tombeau*, inspirée de celle du Titien, est, dans son naturalisme d'un genre brutal jusqu'alors inconnu des écoles italiennes, une des plus poignantes du XVII^e^ siècle. Que de compassion et d'humble bonté chez le pauvre ouvrier qui représente Nicodème! La Vierge, émouvante de simplicité, n'a pas la dignité d'une grande dame : elle a celle d'une mère. Pour s'occuper des détails matériels de l'ensevelissement, elle refoule la douleur qui l'accable. Madeleine, à son côté, baisse la tête et pleure; on la voit essuyer ses larmes. Le personnage qui la suit, les bras et la face levés vers le ciel dans un mouvement théâtral, rappelle seul la gesticulation italienne; les autres sont les membres d'une famille pauvre et tendrement unie qui ensevelissent un des leurs; ils semblent, du reste, observés par un Flamand ou par un Espagnol bien plutôt que par un peintre né au pays d'Angelico et du Corrège.

Carletta Dubac.

CARDINAUX. — I. — Le mot *cardinal* vient du latin *cardo*, gond. Tout clerc devant être nécessairement rattaché à une église était dit *incardiné* à cette église. (Actuellement encore, le Code de droit canonique appelle incardination le rattachement d'un clerc à un diocèse, c. 111-117.) Clercs incardinés, ou clercs *cardinaux :* ces deux termes désignaient donc tous les clercs d'une église déterminée. Au XII^e^ siècle encore, à Paris, les curés de Saint-Paul, Saint-Martin-des-Champs, Saint-Jacques, Saint-Séverin, Saint-Benoît, Charonne, Saint-Étienne des Grés, Saint-Gervais, Saint-Julien le Pauvre, Saint-Merry, Saint-Laurent, Saint-Jean en Grève, étaient *prêtres-cardinaux* de Paris et venaient, à ce titre, assister l'évêque à sa cathédrale, à Noël, à Pâques, et à l'Assomption. Il y avait encore des cardinaux à Milan au XV^e^ siècle.

Peu à peu cependant, le nom de *cardinal* fut réservé aux clercs de l'Église romaine (tout comme le nom de pape, longtemps commun à tous les évêques, fut réservé à l'évêque de Rome) et même uniquement aux

diacres, prêtres et évêques conseillers ordinaires du souverain pontife. Saint Pie V, en 1568, consacra définitivement cette évolution en réservant expressément le nom de cardinal aux six évêques suburbicaires, aux cinquante prêtres, et aux quatorze diacres constituant le Sacré-Collège.

II. — La discipline actuelle concernant les cardinaux est exposée dans le Code de droit canonique, can. 230-241.

Les cardinaux de la sainte Église romaine constituent le sénat du pontife romain; ils l'assistent comme ses principaux conseillers et aides dans le gouvernement de l'Église. C. 230.

Le Sacré-Collège se divise en trois ordres : l'ordre *épiscopal*, auquel appartiennent uniquement les six cardinaux préposés aux diocèses suburbicaires; l'ordre *presbytéral*, qui comprend cinquante cardinaux; et l'ordre *diaconal*, qui en comprend quatorze. Le pape assigne dans Rome un titre presbytéral à chacun des cardinaux-prêtres, ou une diaconie à chacun des cardinaux-diacres. C. 231.

1° *Création des cardinaux.* — C'est au pape de choisir librement les cardinaux. Il les prend dans l'univers entier parmi les hommes (au moins prêtres) les plus remarquables par leur doctrine, leur piété et leur prudence dans les affaires. Sont écartés de la dignité cardinalice : *a*) ceux qui sont de naissance *illégitime*, même s'ils ont été légitimés par le mariage subséquent de leurs parents; de même aussi ceux qui sont sous le coup d'une irrégularité ou d'un empêchement canonique pour la réception ou l'exercice des ordres sacrés, même s'ils en ont été dispensés par le pape pour recevoir des ordres, des dignités, et même l'épiscopat; *b*) ceux qui ont, même d'un mariage légitime, des enfants ou petits-enfants; *c*) ceux qui sont parents d'un cardinal vivant, au premier ou au second degré de consanguinité. C. 232.

La création et la publication des cardinaux est faite par le pape en consistoire. C'est cette création et publication qui leur confère le droit d'élire le souverain pontife, ainsi que les privilèges que nous énumérerons plus bas. Voir Consistoire.

Toutefois, si le pape annonce en consistoire la création d'un cardinal, mais sans dire de qui il s'agit, ce cardinal ainsi « réservé *in petto* » ne jouit encore d'aucun des droits et des privilèges des cardinaux. Mais, dès que son nom est publié par le pape, il jouit aussitôt de tous ces droits et privilèges, et son rang de préséance date du jour où il a été réservé *in petto*. C. 233.

Si le cardinal promu est absent de la curie, il doit, à la réception de la barrette rouge, prêter serment de se rendre près du pape dans l'année, à moins d'empêchement légitime. C. 234.

A moins de décision contraire du Saint-Siège dans des cas particuliers, la promotion au cardinalat rend vacants *ipso facto* toutes les dignités, églises et bénéfices que possédait le nouveau cardinal, et lui fait perdre aussi ses pensions ecclésiastiques. C. 235.

Par option faite en consistoire et approuvée par le pape, et en tenant compte de la priorité d'ordination et de promotion, les cardinaux de l'ordre des prêtres peuvent passer à un autre titre, et les cardinaux de l'ordre des diacres à une autre diaconie, et même, s'ils sont restés pendant dix ans dans l'ordre des diacres, à l'ordre des prêtres.

Un cardinal de l'ordre des diacres, passant par option à l'ordre des prêtres, prend rang avant tous les cardinaux-prêtres qui ont été après lui élevés au cardinalat.

Si un siège suburbicaire est vacant, les cardinaux de l'ordre des prêtres qui, au moment de la vacance, sont présents à la curie (ou du moins n'en sont absents que pour un temps, en raison d'une mission qui leur a été confiée par le pape), peuvent opter pour ce siège en consistoire, en tenant compte de la priorité de promotion. Les cardinaux auxquels est assignée une des églises suburbicaires ne peuvent pas opter pour une autre. Mais lorsque l'un d'eux devient doyen, il ajoute à son diocèse celui d'Ostie, de sorte que ce siège est toujours uni, dans la personne du cardinal-doyen, avec l'un ou l'autre des diocèses suburbicaires. C. 236.

2° *Organisation du Sacré-Collège.* — Le Sacré-Collège des cardinaux est présidé par le cardinal le plus anciennement promu à l'un des évêchés suburbicaires, et qu'on appelle le *doyen*. Ce n'est là qu'un titre d'honneur ne conférant au doyen aucune juridiction sur les autres cardinaux. Il n'est que *primus inter æquales*

Lorsque le décanat est vacant, le sous-doyen devient de plein droit doyen, s'il est présent dans la curie ou dans son diocèse suburbicaire, au moment de la vacance, ou s'il n'en est absent que pour un temps en raison d'une mission confiée par le pape. C. 237.

3° *Obligation de résider.* — Les cardinaux sont obligés de résider dans la curie, et il ne leur est pas permis de s'en éloigner sans la permission du pape. Même les cardinaux-évêques suburbicaires sont soumis à cette obligation; mais ils n'ont pas besoin de permission pour se rendre dans les diocèses qui leur sont confiés, toutes les fois qu'ils le jugent opportun. Quant aux cardinaux qui sont évêques de diocèses non suburbicaires, ils ne sont pas obligés de résider dans la curie, mais, lorsqu'ils viennent à Rome, ils doivent voir le pape et ne pas quitter Rome avant d'en avoir obtenu du pape l'autorisation. C. 238.

4° *Privilèges et pouvoirs.* — En plus d'autres privilèges signalés çà et là dans le Code, tous les cardinaux, à partir de leur promotion en consistoire, jouissent des pouvoirs suivants :

1. Entendre par toute la terre les confessions, même des religieux de l'un et l'autre sexe, et absoudre de tous les péchés et censures même réservés, à la seule exception des censures très spécialement réservées au Saint-Siège et de celles encourues pour révélation du secret du Saint-Office;

2. Se choisir, pour eux et leurs familiers, un confesseur qui, s'il n'a pas de juridiction, l'obtient par le fait même, fût-ce pour les péchés et censures réservés, à la seule exception des censures très spécialement réservées au Saint-Siège et de celles encourues pour révélation du secret du Saint-Office;

3. Prêcher partout la parole de Dieu;

4. Célébrer ou faire célébrer devant eux une messe le jeudi saint et trois messes dans la nuit de Noël;

5. Bénir partout, d'un seul signe de croix, en leur attachant toutes les indulgences que le Saint-Siège a coutume d'accorder, les rosaires et autres chapelets, les croix, les médailles, les statues, les scapulaires approuvés par le Saint-Siège, et les imposer sans l'obligation d'inscrire ceux qu'ils reçoivent;

6. Ériger par une seule bénédiction, dans les églises et oratoires même privés et dans les autres lieux pieux, les stations du chemin de croix avec toutes les indulgences accordées à ceux qui font cet exercice; de même, bénir (pour les fidèles qui pour cause d'infirmité ou pour un autre empêchement légitime ne peuvent parcourir les stations du chemin de la croix) des crucifix en leur appliquant toutes les indulgences attachées par les souverains pontifes au pieux exercice du chemin de la croix;

7. Célébrer sur un autel portatif non seulement dans la maison particulière qu'ils habitent, mais partout où ils sont, et permettre de célébrer une autre messe en leur présence;

8. Célébrer sur mer, en prenant les précautions obligatoires;

9. Dans toutes les églises et oratoires, dire la messe conforme à leur propre *Ordo;*

10. Jouir de l'autel privilégié personnel quotidien;

11. Gagner dans leurs propres chapelles les indulgences, toutes les fois que le gain de ces indulgences suppose la visite d'une église ou d'une chapelle publique de la ville ou du lieu où résident actuellement les cardinaux; leurs familiers peuvent aussi jouir de ce privilège;

12. Bénir partout le peuple à la manière des évêques; à Rome, toutefois, ils ne peuvent le faire que dans les églises, les lieux pieux et les assemblées de fidèles;

13. A la manière des évêques, porter la croix pectorale même sur la mozette, et se servir de la mitre et de la crosse;

14. Célébrer la messe dans n'importe quel oratoire privé sans préjudice pour l'indultaire;

15. Dans toutes les églises hors de Rome, officier pontificalement avec trône et baldaquin, en avertissant au préalable l'Ordinaire, s'il s'agit de l'église cathédrale;

16. Jouir, partout où ils vont, des honneurs habituellement rendus aux Ordinaires des lieux;

17. Être crus sur parole au for externe, lorsqu'ils rapportent un *oraculum vivæ vocis* du souverain pontife;

18. Avoir une chapelle particulière exempte de la visite de l'Ordinaire;

19. Disposer librement des revenus de leurs bénéfices, même par testament. Toutefois ils ne peuvent donner ou léguer leur « mobilier sacré » qu'à une église, oratoire public, lieu pieux, ou à un clerc, ou à un religieux : en choisissant de préférence les églises dont ils ont eu l'administration. A défaut de disposition conforme à ces indications, ces objets, à la mort d'un cardinal domicilié à Rome, feraient retour au trésor pontifical. C. 1298;

20. Dans tout l'univers, consacrer ou bénir (en observant les règles prescrites) les églises, les autels, le mobilier sacré, les abbés, etc., mais non les saintes huiles s'ils n'ont pas le caractère épiscopal. Toutefois, il leur faut le consentement de l'Ordinaire pour consacrer ou bénir un « lieu sacré » (église, oratoire, autel, cimetière);

21. Avoir la préséance, sur tous les prélats, même les patriarches, et sur les légats pontificaux eux-mêmes, à moins que ce légat ne soit cardinal et ne réside sur son propre territoire. Un cardinal légat *a latere*, hors de Rome, passe avant tous les autres;

22. Conférer la tonsure et les ordres mineurs, pourvu que l'ordinand ait des lettres dimmissoriales de son Ordinaire;

23. Administrer le sacrement de confirmation avec charge d'inscrire le nom des confirmés suivant les règles du droit;

24. Accorder des indulgences de 200 jours, même à gagner *toties quoties*, dans les lieux et institutions et pour les personnes soumises à leur juridiction ou « protection »; de même aussi dans les autres lieux, mais à gagner seulement par les personnes présentes, chaque fois. C. 239, § 1.

Le cardinal-doyen jouit du privilège d'ordonner et de consacrer le souverain pontife élu, s'il doit être ordonné ou consacré évêque: dans ce cas, il se sert du pallium. En l'absence du cardinal-doyen, ce privilège appartient au sous-doyen; si ce dernier est lui aussi absent, le privilège passe au cardinal-évêque suburbicaire le plus ancien. C. 239, § 2.

Le premier cardinal de l'ordre des diacres impose, à la place du souverain pontife, le pallium aux archevêques et aux évêques qui ont le privilège du pallium ou à leurs procureurs; c'est à lui à annoncer au peuple le nom du nouveau souverain pontife après son élection. C. 239, § 3.

Un cardinal promu à un siège suburbicaire, et en ayant pris canoniquement possession, est vrai évêque de son diocèse et peut y exercer tous les pouvoirs des évêques résidentiels dans leur propre diocèse. C. 240, § 1.

Les autres cardinaux, dans leurs titres ou diaconies, après en avoir pris canoniquement possession, peuvent tout ce que peuvent dans leurs églises les Ordinaires des lieux : bien qu'ils n'aient ni pouvoir judiciaire, ni juridiction quelconque sur les fidèles, ils ont cependant autorité en tout ce qui touche la discipline, la correction des mœurs et le service. C. 240, § 2.

Un cardinal de l'ordre des prêtres peut, dans son titre, officier pontificalement — et un cardinal de l'ordre des diacres, dans sa diaconie, assister pontificalement — avec trône et baldaquin, et aucun autre ne le peut sans leur consentement. Dans les autres églises de Rome, les cardinaux ne peuvent se servir de trône et de baldaquin sans la permission du souverain pontife. C. 240, § 3.

Pendant la vacance du Saint-Siège, le Sacré-Collège et la Curie romaine n'ont pas d'autres pouvoirs que ceux que leur concède la constitution de Pie X, *Vacante Sede Apostolica*, du 25 décembre 1904.

F. Cimetier.

CARDUCCI Giosué naquit à Val-di-Castello en 1836. D'abord journaliste à Florence, puis professeur de littérature italienne à l'Université de Bologne, il a été nommé sénateur en 1890. Sous son nom il a publié des études littéraires sans grande originalité ni profondeur : *Études littéraires*, *Esquisses de critique*, *Discours littéraires*, *Étude sur les œuvres latines de l'Arioste*, *Commentaire sur les rimes de Pétrarque*. Son meilleur titre de gloire est ailleurs, il est dans ses poésies; mais, s'il le rend illustre, c'est à la façon du Voltaire de la *Pucelle* ou mieux du Richepin des *Blasphèmes*. Son premier poème, l'*Hymne à Satan*, paru en 1865, s'attaquait avec une fougue haineuse au Dieu des chrétiens. Il souleva la réprobation de toute l'Italie, même des amis du poète, qui, d'ailleurs, avait pris soin de signer son œuvre d'un pseudonyme, *Enotrio Romano*. C'est sous ce pseudonyme que furent éditées toutes les œuvres d'imagination que, par la suite, il composa : *Levia gravia*, *Iambes et Epodes*, *Nouvelles poésies*, *Odes barbares*, *Garibaldi*, *Ça ira*, *Septembre 1792*, *Pétrarque et Boccace*, *Confessions et batailles*, *Vies et portraits*, *Conversations critiques*. Il y a dans ces poèmes un très vif sentiment de la nature, un lyrisme emporté, débordant et par moments délicieusement attendri, surtout de la haine contre le catholicisme, contre l'ordre social chrétien, contre les plus nobles aspirations de l'humanité, contre les aristocrates, les rois et les prêtres. Quand il songe à l'assassinat de Louis XVI, aux massacres de la Terreur, à Marie-Antoinette, à la princesse de Lamballe, à toutes les nobles femmes qui périrent sur l'échafaud, son cœur bondit de joie, il est dans un ravissement inexprimable, comme un tigre devant des cadavres dégouttants de sang frais. Et il lance des hymnes éperdus à la divine Révolution, à la sublime Terreur, à la sainte guillotine. En 1908, le gouvernement français s'honora lui-même, comme il était séant, en décernant des honneurs officiels à ce thuriféraire exalté de Satan et de ses œuvres!

Tout de même il est juste de noter que Carducci commit une bonne action. Quand, en 1887, le gouvernement italien fonda une chaire spéciale pour commenter Dante et le représenter comme l'ennemi de la papauté et du pouvoir temporel, Carducci refusa d'en être le titulaire, parce que, dit-il, il lui répugnait de professer un mensonge historique. Léon Jules.

CARÊME ET SEMAINE SAINTE. — I. Histoire. II. Discipline. III. Mystique et pratique. IV. La liturgie au temps du carême. V. Le mercredi des cendres. VI. Messes des dimanches et féries. VII. Le temps de la Passion. VIII. Le dimanche des Rameaux et la semaine sainte. IX. Le triduum sacré : l'office des Ténèbres. X. Le jeudi saint. XI. Le vendredi saint. XII. Le samedi saint.

I. Histoire. — 1. *Le jeûne préparatoire à Pâques et la sainte quarantaine.* — Il est difficile de tracer, dans un résumé rapide, l'histoire du carême, car une grande diversité d'usage a régné suivant les temps et les lieux.

Dès les origines de l'Église, la fête de Pâques fut précédée d'un jeûne. Saint Irénée parle d'un jeûne avant Pâques comme d'un usage établi au début du IIe siècle, sous les papes Télesphore et Sixte Ier. Ce jeûne était limité sans doute au vendredi et au samedi, les jours où l'époux nous fut enlevé, *quibus ablatus est sponsus*, comme devait dire Tertullien. Cependant Irénée notait déjà de son temps la diversité des pratiques. « Les uns pensent qu'ils doivent jeûner un jour, les autres deux, d'autres davantage; certains comptent pour leur jour quarante heures de jour et de nuit. » Dans Eusèbe, *Histoire ecclésiastique*, V, xxiv.

Le jeûne de quarante heures dont parle Irénée est un jeûne ininterrompu. C'est ainsi qu'à l'origine on entend le jeûne en Orient, et plusieurs prolongent ce jeûne deux, trois ou quatre jours. Nous l'apprenons par une lettre de saint Denys, évêque d'Alexandrie (247-265), à son collègue Basilide. Examinant à quelle heure exacte il faut rompre le jeûne dans la nuit de Pâques, pour s'unir à la joie de la résurrection, il constate la diversité des pratiques, non étonnante d'ailleurs, puisqu'on ignore l'heure à laquelle le Christ est ressuscité; et Denys ajoute : « Ceux qui anticipent (la fin du jeûne) ayant jeûné deux, trois ou quatre jours, ont plus de mérite que ceux qui attendent l'aurore, jeûnant seulement depuis le vendredi, et pensent faire quelque chose de brillant » *P. G.*, t. x, col. 1277-1278.

Les lettres festales de saint Athanase, *P. G.*, t. xxvi, col. 1339 sq., apportent un nouveau témoignage de la diversité des usages. Ces curieuses lettres festales — véritables lettres pastorales comme nous dirions aujourd'hui, avec mandement sur l'observance — mentionnent l'existence du carême, mais tout d'abord ne présentent le jeûne comme ayant un caractère obligatoire que durant la semaine sainte. Encore la septième lettre, de 335, parlant des six jours avant Pâques à passer dans les jeûnes et les veilles, prend-elle soin d'ajouter : chacun selon ses forces. La douzième lettre festale, écrite de Rome en 340 par Athanase exilé, fait allusion aux jeûnes durant les premières semaines du carême, mais à certains jours seulement. La treizième lettre (341), écrite également de Rome, insiste sur le jeûne du carême. A cette lettre est jointe une recommandation personnelle à Sérapion de Thmuis, le liturgiste, l'ami d'Athanase, chargé par lui de le suppléer en ce rôle patriarcal que l'évêque d'Alexandrie exerçait déjà, avant le titre, auprès des églises d'Égypte. Athanase, arguant de l'usage qu'il constate à Rome et dans l'Occident, presse Sérapion de promouvoir le jeûne du carême : « Autrement on rit de l'Égypte, qui s'amuse pendant que l'univers jeûne. »

Le jeûne de Rome, en effet, moins strict en ses rigueurs que le jeûne égyptien, dure tout le carême. Saint Léon parlera de quarante jours destinés aux saints exercices et au jeûne. Pendant six semaines, on jeûne tous les jours, sauf bien entendu le dimanche et aussi à une certaine époque le jeudi. Car le *Liber pontificalis*, dans la notice de Miltiade, attribue à ce pape une interdiction de jeûner le dimanche et le jeudi : ce texte doit correspondre à un usage contemporain de l'auteur de la notice (début du vie siècle), ou quelque peu antérieur. Cette exception du jeudi avait disparu au temps de saint Grégoire, car ce pape dit que le carême paie la dîme de l'année : il y compte donc trente-six jours de jeûne. On arrivera bientôt aux quarante jours en faisant commencer le jeûne le mercredi d'avant le premier dimanche : tel est l'usage romain attesté, pour la fin du viie siècle, par le sacramentaire gélasien. Cet usage se généralisa dans l'Église latine au plus tard au ixe siècle. Des gens zélés trouvaient que c'était encore insuffisant, au moins pour le clergé; une lettre apocryphe de saint Grégoire, pape, à saint Augustin de Cantorbéry demande que « prêtres et diacres, et tous ceux qui sont constitués en dignité ecclésiastique, commencent à la Quinquagésime la discipline du jeûne, pour ajouter au labeur de la sainte institution : ainsi, comme ils l'emportent en situation sur ceux qui se trouvent en l'ordre laïc, ils l'emporteront en religion. » Mais ce zèle indiscret ne fut pas suivi : l'Église a gardé le chiffre de quarante jours, que consacrent de grands souvenirs et une longue tradition. Ainsi s'est trouvé sanctionné, en même temps que l'institution elle-même, le nom de *Quadragesima*, quadragésime, dont nous avons fait carême. Voyez encore Septuagésime.

2. *Le carême et la préparation au baptême.* — L'importance du carême se trouva rehaussée, dans les premiers siècles, par la pratique universelle de célébrer le baptême solennel dans la nuit pascale. Cette coutume, surtout après l'institution d'un catéchuménat régulier, amenait naturellement à considérer le carême comme une sorte de retraite préparatoire au baptême. C'est au début du carême que se font inscrire sur les registres de l'Église, en vue de leur initiation définitive, les chrétiens encore catéchumènes. (Car le catéchumène est déjà un chrétien : ce qui fait le chrétien, c'est le signe de la croix au début du catéchuménat : le baptême fera le *fidèle*.) Les catéchumènes, du fait de cette inscription, deviennent des *compétents*, ou encore des *élus*, comme on dit à Rome; des illuminands, suivant le langage de l'Orient. Dans une série de réunions préparatoires, appelées à Rome *scrutins*, ils se soumettent aux exorcismes, reçoivent le symbole, le confessent solennellement. Pour l'étude détaillée de ces rites, se reporter au mot Baptême. Nous devions seulement noter ici que cette préparation baptismale constitue un des traits les plus intéressants du carême antique. Nous retrouverons dans la liturgie des traces de cette préparation.

3. *Le carême et les pénitents publics.* — Au temps où l'Église observait la discipline de la pénitence publique, — voyez le mot Pénitence, — le temps du carême marquait dans la situation des pénitents à la fois une période de pénitence plus rigoureuse et l'approche de la réconciliation.

Le mercredi des cendres, suivant des formes qui ont varié, les pénitents recevaient du prêtre le cilice, une prière était prononcée sur eux, ils étaient invités aux exercices convenables à leur état : à Rome, au vie et au viie siècles, ils étaient pour ces exercices enfermés dans un monastère durant la sainte quarantaine.

Le jeudi saint à Rome et dans les Gaules, le vendredi saint à Milan et en Espagne, s'accomplissait la réconciliation. Le sacramentaire gélasien, témoin pour l'usage romain du viie siècle, nous en a conservé le tableau. Introduits dans la basilique, au Latran, les pénitents se prosternent devant le pontife. Le diacre les présente et demande leur réconciliation dans une sorte de grave requête. Il note que ce sera double joie pour l'Église si au baptême des catéchumènes s'ajoute la réconciliation des pénitents; il représente

au pontife le labeur de leur pénitence, et conclut enfin à l'absolution :

Nous nous augmentons de ceux qui vont être régénérés, nous nous augmentons de ceux qui reviennent; les eaux lavent, les larmes lavent; joie pour la réception des élus, joie pour l'absolution des pénitents. Ainsi donc, ton suppliant... tandis que, humilié et prosterné, il crie vers Dieu avec les paroles du prophète, et qu'il dit : « J'ai péché, j'ai agi en impie, j'ai commis l'iniquité, aie pitié de moi, Seigneur »; qu'il entende d'une oreille qui ne le trompe pas la parole évangélique : Heureux ceux qui pleurent, car ils seront consolés. Il a mangé, comme il est écrit, le pain de la douleur; il a arrosé sa couche de ses larmes; il a affligé son cœur par le deuil, son corps par les jeûnes, pour rendre à son âme la santé qu'elle avait perdue... Pontife apostolique, sous le patronage méritoire de tes prières, par la grâce de la réconciliation, rends l'homme proche de Dieu.

A cette requête du diacre s'unissaient souvent cris et supplications de l'assistance demandant à Dieu miséricorde et implorant l'indulgence du pontife. Ces cris, ces supplications des fidèles pour les pénitents étaient conformes à l'usage le plus antique : on peut voir évoquée une scène de ce genre dans la lettre où saint Corneille raconte à saint Cyprien la réconciliation du prêtre Maxime et de ses compagnons. *Ep.* XLVII, dans la collection des lettres de saint Cyprien.

Accueillant toutes ces demandes, le pontife prononce alors une oraison, puis une préface eucharistique, c'est-à-dire une prière solennelle où sous la forme de l'action de grâces, *Vere dignum...*, il intercède pour les pénitents et prie Dieu de leur pardonner. La réconciliation est accomplie. Comme le dit le 6e canon du concile de Tolède, au jour de la Résurrection du Seigneur, les pénitents pourront, purifiés du péché, recevoir son corps et son sang.

De ces rites antiques, il reste un vestige dans la liturgie particulière de plusieurs Églises de France. C'est, au commencement de la fonction, le mercredi des cendres et le jeudi saint, la récitation des sept psaumes de la pénitence et l'absolution qui suit, donnée par le prêtre ou l'évêque.

II. Discipline. — 1. *Le jeûne et l'abstinence.* — Aux temps antiques, nous l'avons vu, le jeûne est plus rigoureux en Orient qu'en Occident. Les derniers jours de la semaine sainte, à l'origine du moins, il est absolu quoiqu'en une certaine mesure facultatif. On permettra plus tard quelques aliments, mais seulement le pain, le sel et l'eau.

En Occident, on rompt généralement le jeûne vers le soir, après la station. Pour les aliments, on est moins strict qu'en Orient; on permet volontiers les légumes et le poisson. L'abstinence de viande est absolue même le dimanche.

Les usages varieront beaucoup au cours des siècles. Ils sont fixés actuellement dans la législation de l'Église latine par le titre XIV du livre III du Code. Le jeûne demeure prescrit tous les jours du carême, sauf le dimanche; l'abstinence est liée au jeûne le vendredi et le samedi, le mercredi des cendres et le mercredi des quatre-temps : jeûne et abstinence cessent le samedi saint à midi. Can. 1252. Voir Abstinence et Jeune. Pour l'interprétation de la loi, le Code lui-même renvoie à l'usage, en quoi il se conforme au développement historique.

2. *Autres observances pénitentielles.* — Dans l'antiquité, les noces, les festins, les jeux du cirque étaient interdits durant le carême. Certains règlements locaux parlent de la continence des époux, mais, semble-t-il, à titre de conseil pressant plutôt que de précepte. Ainsi Théodulfe, évêque d'Orléans au début du IXe siècle, dans ses instructions à son clergé. *Capitula ad presbyteros parochiæ suæ*, XLIII, *P. L.*, t. CV. Ces mêmes instructions interdisent les procès et la poursuite des débiteurs par les créanciers.

De cette législation il reste seulement, en vertu du Code, l'interdiction de principe, non pas de célébrer le mariage, mais de le bénir solennellement, durant le carême. Encore les Ordinaires peuvent-ils permettre cette bénédiction Toutefois, même après cette permission accordée, le Code demande aux époux que dans la solennité du mariage ils évitent une pompe excessive. Can. 1108.

III. Mystique et pratique. — Tout le cycle liturgique, nous l'avons dit en parlant de l'année liturgique, se résume en une évocation des mystères de Jésus, et tout l'esprit de la liturgie se ramène à une communion aux mystères de Jésus. L'évocation de Jésus maître et modèle de la pénitence, l'évocation de Jésus maître et modèle de la souffrance volontaire, voilà toute la mystique du carême; la communion à la pénitence et à la passion de Jésus, en voilà le fruit.

Nous entendrons le Maître nous dire, dans l'évangile du mercredi des cendres, comment il faut jeûner, et dans l'évangile du premier dimanche, nous contemplerons le jeûne de Jésus. Le jour des Rameaux, à l'entrée de la grande semaine, l'Église nous fera relire la page de l'Épître aux Philippiens où saint Paul a tracé la courbe même de la destinée du Christ, égal à Dieu en sa dignité éternelle, passé en la forme du serviteur, humilié en cette forme même jusqu'à la mort et la mort de la croix, et achetant par son humiliation le droit à la seigneurie suprême pour l'humanité qu'il avait revêtue. Saint Paul nous dira : Faites en vous l'expérience de ce qui advint en Christ Jésus. Et pendant la grande semaine, l'Église mettra sous nos yeux cette expérience de la croix que le chrétien doit renouveler.

La liturgie nous apprendra que communier à la pénitence et à la passion de Jésus, c'est premièrement communier à ses dispositions intimes. Prenons les mots de la piété d'aujourd'hui pour exprimer le sentiment profond de la plus antique piété catholique : la liturgie nous apprendra à communier aux dispositions du Cœur de Jésus. Car la pénitence de Jésus, car la passion de Jésus s'accomplit d'abord en son Cœur : la pénitence de Jésus, c'est premièrement le brisement de son Cœur devant le péché du monde; la passion de Jésus, c'est avant tout son Cœur anéanti quand, pour entrer au mystère de rédemption, il se sent chargé, responsable et comme coupable du péché du monde. Dans les répons des matines, aux jours saints, nous percevrons l'écho de cette souffrance intime de Jésus.

Le chrétien, s'il comprend ces leçons de la liturgie, entre dans l'esprit et dans la pratique du carême. Il n'accepte pas que le divertissement envahisse ce saint temps. L'âme pénétrée des sentiments de Jésus pénitent et souffrant, il se plie, dans toute la mesure de ses forces, aux disciplines qui règlent la pénitence chrétienne, il s'impose les mortifications salutaires qui le doivent conformer à l'image de Jésus.

IV. La liturgie au temps du carême. — 1. *Les fêtes des saints au temps du carême.* — Le jeûne paraissant incompatible avec la joie des fêtes, la plus antique discipline suspendait les fêtes de saints durant le carême. Les usages cependant varièrent. L'Orient maintint le principe, mais fit une exception pour l'Annonciation. Milan garda la même règle, et aussi les Gaules. Rome accueillit les fêtes, mais avec réserve.

Durant le carême, les fêtes des saints restent affectées par le caractère du temps : on n'y chante pas l'alleluia.

2. *La messe au temps du carême.* — L'Église d'Orient ne célébrait la messe, au temps du carême, que le

samedi et le dimanche; aux autres réunions de la semaine, clergé et fidèles communiaient seulement suivant la liturgie des présanctifiés.

Il se peut qu'à Rome également, du moins à l'origine, la liturgie des présanctifiés ait été la seule en usage durant la semaine, les jours où il y avait assemblée. Mais au VII^e siècle, et sans doute même avant, la messe était célébrée tous les jours, sauf le jeudi. Grégoire II (715-731) institua la messe du jeudi. La liturgie des présanctifiés se maintint le vendredi saint. Le samedi saint ne comporta jamais ni messe ni communion; la messe actuelle du samedi saint est la messe pascale anticipée.

Aux messes de carême, on ne chante pas l'*Alleluia :* par l'absence de cette acclamation joyeuse, la liturgie marqua de bonne heure le caractère du temps. On ne chante pas non plus le *Gloria in excelsis :* c'est une marque de tristesse, en même temps qu'un trait d'antiquité. Le diacre et le sous-diacre servent à l'autel sans dalmatique ni tunique, mais avec la chasuble pliée et, pour le diacre, l'écharpe : encore un trait antique, commun jadis à toutes les messes, que les messes de carême ont conservé et auquel s'est attachée après coup une signification de tristesse. Une remarque semblable peut être faite à propos de l'oraison finale *super populum.* Voyez ACCLAMATIONS LITURGIQUES (*Alleluia*), GLORIA IN EXCELSIS, VÊTEMENTS LITURGIQUES, ORAISON.

3. *Les stations de carême.* — A partir du VII^e siècle, durant le carême, à Rome, le pape célèbre tous les jours en personne la messe stationale dans une des basiliques, titres ou églises de la Ville. Voir STATION. Nous verrons le texte des messes de carême, messes du dimanche ou messes fériales, affecté plusieurs fois par l'église même où la messe stationale était célébrée. Ce sont là des messes particulièrement romaines, qui ne pouvaient être composées qu'à Rome, et pour Rome même.

V. LE MERCREDI DES CENDRES. — *L'Ordo romanus I,* qui nous reporte au IX^e siècle, nous montre le carême commençant le mercredi avant le premier dimanche, par une fonction solennelle. A la septième heure — une heure de l'après-midi — le pape, le clergé, le peuple se réunissent à l'église Sainte-Anastasie. On chante (sacramentaire d'Hadrien) l'*oratio ad collectam;* c'est l'oraison *Concede nobis* qui suit maintenant l'imposition des cendres, mais ne s'y rapporte aucunement. De Sainte-Anastasie, la litanie se déroule et monte, en chantant, à Sainte-Sabine sur l'Aventin. Il n'est pas question de la cérémonie des cendres: ce mercredi s'appelle alors jour initial du jeûne, *feria quarta in capite jejunii.*

L'*Ordo romanus XI,* du début du XII^e siècle, et l'*Ordo XII,* du début du XIII^e, nous font assister à un autre spectacle. Vers dix heures et demie le matin — l'heure de la station tend à s'avancer — le seigneur pape, toute la curie et le peuple se réunissent encore à Sainte-Anastasie. Mais le plus jeune cardinal-prêtre bénit les cendres: le cardinal-doyen des évêques les impose au pape, disant : *Memento, homo, quia pulvis es et in pulverem reverteris;* le pape les impose aux cardinaux et au clergé; puis tous ensemble, nu-pieds, en litanie, s'en vont à Sainte-Sabine. Pape, clergé, peuple nous apparaissent ici dans l'attitude des pénitents : entre le IX^e et le XII^e siècle, une cérémonie pénitentielle, réservée d'abord aux pénitents publics, s'est étendue à toute l'assemblée chrétienne: c'est tout le peuple désormais qui, au début de la sainte quarantaine, se constitue pénitent.

VI. MESSES DES DIMANCHES ET FÉRIES. — Toutes ces messes ont un trait commun, ce sont des messes du jeûne : elles offrent la pénitence à Dieu, et demandent que les fidèles en retirent grâces et fruit. Nous nous arrêterons à quelques messes qui présentent des particularités intéressantes à signaler.

Le premier dimanche. — C'est, jusqu'au VII^e siècle, le jour d'ouverture du jeûne, comme le dit encore la secrète : *sacrificium quadragesimalis initii solemniter immolamus.* Aussi la station se célèbre dans la basilique-cathédrale de Rome, au Latran.

Une curieuse faute du traducteur latin nous a valu, ce jour-là, à l'épître, la lecture d'un fragment de l'apologie de saint Paul, dans la II^e aux Corinthiens. Le grand apôtre disait, faisant le tableau de son ministère: « En tout nous nous montrons comme des ministres de Dieu... » Le traducteur latin rendit ainsi le grec : *In omnibus exhibeamus nosmetipsos sicut Dei ministros,* « En tout montrons-nous les ministres de Dieu » (*exhibeamus* pour *exhibemus*). Ce qui transformait une apologie personnelle en un conseil général. Or tout ce que l'apôtre dit de son ministère n'est pas à imiter par tous. Mais il reste assez à imiter pour que l'apologie de saint Paul nous puisse servir de modèle.

Noter encore le *trait,* qui comporte le chant entier d'un psaume, suivant l'usage ancien. C'est le psaume XC, appelé par l'évangile du jour, et repris à l'introït, à l'offertoire et à la communion.

Messes des quatre-temps. — Voyez le mot QUATRE-TEMPS. La pratique des quatre-temps est antérieure à la formation de la liturgie du carême, et ces messes ont gardé leur physionomie propre, par laquelle elles s'apparentent aux autres messes de quatre-temps.

Le deuxième dimanche. — A Rome, il n'y avait pas primitivement de station ce dimanche, car la station du samedi des quatre-temps, à Saint-Pierre, s'était achevée par une messe nocturne, qui était la messe du dimanche. Aussi la messe actuelle *Reminiscere* est composée d'éléments empruntés : l'évangile est repris de la messe de la veille; l'introït, le graduel, l'offertoire, la communion, de la messe du mercredi précédent.

Vendredi de la deuxième semaine. — Un fragment du livre de la Genèse, rapportant l'épisode de Joseph livré par ses frères, est rapproché de la parabole des mauvais vignerons, où Notre-Seigneur se présentait lui-même de façon si transparente comme le Fils envoyé d'en-haut. La liturgie nous invite, par de tels rapprochements, à chercher dans le Vieux Testament des types du Nouveau.

Notez un rapprochement d'un autre genre, le lendemain samedi, entre l'épisode de Jacob supplantant Esaü, et la parabole de l'enfant prodigue. Ce parallélisme est fréquent dans les messes de carême.

Jeudi de la troisième semaine. — La station est à l'église Saints-Côme-et-Damien Cette station, comme toutes les stations du jeudi, est postérieure au début du VIII^e siècle. Quand Grégoire II institua ces messes stationales du jeudi, on ne se donna pas toujours la peine de composer des messes nouvelles, on emprunta divers fragments à des messes déjà existantes. Cette station, célébrée dans l'église des célèbres martyrs orientaux, donna l'idée de reprendre simplement la messe même de leur solennité. La comparaison avec le sacramentaire gélasien montre tout au moins de façon certaine que les anciennes oraisons de la fête des saints Côme et Damien, au 27 septembre, furent transportées à cette messe stationale. Notez la si belle secrète : « En la mort précieuse de tes justes, nous t'offrons, Seigneur, ce sacrifice, de qui le martyre a tiré tout son principe. »

Samedi de la troisième semaine. — La station dans l'église de Sainte-Suzanne, la martyre romaine, a inspiré de lire, au livre de Daniel, l'histoire de cette Suzanne accusée faussement d'adultère, condamnée sur cette fausse accusation, et que sauve seule une intervention merveilleuse. A son tour l'histoire de

Suzanne entraîne la lecture, à l'évangile, de l'épisode de la femme adultère dans saint Jean. Curieux et touchant parallélisme, où s'accuse l'esprit du Nouveau Testament : la femme de la Bible n'est délivrée qu'une fois reconnue innocente; après qu'a été reconnue sa faute, la femme de l'Évangile reçoit son pardon.

Le dimanche Lætare. — La station est marquée pour ce jour à Sainte-Croix en Jérusalem, et la messe presque entière s'inspire de cette circonstance.

Cette église de Sainte-Croix en Jérusalem s'élève à Rome tout près de la muraille d'Hadrien; une immense place la sépare du Latran. Construite à l'époque de Constantin, l'église Sainte-Croix avait reçu plus tard les souvenirs de la passion du Sauveur. On la considérait comme une enclave de la Terre Sainte dans Rome; les textes du Moyen Age l'appellent ordinairement *Sancta Hierusalem*. C'est vers cette église que se dirigeait, au matin du quatrième dimanche de carême, le cortège pontifical parti du Latran; à l'entrée de Sainte-Croix, la schola le recevait par le chant d'introït. Elle empruntait le prélude à Isaïe le prophète saluant la gloire de la Jérusalem nouvelle : *Lætare Jerusalem :*

Réjouis-toi, Jérusalem;
Soyez dans l'allégresse, vous tous qui l'aimez.
Tressaillez dans la joie,
Vous qui pleuriez sur elle,
Exultez et rassasiez-vous
Aux mamelles de ses consolations.

Puis éclatait le psaume *Lætatus sum*, le cantique d'allégresse que les pèlerins d'Israël entonnaient jadis devant les portes de la Ville sainte :

J'ai été dans la joie quand on m'a dit :
« Allons à la maison de Iahveh. »
Voici qu'enfin nos pieds se tiennent
A tes portes, ô Jérusalem.

Jérusalem, bâtie pour être la ville
Où l'on se réunit tous ensemble....

Priez pour la paix de Jérusalem.
Qu'ils soient heureux, ceux qui t'aiment!
Que la paix règne dans tes murs,
La prospérité dans tes palais!

L'épître faisait relire la curieuse page où saint Paul compare à la Jérusalem terrestre, serve avec ses enfants, la Jérusalem d'en-haut, qui enfante des fils pour la liberté. Et le graduel de nouveau, puis le trait, et encore la communion reprenaient la louange de cette Jérusalem d'en-haut. Ainsi, à la faveur de cette halte en une enclave de Terre Sainte, s'introduisait dans la liturgie du carême une parenthèse d'allégresse.

A partir du XII^e^ siècle, comme en témoigne l'*Ordo romanus XI*, une autre nouvelle cérémonie rehaussa encore le dimanche *Lætare*. Le pape vint du Latran portant une rose d'or qui cachait dans ses pétales le musc et le baume. Après l'évangile, le pape monte à l'ambon, fait un discours symbolique sur la rose, et la montre au peuple. On peut suivre, à travers les *Ordines romani*, le développement de cette cérémonie. Quant à comprendre « ce que signifient cette rose, et l'or, et le musc, et le baume, et pourquoi on les porte en ce jour, cela, dit très bien le rédacteur de l'*Ordo XIII*, est réservé à qui saura le pénétrer. »

Mercredi de la quatrième semaine. — Station à Saint-Paul hors les Murs. Les textes mêmes de cette messe et le rapprochement de ces textes et des indications données par l'*Ordo romanus VII* nous assurent que nous sommes en présence d'une des messes des *scrutins* préparatoires au baptême. Non pas un scrutin ordinaire, c'est le grand scrutin de la *tradition du symbole*. L'introït annonce la purification baptismale; les lectures d'Ézéchiel et d'Isaïe reprennent le même thème, et l'évangile rapporte cet épisode de l'aveuglé-né guéri par Jésus, image de ces catéchumènes dont les yeux devaient bientôt, par le baptême, s'illuminer de la lumière du Christ.

Le sacramentaire grégorien contenait pour cette messe une préface où il est question « du genre humain qui sortit aveugle du sein de la première mère, et que dans le mystère de son incarnation le Christ a illuminé. »

VII. Le temps de la Passion. — 1. *Formation de ce temps.* — L'antiquité n'a pas connu ce temps de la Passion tel que nous le distinguons aujourd'hui. Le temps de la Passion ne commençait qu'avec la semaine sainte. Dans le sacramentaire gélasien, c'est le dimanche des Rameaux qui porte en sous-titre : *De passione Domini*, et notre dimanche de la Passion, faisant suite aux autres dimanches de carême, s'appelle simplement cinquième dimanche. Mais le sacramentaire d'Hadrien, au VIII^e^ siècle, à cette mention : *Dominica quinta in Quadragesima*, ajoute en sous-titre : *De passione Domini*, et Amalaire, *De ecclesiasticis officiis*, IV, XX, développe les raisons pour lesquelles il convient de célébrer la Passion du Seigneur deux semaines avant Pâques. Cependant Durand de Mende, *Rational*, VI, XXVIII, nous fait constater qu'au XIII^e^ siècle on disait encore la préface du carême jusqu'au dimanche des Rameaux.

2. *La messe au temps de la Passion.* — Pendant la première semaine, la liturgie de la Passion, dans ses éléments anciens, ne diffère pas de la liturgie du carême : ainsi les messes sont toujours des messes du jeûne, non des messes de la Passion. Toutefois le chant solennel du *Gloria Patri* est supprimé. Amalaire signale déjà cet usage et en donne la raison : « L'hymne *Gloria Patri* reconnaît la gloire de la Sainte-Trinité; mais comme une est la personne du Fils de Dieu et du Fils de l'homme qui venait souffrir, la sainte Église se conforme à son chef et tait sa glorification jusqu'à ce qu'il soit exalté par le triomphe de la victoire. » *Ibidem.*

Quand, vers le XII^e^ siècle, s'introduisit l'usage de réciter le *Judica me* au pied de l'autel, cette récitation parut superflue le dimanche de la Passion, où ce psaume déjà figurait à l'introït. L'omission s'étendit aux jours suivants; elle ne semble pas avoir d'autre relation avec le caractère de ce temps.

3. *L'office au temps de la Passion.*—Le *Gloria Patri*, maintenu à la fin des psaumes, est supprimé à la fin des répons. Amalaire est encore témoin de cet usage.

Mais ce qui donne sa physionomie propre à l'office de la Passion, c'est le chant des deux hymnes de Venance Fortunat, évêque de Poitiers vers la fin du VI^e^ siècle : le *Vexilla Regis* chanté aux vêpres, le *Pange lingua gloriosi lauream certaminis* distribué entre matines et laudes. La langue chrétienne n'a peut-être jamais mieux exprimé les sentiments de respect et d'amour, de sympathie douloureuse et de vénération inspirés par la croix. Le *Vexilla Regis* salue et acclame l'étendard sacré dont la découverte, au milieu du IV^e^ siècle, avait ému le monde chrétien : *Vexilla Regis prodeunt, Fulget crucis mysterium... Beata, cujus brachiis Pretium pependit sæculi... O crux, ave, spes unica!* Le *Pange lingua* fait entendre des accents d'une pénétrante tendresse. Devant la croix, le poète et le chrétien après lui songent d'abord à Jésus tout petit, dans sa crèche : « Il vagit enfant, blotti dans la crèche étroite; la Vierge Mère enserre ses membres emmaillotés de langes; elle ceint d'une bandelette tendue les mains et les pieds de Dieu. » Et voilà les temps accomplis, le Rédempteur qui se livre à la croix. Oh! si la compassion pouvait alléger sa souffrance!

une prière suppliante monte vers la croix : « Fléchis tes rameaux, arbre élevé; détends ton cœur serré, et que cette dureté s'amollisse que te donna ta naissance; reçois sur un tronc adouci les membres du Roi d'enhaut. »

4. *Le deuil de l'Église au temps de la Passion.* — Le deuil de l'Église s'exprime encore de façon saisissante, dans la liturgie actuelle, par le voile qui dans les églises recouvre les croix et les images des saints. Cette pratique ne semble pas antérieure au XIVe siècle.

VIII. Le dimanche des Rameaux et la semaine sainte. — 1. *La messe du dimanche des Rameaux.* — La messe proprement dite du dimanche des Rameaux, toute romaine d'origine, nous introduit au souvenir de la Passion. C'est vraiment la première messe *De passione Domini*. L'introït, la collecte, l'épître, le trait, la lecture enfin de la Passion selon saint Matthieu nous remettent sous les yeux Jésus souffrant et mourant.

C'était un usage propre à Rome que cette lecture de la Passion en ce jour. Les Églises des Gaules lisaient la Passion le vendredi saint. En ce dernier dimanche du carême, elles célébraient d'autres souvenirs : la résurrection de Lazare et l'entrée triomphale à Jérusalem. Au *Missale gothicum*, les différents morceaux de la messe associent ces souvenirs à la prière pour les catéchumènes pour qui ce dimanche, dans les Gaules, était un grand jour, celui de la tradition du symbole. Au VIIIe et au IXe siècle, comme on le sait, l'usage romain supplanta l'usage gallican.

2. *La procession des Rameaux.* — Chaque année cependant, depuis le IVe siècle, Jérusalem était témoin, au soir de ce dimanche, d'une suggestive commémoraison. Il faut lire ici le récit de la pèlerine Ethérie, dans sa *Peregrinatio* (fin du IVe siècle).

Lorsque commence à se faire la neuvième heure, on s'en va avec des hymnes à l'Imbomon, c'est-à-dire en ce lieu d'où le Seigneur monta aux cieux, et là on s'assied : car tout le peuple en présence de l'évêque est invité à s'asseoir, tellement que les diacres seuls restent toujours debout. On dit des hymnes et des psaumes appropriés au lieu et au jour, et on interpose des leçons et des oraisons. Et quand a commencé la onzième heure, on lit ce passage de l'Évangile où des enfants, avec des rameaux et des palmes, vinrent à la rencontre du Seigneur, disant : *Benedictus qui venit in nomine Domini.* Et aussitôt se lève l'évêque et tout le peuple; or, de là, du haut du mont des Oliviers, on va tout le chemin à pied. Car le peuple entier va devant l'évêque avec des hymnes et des psaumes, répondant toujours : *Benedictus qui venit in nomine Domini.* Et tout ce qu'il y a d'enfants en ces mêmes lieux, jusqu'à même ceux-là qui ne peuvent pas marcher sur leurs pieds parce qu'ils sont petits, à leur cou les parents les tiennent, tous tenant des rameaux, les uns de palme, les autres d'olivier, et ainsi est conduit l'évêque, en cette manière que le Seigneur fut conduit. Et du haut du mont jusqu'à la ville, et de là à l'Anastasis (l'église de la Résurrection) à travers toute la ville, par tout le chemin à pied tout le monde, même s'il se trouve de grandes dames ou des seigneurs, ainsi accompagnent l'évêque, reprenant l'acclamation; et ainsi doucement et doucement, pour ne pas lasser le peuple. Or, au soir déjà, on parvient à l'Anastasis. Là, dès qu'on est arrivé, si tard qu'il soit, on fait tout l'office du lucernaire, et enfin la station à la Croix, et on renvoie le peuple.

La procession des Rameaux passa de Jérusalem en Occident. Les Églises de France, semble-t-il, l'adoptèrent tout d'abord : elle s'harmonisait fort bien avec les souvenirs même que leur liturgie célébrait en ce jour. C'est en France, à Angers, que fut composé le beau chant attribué à Théodulfe d'Orléans, et dont nous répétons les premiers versets : *Gloria, laus et honor.* Texte complet dans les œuvres de Théodulfe, *P. L.*, t. CV, col. 308. En France encore, comme en témoigne le *De divinis officiis* du pseudo-Alcuin, XIV, *P. L.*, t. CI, col. 1201, le Christ était représenté à la procession par le livre de l'Évangile, que des diacres portaient solennellemnt sur un brancard. Après les bannières, la foule et le clergé portant les palmes et des fleurs, des flambeaux et des encensoirs escortaient l'Évangile, figure du Christ.

Ces feuillages et ces fleurs valurent au dimanche des Rameaux le nom de Pâques fleuries. La Floride, découverte le jour des Rameaux 1513, en reçut son nom.

3. *La semaine sainte.* — Le dimanche des Rameaux ouvre cette semaine que la piété catholique appela de bonne heure la grande semaine, la semaine sainte. Chacun des jours se nomme, dans la liturgie latine, *feria IIa, IIIa, IVa majoris hebdomadæ*, lundi, mardi, mercredi de la grande semaine; nous disons habituellement lundi saint, mardi saint... En ces jours, aucune fête ne peut supplanter l'office du temps : toute la pensée de l'Église est tournée vers la Passion. Ce souvenir pénètre l'office et la messe, où d'ailleurs le mardi et le mercredi saints on lit, suivant le vieil usage romain, la Passion selon saint Marc et selon saint Luc.

IX. Le triduum sacré : l'office des *ténèbres*. — Les trois derniers jours de la semaine sainte sont les jours saints par excellence et forment le triduum sacré.

Certaines particularités liturgiques de ce triduum sont dues à la permanence d'anciens usages conservés seulement en ces jours, et ne présentent pas de signification particulière : ainsi l'absence d'hymnes dans l'office. D'autres vieux usages romains, également conservés durant ce triduum, ont reçu des circonstances un sens de tristesse : ainsi le silence des cloches et l'appel aux offices par des crécelles. Voyez Cloches.

Quoi qu'il en soit d'ailleurs de l'origine ou de la portée de certains usages, il est bien certain que l'Église, durant ces trois jours, prend le grand deuil, et un deuil qui sait s'exprimer par les textes et les rites. La plume se sent impuissante à commenter dignement l'impressionnante majesté de ces fonctions. Sur l'assemblée chrétienne plane la grave pensée que rappelle, à chacune des heures, la parole de saint Paul : *Christus factus est pro nobis obediens usque ad mortem.* Pour pleurer sur le Christ qui pâtit et qui meurt, la liturgie, dans l'office de matines, emprunte les psaumes d'Israël et les accents des prophètes. Elle les compose librement dans les antiennes et les répons, et tout d'abord répète en écho la plainte du Sauveur lui-même :

Mon âme est triste jusqu'à la mort; tenez ici, et veillez..

J'étais comme l'agneau innocent; j'ai été conduit pour être immolé et je ne le savais pas; mes ennemis ont monté conseil contre moi, disant : Venez, mettons du bois dans son pain, et arrachons-le de la terre des vivants.

Tous mes amis m'ont abandonné; ceux-là ont prévalu qui me dressaient des embûches; celui-là m'a trahi que j'aimais.

O vous tous qui passez par le chemin, regardez, et voyez s'il est une douleur semblable à ma douleur.

Voici que le chrétien regarde : si le Seigneur souffre et meurt, il songe que c'est pour lui :

Nous l'avons vu : il n'avait plus ni aspect ni beauté; il a porté nos péchés et il souffre pour nous; il a été brisé à cause de nos iniquités; nous sommes guéris par ses plaies.

Et avec la liturgie, le chrétien invite Jérusalem et toute l'Église à partager sa douleur :

Jérusalem, lève-toi : retire les vêtements d'allégresse; revêts-toi de cendre et du cilice, car chez toi a été frappé le Sauveur d'Israël.

Mais il ne faut pas lire ces textes, surtout dans une traduction où les images se décolorent. Il faut les entendre jouer dans l'office du chœur, quand s'exécute, avec une sobriété pathétique, le drame sacré. Il faut entendre la voix du lecteur qui commence la lamenta-

tion de Jérémie, se pénétrer de la désolation de ce chant : *Incipit lamentatio Jeremiæ prophetæ.* Il faut s'unir à la mélodie grégorienne du répons : *Ecce vidimus eum*, saisir l'accent de douleur sur ces mots : *hic peccata nostra portavit et pro nobis dolet.* Cependant que s'offre aux regards la cérémonie symbolique où s'émurent déjà les fidèles du VIIIe siècle : après chaque psaume un à un s'éteignent quatorze des quinze cierges du candélabre triangulaire, puis durant les versets du *Benedictus* les cierges de l'autel, les lampes et toutes les lumières de l'église ; les ténèbres gagnent le sanctuaire et tout l'édifice, image des ténèbres qui se répandirent sur la terre à la mort de Jésus ; le dernier cierge enfin disparaît derrière l'autel et un temps s'y dérobe à nos yeux, figure du Christ mort et enseveli. Nous mesurons en de telles minutes le vide de notre cœur et du monde, si disparaissait Jésus.

Ah ! l'antienne des laudes a raison de dire, au soir du vendredi saint : *Plangent eum quasi unigenitum.* On le pleurera comme on pleure un fils unique. Après des siècles, comme Il est pleuré !

X. Le jeudi saint. — 1. *La réconciliation des pénitents.* — Nous avons déjà parlé, au début de cet article, de cette cérémonie et des vestiges qu'elle a laissés, dans plusieurs Églises de France.

2. *La messe du jeudi saint.* — Dans l'antiquité, à certaines époques et dans certaines Églises, on célébrait plusieurs messes le jeudi saint. La messe propre du jour commémorait l'institution de l'eucharistie ; elle se célébrait le soir, suivant la règle des jours de jeûne ; mais, pour mieux calquer la commémoration sur l'événement, quelques Églises voulaient que ce jour-là on prît le repas avant de communier : ainsi l'avait décidé un concile de Carthage de 397. La consécration des saintes huiles s'accomplissait dans la journée au cours d'une messe particulière, *missa chrismalis.* La réconciliation des pénitents fut suivie aussi parfois d'une messe spéciale.

Notre messe actuelle du jeudi saint est la messe romaine qui commémore l'institution de l'eucharistie, en mêlant à ce souvenir la pensée de la Passion. Chacun des morceaux de cette messe mériterait de retenir l'attention. Observons seulement que l'antienne d'introït, donnée comme une citation de l'Épître aux Galates, VI, est une citation libre. Et notons en passant la belle secrète, le vieil *Hanc igitur* du sacramentaire gélasien qui évoque la dernière cène, et cet émouvant *Qui pridie* : « ... le Seigneur Jésus-Christ, qui, la veille du jour où pour notre salut et le salut de tous il devait souffrir, c'est-à-dire aujourd'hui, prit le pain... »

3. *La consécration des saintes huiles.* — Au cours de la messe du jeudi saint, dans les cathédrales, l'évêque consacre ou bénit les saintes huiles. Cette cérémonie remonte à une haute antiquité : elle était destinée à préparer l'huile qui devait oindre les catéchumènes, et surtout le chrême qui devait s'unir à l'eau baptismale et la féconder pour en faire naître de nouveaux fils de Dieu. Nous venons de dire que cette consécration s'accomplissait au cours de la *missa chrismalis.* Le sacramentaire gélasien, celui d'Hadrien et l'*Ordo Romanus I* nous donnent le détail des rites et des textes pour Rome, aux VIIe, VIIIe et IXe siècles. Le pape, interrompant la grande prière eucharistique avant le *Per quem hæc omnia*, bénit d'abord, par une simple oraison, les petites fioles d'huile que présentent les fidèles et qu'ils emporteront chez eux : cette huile servira à l'extrême-onction. Après la communion, par une préface solennelle, le pape consacre le saint chrême, puis il bénit l'huile des catéchumènes.

La cérémonie, pour l'essentiel, n'a guère changé depuis lors. Le pontifical romain a adopté, pour la procession des saintes huiles, le beau chant né dans les Gaules : *O Redemptor, sume carmen;*

4. *La procession au reposoir.* — Jamais la messe n'a été célébrée le vendredi saint. Clergé et peuple devaient pourtant communier ce jour-là. On conservait donc, le jeudi saint, une partie des *Sancta*, le pain consacré, pour la communion du lendemain. Cette réserve des *Sancta* n'avait rien de singulier et à l'origine n'entraîna, ce semble, aucune cérémonie particulière. Mais au XIIe siècle, après la messe du jeudi saint, nous voyons une procession s'organiser dans la basilique du Latran. C'est la procession des *Sancta.* « Avant l'oraison *ad complendum*, lisons-nous dans l'*Ordo romanus X*, le plus jeune des prêtres-cardinaux, sous un pavillon, porte, dans la pyxide, le corps du Seigneur au lieu préparé ; la croix le précède avec des lumières. » Voilà une des premières processions eucharistiques. On sait le développement que la piété chrétienne devait donner à cette cérémonie, et à l'adoration dont on la fait suivre. Certes cette veillée auprès du mystère du Seigneur rentre dans l'esprit d'un tel jour.

5. *Le dépouillement des autels.* — Voyez, au mot Autel, *symbolisme de l'autel.*

6. *Le lavement des pieds.* — L'*Ordo romanus X* mentionne, et l'*Ordo XIV*, du XIVe siècle, détaille la cérémonie appelée dès lors *Mandatum*, le commandement du Seigneur. Le pape, dans la chapelle Saint-Laurent, au palais du Latran, lave les pieds de douze sous-diacres, les essuie, les baise, puis à chacun des douze remet douze deniers.

Le lavement des pieds est une cérémonie très répandue et très populaire. Le missel romain prescrit que divers chants l'accompagnent, en particulier le beau répons : *Ubi caritas et amor.*

XI. Le vendredi saint. — 1. *La première partie de l'office du matin : lectures, chants et prières.* — Les débuts de la fonction, au matin du vendredi saint, nous représentent les anciennes assemblées chrétiennes où n'était pas célébré le mystère eucharistique : lectures, chants et prières occupent l'attention. Parmi les lectures du vendredi saint, la principale est celle de la Passion. Elle est commune, ce jour-là, à toutes les liturgies. Le vieux lectionnaire de Luxeuil, témoin de l'usage des Gaules au VIe siècle, suppose le peuple assemblé à l'église, presque sans interruption, des premières heures du matin jusqu'au soir, et écoutant aux diverses heures la suite des épisodes de la Passion, dans une sorte de synopse des quatre évangiles. La *Peregrinatio* d'Ethérie nous montre semblable usage à Jérusalem, dès la fin du IVe siècle, et dans la Ville sainte la foule se transporte pour chaque épisode au lieu assigné par la tradition.

2. *Les grandes oraisons.* — Les grandes oraisons du vendredi saint se récitaient de manière solennelle : l'évêque, dans une sorte d'invitatoire, indique l'intention ; le diacre invite l'assemblée à se prosterner ; l'assemblée se prosterne et prie en silence ; elle se relève à la voix du diacre, et l'évêque ramasse les prières de tous en une oraison.

Les intentions de ces grandes prières s'étendent à tous les ordres de la hiérarchie, à toutes les catégories de fidèles et d'infidèles, à tous les ordres en un mot et à tous les besoins. Observer que *papa*, dans la seconde oraison, suivant le sens antique du mot, c'est l'évêque, comme le montre d'ailleurs le texte : c'est à l'évêque local que les copies gallicanes du sacramentaire d'Hadrien appliquent cette oraison. On applique maintenant cette prière au pape en tant que chef de l'Église, si bien que l'évêque local n'a plus d'oraison.

Ces oraisons n'ont pas, dans leur teneur, d'attache particulière au vendredi saint. Le sacramentaire d'Hadrien veut qu'on les récite aussi le mercredi précédent. Elles ressemblent fort à la *Prière des fidèles* des liturgies orientales, et Duchesne a pu conjecturer,

Origines, VI, 5°, qu'elles étaient l'ancienne *Prière des fidèles* de la messe romaine, conservée seulement en ce jour.

La liturgie fut certes bien inspirée qui conserva pour le vendredi saint de telles prières. Cette supplication pour tous les hommes, cette supplication vraiment catholique convient en ce jour où le Christ est mort pour tous.

3. *La présentation et l'adoration de la croix.* — Depuis la découverte de la croix du Sauveur, chaque année, à Jérusalem, le vendredi saint, l'évêque présentait au peuple le bois sacré; tout le peuple défilait devant et baisait la croix. Le journal de la pèlerine Ethérie nous raconte le spectacle.

Les Églises d'Occident voulurent avoir une cérémonie analogue, qui s'inséra dans l'office du matin, le vendredi saint. Cette cérémonie comporte la présentation de la croix au chant de l'*Ecce lignum Crucis*, puis l'adoration de la croix par le clergé et le peuple. Adorer ici au sens antique du mot, se prosterner et baiser.

Avant l'adoration de la croix, le chœur exécute des chants d'origine assez diverse : l'antienne *Crucem tuam* et l'hymne *Pange lingua* s'appliquent directement à la croix; mais l'*Agios o theos* est le vieux *Sanctus* grec-latin qui se chantait au début de la messe gallicane : les Impropères, on le voit par le missel mozarabe, faisaient partie, en Espagne, du rite de la réconciliation des pénitents. Ces chants s'harmonisent sans effort. Le chrétien aime à saluer, mourant pour lui, le Dieu qui ne peut mourir, *Agios athanatos;* il écoute volontiers en son cœur et s'applique les Impropères, et il salue, reconnaissant et contrit, la croix rédemptrice : *Crucem tuam adoramus, Domine.*

4. *La messe des présanctifiés.* — Le rite antique de la messe des présanctifiés est très simple On apporte les *Sancta* avec du vin dans un calice; on récite ou l'on chante la prière de préparation à la communion, le *Pater;* le célébrant mêle au calice un fragment des *sancta*, puis il communie et prend un peu du vin du calice; clergé et fidèles font de même. Ainsi faut-il se représenter la messe des présanctifiés au VIII^e^ et au IX^e^ siècles. La communion du clergé et des fidèles disparaîtra bientôt : le pontife communie seul, dit l'*Ordo romanus X.*

Dans le cortège où le pape, nu-pieds, va du palais du Latran à Sainte-Croix en Jérusalem pour la fonction de ce jour, l'*Ordo romanus XI* nous montre un cardinal qui porte *honorifice* le corps du Seigneur réservé la veille : c'est le début de la procession eucharistique du vendredi saint, répondant à la procession du jeudi. Les prières que le Moyen Age introduira dans la messe, pour l'offertoire et la communion, s'ajouteront aussi à la messe des présanctifiés.

5. *La journée du vendredi saint.* — Dans plusieurs églises, au cours de la journée, on expose le crucifix ou une relique de la vraie croix à la piété des fidèles; un cadre sévère convient : quelques cierges au milieu de plantes vertes. Le soir, dans de nombreuses églises, on renouvelle l'adoration de la croix Usages excellents, bien conformes à l'esprit de la liturgie, bien capables, comme la fonction liturgique elle-même, de toucher les cœurs. La conquête du cœur de l'homme par la croix, comme elle s'affirme en ce jour où tant de lèvres humaines ont baisé les pieds du Crucifié !

XII. Le samedi saint — Le samedi saint ne comporta jamais ni service liturgique ni communion. Mais, à Rome, au temps du baptême conféré dans la nuit pascale, une fonction solennelle occupait la matinée de ce jour : les *élus*, au Latran, *rendaient* le symbole. On se fera une idée de cette scène en lisant, dans les *Confessions* de saint Augustin, la page où il rapporte l'enthousiasme populaire lors de la reddition du symbole par le rhéteur Victorinus.

Nous devons arrêter ici notre étude du carême et de la semaine sainte, car la grande fonction qui s'accomplit maintenant au matin du samedi saint appartient, pour la liturgie comme pour l'histoire, aux solennités pascales. C'est en étudiant Pâques que nous l'étudierons, et lui rendre ainsi sa vraie place aidera à en saisir le sens.

Anticipée peu à peu par les siècles, l'heure de l'allégresse pascale nous presse aujourd'hui : à peine nous laisse-t-elle le temps, en ce matin du samedi saint, d'une veille de garde au Tombeau. Prenons cette veille cependant. Relisons, méditons l'office de matines et de laudes, et cette antienne du *Benedictus : Mulieres lamentabantur*.. Les femmes assises au tombeau se lamentaient, pleurant le Seigneur. Essayons durant quelques instants encore de revivre cette détresse unique, la détresse de ceux qui avaient perdu Jésus.

Codex juris canonici; Missale romanum; Pontificale romanum; Duchesne, *Origines du culte chrétien*, 5^e^ édit., Paris, 1920; Guéranger, *L'année liturgique : Le carême, La Passion et la semaine sainte*, 26^e^ édit., Tours, 1919; Molien, *La prière de l'Eglise*, Paris, 1924; E. Vacandard, *Carême*, dans le *Dictionnaire d'archéologie chrétienne et de liturgie.*

P. Paris.

CARLYLE Thomas naquit à Ecclefechan en 1795. Il fit ses études à l'Université d'Edimbourg. Ses premières œuvres furent une *Vie de Schiller* et la traduction d'ouvrages allemands. Ensuite, il se retira dans une ferme à Graigenputtoch et s'adonna à des travaux de critique, de philosophie et d'histoire. Ses articles de critique furent réunis et publiés sous le titre de *Miscellanées*, ses méditations philosophiques exposées dans le *Sartor resartus*. En 1834, il se fixa à Londres et publia la *Révolution Française*, le *Chartisme*, *Les héros et le culte des héros*, *Le passé et le présent*, *Lettres et discours d'Olivier Cromwell*, *Les pamphlets du dernier jour*, *La vie de John Sterling*, et enfin son ouvrage capital, l'*Histoire de Frédéric II*. En 1866, il fut élu recteur de l'Université d'Edimbourg. Il perdit sa femme vers ce même temps et se renferma dans un silence qu'il ne rompit que rarement par quelque article ou quelque lettre sur les sujets du jour. Il mourut à Londres en 1881.

Son influence a été considérable dans son pays, surtout à la fin de sa vie. Il était certainement l'auteur le plus écouté et le plus respecté. Sur le continent on le goûtait moins; cela tenait à l'extrême originalité de sa méthode et de son style, à son goût pour les néologismes, pour les images violentes et heurtées, pour les paradoxes et la métaphysique quintessenciée. « On est dérouté d'abord, » dit Taine, *Hist. de la litt. anglaise*, p. 209. « Tout est nouveau ici, les idées, le style, la coupe des phrases et jusqu'au dictionnaire. Il prend tout à contre-pied, il violente tout, les expressions et les choses... L'histoire même, son *Histoire de la Révolution française*, ressemble à un délire. Carlyle est un *voyant* puritain qui voit passer devant lui les échafauds, les orgies, les massacres, les batailles, et qui, assiégé de fantômes furieux ou sanglants, prophétise, encourage ou maudit. Si vous ne jetez pas le livre de colère et de fatigue, vous perdez le jugement : vos idées s'en vont, le cauchemar vous prend; un carnaval de figures contractées et féroces tourbillonnent dans votre tête; vous entendez des hurlements d'insurrection, des acclamations de guerre : vous ressemblez à ces auditeurs des covenantaires que la prophétie remplissait de dégoût ou d'enthousiasme, et qui cassaient la tête au prophète, s'ils ne le prenaient pour général. »

Il faut ajouter que ce « voyant » conçoit à sa façon la vérité historique. Il aime certes les documents authentiques et sait les utiliser, mais, quand ils lui manquent, il n'hésite pas le moins du monde à y suppléer par des inductions et des suppositions gratuites.

C'est un intuitif sur la parole duquel il est dangeureux de se reposer parce qu'on ne sait jamais s'il raconte en historien ou imagine en poète.

Quant à sa philosophie c'est un mélange curieux d'idéalisme allemand et de puritanisme écossais. Aux Allemands, à Fichte surtout, Carlyle emprunte l'idée du *développement* et la critique de nos connaissances intellectuelles; de ses ancêtres puritains, il reçoit l'idée du devoir et l'amour du sacrifice comme moyen de sainteté. De ces deux courants mêlés dérivent sa philosophie, sa religion et les principes de sa critique. En philosophie il est nettement idéaliste, n'accordant aux réalités extérieures qu'une valeur symbolique, mais leur restituant une valeur transcendentale qui les identifie à l'Être infini comme une de ses formes passagères. Au fond c'est du panthéisme. Aussi, bien qu'il se proclame chrétien, n'y a-t-il rien de moins chrétien que sa théologie. Tout se réduit pour lui à l'adoration de la douleur. Le reste est pur mythe, pur symbole, et s'il reconnaît que le mythe chrétien l'emporte sur beaucoup d'autres, il a bien soin d'ajouter que les autres cultes et les autres religions ont leur valeur aussi, leur vérité relative, leur dignité et leur importance. « Elles sont comme le christianisme des formes de la religion universelle. » Taine, *op. cit.*, p. 268.

C'est la thèse fondamentale du relativisme religieux, du « modernisme », dont on voit donc que Carlyle fut sinon le seul, du moins un des principaux initiateurs. Ses principes de critique se basent comme il convient sur ses croyances religieuses et philosophiques. Il porte aux nues ceux qui, comme Gœthe, ont fait appel au sentiment et témoigné d'une large sympathie pour toutes les manifestations de la pensée humaine. Il accorde quelque crédit aux écrivains strictement confessionnels, mais blâme leur étroitesse d'esprit. Enfin il vitupère, il houspille sans pitié ceux qui, comme ce « fou » de Voltaire, n'ont rien compris à l'idéal religieux, s'en sont moqués et n'ont fait appel qu'à l'amour du plaisir et à l'esprit. C'est une façon d'entendre la critique, évidemment, ce n'est pas la nôtre; pas plus que nous n'admettons aujourd'hui le panthéisme de Fichte ou la morale outrée des puritains. Si, comme le dit Taine, Carlyle est un prophète, il faut ajouter que c'est un prophète du passé et que nous n'avons rien à apprendre de lui et presque rien à glaner dans son œuvre historique et littéraire.

Léon Jules.

CARMEN. — *Carmen* est le mot espagnol qui sert à désigner l'ordre des Carmes et des Carmélites. Comme, en Espagne, on donne parfois aux personnes le nom d'Assomption, de Conception, Dolorès (Douleurs), on leur donne aussi le nom de Carmen pour les placer sous la protection des grandes saintes de l'ordre du Carmel, ou, plutôt encore, sous la protection de Notre-Dame du Mont Carmel elle-même.

J. Baudot.

1. CARMES (MARTYRS DES). — Le groupe des ecclésiastiques victimes de la Révolution française, dont nous avons à parler, serait peut-être mieux désigné par le nom de « martyrs de septembre 1792 en diverses prisons de Paris », car il y eut, durant les journées des 2, 3 et 4 septembre, des prêtres massacrés à l'Abbaye (Saint-Germain-des-Prés), à Saint-Firmin, à la Force. Néanmoins l'expression « martyrs des Carmes » se justifie suffisamment : en effet, sur les 213 victimes dont la cause a été introduite à Rome, le 26 janvier 1916, 115 environ furent immolées dans la maison des Carmes; c'est aussi dans l'église de cet ancien couvent que l'on conserve les ossements d'un bon nombre de ces martyrs.

La cause de ces serviteurs de Dieu, morts pour la foi, intéresse avant tout l'Église de Paris, puisque Paris fut le lieu de leur supplice et que près d'une centaine appartiennent à ce diocèse, soit par leur naissance (on en compte environ 25), soit par les fonctions qu'ils y exerçaient au moment de leur arrestation : cependant on peut dire aussi que c'est la cause de l'Église de France dans son ensemble, car un grand nombre appartenaient par leur origine aux divers diocèses français.

D'après les calculs qui paraissent les plus exacts, écrit P. de la Gorce, le chiffre des personnes massacrées durant ces sombres journées de septembre fut à peu près de quatorze cents. Parmi ces victimes, il y eut environ deux cent vingt-cinq prêtres, sans compter ceux qui furent tirés de la prison supplémentaire de l'Abbaye pour être immolés, et dont il est impossible d'établir le chiffre exact. La commission qui eut à s'occuper de l'introduction de la cause n'a retenu que 213 noms, parce que l'on n'a pu recueillir sur les autres des informations suffisantes. Ce nombre peut être réparti de la façon suivante : 115 victimes aux Carmes, 73 à Saint-Firmin, 22 à l'Abbaye, 3 à la Force. 3 évêques, 162 prêtres du clergé séculier, 45 religieux et membres de congrégations, 3 laïques. Nous ne pouvons nommer ici que les évêques : ce sont les premiers signalés dans le décret d'introduction de la cause.

1. Du Lau, Jean-Marie, originaire du diocèse de Périgueux, où il naquit en 1738. Pieux et appliqué à l'étude, il se fit remarquer par ses aptitudes littéraires et scientifiques. Devenu archevêque d'Arles, il gouverna son diocèse avec sagesse et prudence; il put dire au moment où il allait être frappé à mort. « Je n'ai jamais fait de mal à personne. » Se trouvant à Paris au moment de la Révolution, il y fut arrêté pour avoir refusé de prêter le serment à la Constitution civile du clergé. Enfermé dans la maison des Carmes, il se trouvait dans le jardin quand un des assassins le frappa d'un violent coup de sabre.

2. De la Rochefoucauld, François-Joseph, né au diocèse d'Angoulême, en 1736; il fut nommé évêque de Beauvais en 1772, se distingua par la fermeté de sa foi, sa charité envers les pauvres. Arrêté à Paris et enfermé aux Carmes pour les mêmes motifs que le précédent, il fut blessé grièvement dans le jardin, transporté dans l'église, d'où on le tira ensuite pour l'immoler sur le cadavre de son frère. A l'appel de son nom, il avait répondu avec douceur : « Vous voyez que je ne puis marcher (il avait la jambe fracassée), ayez la charité de me porter où je dois aller pour mourir. »

3. De la Rochefoucauld, Pierre-Louis, frère du précédent, né en 1744 et promu au siège de Saintes; il y rendit les plus grands services au clergé et au peuple, réprouva les erreurs des jansénistes. Aux États généraux, il signa une déclaration de principe contre la Constitution civile du clergé, refusa le serment, fut enfermé aux Carmes où il put embrasser son frère. Il fut massacré en invoquant pour lui-même et pour ses ennemis la miséricorde divine.

Aux yeux des révolutionnaires, le crime de ceux qui furent emprisonnés aux Carmes, à l'Abbaye, à Saint-Firmin et à la Force, fut d'avoir refusé le serment de fidélité à la Constitution civile du clergé. Ainsi l'ont attesté plusieurs de ceux qui échappèrent au massacre, comme l'abbé Montfleury, l'abbé de la Pannonie, etc. « Chez les captifs des Carmes, a écrit le second, la sérénité du visage, la patience et la résignation annonçaient assez la paix de leurs âmes. En effet, ils n'avaient commis d'autres crimes que de refuser le coupable serment. » Et, dans un autre endroit de son récit, il revient sur cette question de serment pour dire qu'elle a été le prétexte certain de l'immolation de ces prêtres courageux, « résolus jusqu'à la mort à défendre leur honneur et celui de l'Église. »

Aussi les introducteurs de la cause de tous ces prêtres massacrés, ont-ils été en droit d'affirmer : « C'est bien en haine de la foi, *in odium fidei*, et non pour de vains motifs politiques que les deux cent treize serviteurs de Dieu ont été immolés en septembre 1792. » Aussi bien fut-ce, dès le lendemain de leur mort, un fait hautement proclamé que tous ces prêtres moururent pour défendre leur foi religieuse, leur attachement à l'Église et à leurs devoirs. La voix publique les a appelés depuis longtemps déjà « des martyrs » : dans une encyclique mémorable, le pape Pie VII leur a décerné le titre glorieux de « confesseurs de la foi ». La crypte de l'église des Carmes s'est peu à peu transformée en un véritable lieu de pèlerinage; on y est allé honorer les reliques de ces vénérables prêtres, solliciter par leur intervention les faveurs divines, obtenir des grâces attestées par des preuves incontestables.

Dès lors, on est en droit d'espérer que la cause, commencée en 1901 sous le cardinal Richard, sera bientôt terminée par la béatification solennelle des martyrs de septembre 1792.

H. Welschinger, *Les martyrs de Septembre*, Paris, 1919.

J. Baudot.

2. CARMES ET CARMÉLITES. — I. Historique. II. Esprit de l'ordre. III. La vie au Carmel. IV. Le Carmel, ordre de Notre-Dame. V. Les tiers ordres réguliers.

I. Historique. — S'il faut en croire les chroniqueurs carmélitains, l'ordre remonterait à la plus haute antiquité. Il s'apparenterait en ligne directe aux ascètes que l'on nommait dans l'Ancien Testament les fils des prophètes ou réchabites ou thérapeutes ou esséniens, et, de plus près, aux disciples du prophète Élie, menant, sur la cime palestinienne du Carmel, une vie spécialement consacrée au service du Dieu d'Israël.

En dépit des difficultés soulevées à ce sujet par la critique historique, l'Église ne s'est jamais inscrite en faux contre cette revendication. Elle a permis que, dans la basilique Saint-Pierre de Rome, la statue du prophète Élie figurât parmi les fondateurs d'ordres et à titre de fondateur de l'ordre du Carmel. Naguère encore, elle concéda aux carmes, à la date du 13 mai 1919, le privilège liturgique d'une préface propre pour la fête de celui que saint Jérôme ne craint pas d'appeler « le Père de l'ordre monastique », et le ménéloge romain, « saint Élie ». Enfin, elle autorise à penser que, en toute vérité, les disciples d'Élie et d'Élisée se perpétuèrent à travers l'Ancien Testament jusqu'à la venue du Messie et que, en dernier lieu, ils furent préparés à la foi chrétienne par la prédication de Jean-Baptiste, en qui d'ailleurs, sur la foi du Christ, palpitait l'esprit d'Élie. Telle est du moins l'assertion explicitement relatée dans l'office de Notre-Dame du Mont-Carmel (16 juillet).

Une fois gagnés à la cause de la Bonne Nouvelle, ils modelèrent leur ascétisme sur les conseils évangéliques, sans rompre pour autant avec les pratiques ancestrales d'oraison, de pénitence, de solitude. Plus tard, un patriarche de Constantinople, Jean XLIV, s'inspira de la tradition pour codifier à leur usage une règle aussi complexe que touffue.

Lorsque, à la suite des croisades, un certain nombre d'occidentaux postulèrent leur admission dans l'ordre, ces constitutions parurent ne plus cadrer avec la nouvelle diffusion de l'institut. A la prière du carme Brocard, patriarche de Jérusalem, saint Albert consentit à rédiger des règlements à la fois plus compréhensifs et plus précis, que l'on appela plus tard « la Règle primitive ».

Les croisades, qui mirent en relations les deux mondes si divers de l'Occident et de l'Orient, contribuèrent par là-même à pourvoir l'ordre de sujets. Il y eut plus. Parmi les croisés qui rentrèrent en Europe, un certain nombre prirent à cœur de le faire connaître et parfois érigèrent des fondations : c'est ainsi que le roi saint Louis IX, à son retour en France, établit à Paris, en 1253, le couvent de la place Maubert.

Bientôt, sous le coup des persécutions musulmanes, les religieux quittent en masse l'Orient et affluent en Occident. La période de ferveur se prolonge. Mais, plus tard, la décadence générale du monachisme n'épargne pas les carmes, d'ailleurs sous l'influence de causes communes : la guerre, la peste noire, les famines, le schisme d'Occident.

Pour favoriser une restauration de la régularité, le pape Eugène IV préconise des mitigations au sujet du silence, de l'abstinence perpétuelle, de la retraite dans les cellules.

Cependant certains religieux réagissent et prennent la tête de mouvements de réforme, dont le succès, tantôt sérieux, tantôt moins consistant, se trouvera vite éclipsé par l'intervention géniale de sainte Thérèse d'Avila.

Non contente de revenir à la règle primitive et d'embrasser toutes ses rigueurs, l'illustre réformatrice du Carmel n'hésitera pas à y ajouter. Après avoir gagné à sa cause son propre monastère, avec l'aide de saint Jean de la Croix, elle entraîne à sa suite plus de trente couvents d'hommes et de femmes, lesquels, en 1580, se sépareront définitivement des carmes de l'antique observance, pour former enfin, à dater de 1593, un ordre à part, celui des carmes déchaux, indépendant de l'ordre des grands carmes ou carmes chaussés.

Bien plus, la vigueur insufflée par elle à son œuvre est telle que, sortant bientôt des frontières d'Espagne, la réforme thérésienne gagnera successivement les pays les plus lointains de la chrétienté : les Indes, la Chine, l'Amérique du Nord, pour y établir tantôt des missions, tantôt des *déserts*.

C'est seulement en 1610, trente ans après la mort de la sainte, qu'elle posséda son premier établissement à Paris, rue de Vaugirard, dans l'immeuble occupé de nos jours par l'Institut catholique et que l'on nomme encore aujourd'hui la maison des Carmes.

La Révolution française fut particulièrement fatale à l'ordre. La bourrasque une fois apaisée, le sauveur de la situation vint encore d'Espagne, en la personne du P. Dominique de Saint-Joseph.

A Bordeaux, sur la fin de l'année 1839, il releva le premier couvent carmélitain. Sous son impulsion, la restauration ne languit pas. En peu de temps, l'institut se trouva en mesure de dénombrer dans notre pays dix-sept résidences réparties en deux provinces.

Tout faisait présager un nouvel âge d'or, lorsque les persécutions gouvernementales de 1880, renouvelées en 1901, arrêtèrent soudain cet élan et ruinèrent ces promesses. L'après-guerre s'annonce bien.

Les carmes, chaussés et déchaussés, comptent environ 300 couvents et résidences, et 5 000 religieux.

II. L'esprit de l'ordre. — Il peut se définir par l'attrait surnaturel pour l'oraison, la solitude, la pénitence. La source où il se puise jaillit vraiment des hauteurs du Carmel, où le prophète Élie s'était retiré pour s'adonner à la prière et aux austérités, et d'où il ne sortait que pour porter aux rois et aux peuples les ordres de Iahveh.

En ramenant l'institut décadent à sa pureté primitive, et en y adjoignant quelques austérités de surcroît, sainte Thérèse voulut secourir l'Église dans sa lutte contre le relâchement des mœurs prôné et encouragé par le protestantisme.

Les exercices de la vie contemplative se déroulent donc au Carmel avec la même régularité que dans les

autres ordres voués, soit totalement soit en partie, à la contemplation. Ils comportent seulement quelques particularités qui nuancent l'esprit carmélitain.

Aux trois vœux de religion, le carme ajoute celui de ne briguer aucune fonction ecclésiastique, et de n'accepter aucune prélature sauf sur l'injonction formelle du Saint-Siège. Chaque jour, il consacre deux heures à l'oraison mentale, dans un oratoire commun à tous les religieux. A moins d'en être dispensé par sa charge, il ne doit sortir de sa cellule que pour se rendre, sur l'invitation de la cloche et suivant l'heure du jour ou de la nuit, là où l'exige la règle.

Le lever à minuit, l'abstinence perpétuelle sauf en cas de maladie, le jeûne quotidien depuis l'Exaltation de la sainte Croix jusqu'à Pâques, la nudité des pieds, la grossièreté du vêtement, la dureté de la couche, la pauvreté de la cellule, bref, tout cet ensemble d'austérités compose au religieux un milieu favorable aux entretiens avec le ciel, et, s'il est prédicateur, le prépare à souhait au ministère apostolique. Ajoutons que ses frères et sœurs ne manqueront pas de collaborer à son succès par leurs mérites et leurs implorations.

III. La vie au Carmel. — On peut se faire une idée de l'existence menée par les religieux du Carmel en parcourant l'horaire d'une journée, à cela près que les dimanches et les jours de fête comportent quelques variantes.

On se lève une première fois au milieu de la nuit pour la psalmodie des matines et des laudes. Puis on retourne en cellule pour se reposer jusqu'au deuxième lever, dont le signal est donné à cinq heures, et qui est suivi de la récitation de prime et de tierce. A cinq heures et demie a lieu la première oraison qui se poursuit jusqu'à six heures et demie. Puis la messe, point culminant de l'office liturgique. A dix heures et demie s'effectue le retour au chœur pour sexte, none et le premier examen de conscience. A onze heures, le dîner suivi en toute saison d'une heure de récréation. A deux heures se récitent ou se chantent les vêpres invariablement suivies de la récitation des litanies de Lorette. L'oraison du soir est sonnée à cinq heures. Elle s'achève par la psalmodie de complies. Puis, c'est le souper ou la collation, le dernier examen de conscience au chœur, enfin la rentrée en cellule. En été, le repas du soir est suivi d'une récréation d'une heure de durée, à l'issue de laquelle a seulement lieu l'office de complies.

Tels sont les principaux exercices qui se partagent la journée du carme. Durant les entr'actes, il se tient en cellule et vaque à la prière privée, à la lecture, à l'étude, à la préparation plus immédiate de la prédication.

Les moniales observent un règlement un peu différent. L'office des matines a lieu, pour elles, non à minuit, mais par anticipation, à vingt heures, ce qui fixe le coucher, un peu plus tôt un peu plus tard, selon le chant ou la récitation de l'office, vers vingt-trois heures. L'étude est en partie remplacée par le travail manuel, couture, broderie, etc., que la récréation n'interrompt pas.

A l'un comme à l'autre des enfants du Carmel, cet ensemble harmonisé de prière et de labeur réserve, au dire d'un vénérable auteur mystique, « une existence vraiment angélique... qui achemine à grands pas vers la vie éternelle. »

L'ordre a d'ailleurs ses saints et ses bienheureux qu'il ne manque pas de proposer à l'imitation de ceux qui postulent de se sanctifier sous son égide. Citons parmi les principaux : saint Cyrille de Constantinople, saint Simon Stock, saint Albert de Sicile, saint André Corsini, sainte Marie-Madeleine de Pazzi, la bienheureuse Marie de l'Incarnation, les seize bienheureuses carmélites de Compiègne martyres de la Révolution, le vénérable Père Jean de Jésus-Marie, fort estimé par Bellarmin et Bossuet, et, pour finir, par une contemporaine, la bienheureuse Thérèse de l'Enfant-Jésus et de la Sainte-Face, du Carmel de Lisieux, si prodigue en miracles, et si sympathiquement connue du monde entier.

Mais au calendrier carmélitain deux noms célèbres brilleront toujours d'un éclat incomparable : ceux de sainte Thérèse et de saint Jean de la Croix. En outre il convient de les citer à la tête de l'école mystique qui, dans l'ordre du Carmel, mérite une mention à part.

Les disciples du prophète Élie et de sainte Thérèse ont aussi fourni des savants à la chrétienté. Nommons, en théologie, les *Salmanticenses;* en philosophie, le P. Jean de Bacon, désigné souvent sous le beau titre de *Doctor resolutus;* dans les lettres, le bienheureux Jean Spagnoli, le compatriote, d'aucuns ont osé dire l'émule de Virgile; en exégèse biblique, Sylveira; en musique, le P. Flecha, maître de chapelle réputé à la cour de Charles-Quint et de Philippe II, et hier encore, l'artiste juif converti du Saint-Sacrement, le P. Hermann Cohen, dont les cantiques à l'eucharistie dénotent une âme sublime autant qu'un compositeur de talent; dans les sciences enfin, des géomètres, des physiciens, des architectes de valeur.

IV. Le Carmel, ordre de Notre-Dame. — Observons d'abord que, parmi les instituts religieux, il en est peu qui ne se réclament du patronage de la Vierge Marie. L'on dirait entre eux d'une pieuse rivalité s'ingéniant à la découverte des titres les plus recommandables auprès de la Madone. Les uns en appellent à quelque intervention miraculeuse, soit à leur berceau, soit à tel ou tel tournant de leur histoire. Les autres s'appuient sur le crédit que leur vaut tel protocole d'ordre rituel ou disciplinaire qui les consacra dès l'origine au service de la Mère de Dieu.

Sans remonter à la préhistoire de la Vierge-Mère que le regard perçant du prophète Élie avait déchiffrée dans une nuée figurative, sans même parler du culte que les fils des prophètes lui vouèrent de son vivant, l'on peut s'en rapporter aux déclarations de l'Église pour qualifier l'ordre carmélitain d'ordre de la très sainte vierge Marie.

L'Église, en effet, le désigne habituellement par cette dénomination distinctive : *l'ordre de Notre-Dame du Mont-Carmel*, qu'elle prend soin d'expliquer d'ailleurs au cours de l'office liturgique réservé à la solennité de Notre-Dame du Mont-Carmel. Au surplus, elle n'a pas manqué de confirmer l'authenticité d'une révélation de Notre-Seigneur à l'adresse de sainte Thérèse, aux termes de laquelle l'ordre du Carmel se trouve désigné sous le titre de « l'ordre de la très sainte Vierge ».

Aussi bien, en plusieurs circonstances de marque, Notre-Dame se plut à agréer cette appartenance spéciale. A saint Simon Stock elle indiqua, en 1251, la coupe de l'habit qu'elle désirait voir porter à ses enfants, et, au pape Jean XXII, quelques années plus tard, les privilèges de prix attachés par elle au port intelligent et pieux de son scapulaire : la préservation de l'enfer, la délivrance rapide des feux du purgatoire.

Religieux ou religieuse, l'enfant du Carmel est donc voué, par le fait d'une donation très spéciale, au service d'honneur de Notre-Dame.

Reçu à titre de postulant, il s'engage à consacrer sa vie « à la bienheureuse vierge Marie du Mont-Carmel », en attendant que, par sa profession, il se lie plus tard, en même tepms qu'à Dieu, à la sainte Vierge. Une fois profès, il se trouve astreint par le devoir d'état à étudier de très près la physionomie de la Mère de Dieu, à lui faire honneur en imitant ses vertus. Pour la réalisation de ce programme, la règle

et le coutumier du monastère lui viennent en aide.

A chaque sonnerie de l'heure, le religieux se prosterne pour réciter l'*Ave*. Entre la bénédiction du prêtre et le dernier évangile, le célébrant a la faculté de réciter le *Salve Regina*, et, au temps pascal, le *Regina cæli*. Chaque fête mariale est préparée par un jeûne de vigile. Chaque samedi, à tour de rôle, un carme est désigné comme *chapelain de Marie* : cette fonction l'astreindra quotidiennement, la semaine suivante, à réciter au nom de ses frères les litanies de la Vierge et à dire, si les rubriques le tolèrent, la messe *De beata*. Chaque samedi, de par une prérogative octroyée par le souverain pontife, on chante au chœur la messe votive privilégiée de Notre-Dame du Mont-Carmel. Le soir du même jour, la communauté se réunit autour de l'autel de la Madone pour l'exécution du *Salve Regina*. Enfin, tous les mois, doit avoir lieu dans chaque monastère une procession en l'honneur de la vierge Marie, *Decor Carmeli*, à laquelle le Saint-Siège a attaché le gain possible d'une indulgence plénière.

V. Les tiers ordres réguliers. — Il ne s'agit pas ici du tiers ordre séculier. Celui-ci groupe autour du premier ordre ou contingent des religieux, et du deuxième ordre fourni par les moniales, un certain nombre de personnes du monde s'inspirant pour leur vie chrétienne de l'esprit du Carmel et participant durant leur vie et après leur mort aux suffrages du grand ordre.

Par tiers ordres réguliers, il faut entendre des instituts autonomes affiliés à la famille carmélitaine, mais voués aux œuvres extérieures. Le *Carmel apostolique* date de 1880. Né en France, exactement en Bourgogne, il offre l'esprit, les dévotions, le costume du Carmel, habit brun et manteau blanc, aux jeunes filles que leur santé ou leur besoin d'activité tiendraient, à leur regret, éloignées de la vie purement contemplative. Cette congrégation compte, à l'heure présente, dix couvents établis tant en France qu'à l'étranger. La variété de ses œuvres la rend accessible aux attraits les plus divers. C'est elle qui collabore, avec les sœurs de Lisieux, aux travaux préparatoires à la canonisation de la petite sœur Thérèse de l'Enfant-Jésus et de la Sainte-Face.

Mentionnons aussi les *Frères carmes de l'enseignement*, fondés, en 1892, à Tarragone en Espagne, pour l'éducation des enfants et des apprentis, et dont les constitutions furent approuvées par Rome en 1902.

Dans l'écusson de l'ordre figure au centre la cime d'une montagne se terminant en pointe chez les carmes chaussés, en croix chez les carmes déchaux.

P. Joachim de l'Immaculée Conception, *L'ordre des carmes*, Paris; P. André de Sainte-Marie, *L'ordre de Notre-Dame du Mont-Carmel*, Bruges; *Le Carmel*, par un carme déchaussé, Paris; H. Joly, *Sainte Thérèse*, Paris; Demimuid, *Saint Jean de la Croix*, Paris; B. Zimmerman, art. *Carmes*, dans le *Dictionn. de théol. cathol.*, t. II, col. 1776-1792.

Elie Maire.

CARMÉLITES DE COMPIÈGNE. — Le Carmel de Compiègne, dont la fondation remontait à l'année 1641, comptait en 1789 seize religieuses de chœur (dont une novice), trois converses ou sœurs du voile blanc et deux tourières. Cinq religieuses de chœur échappèrent au martyre. Il y eut donc seize victimes. La prieure, Sœur Thérèse de Saint-Augustin, dans le monde Madeleine-Claudine Lidoin, née à Paris le 22 septembre 1752, était entrée au Carmel de Compiègne sous l'impulsion de Mme Louise de France en 1773 et avait fait profession le 17 mai 1775. Nommée prieure en 1785, elle avait vu son élection renouvelée trois ans après, en 1788.

Le 4 août 1790, toutes les religieuses du Carmel de Compiègne, interrogées sur leur intention, déclarèrent vouloir demeurer fidèles à leurs vœux, et vouloir vivre et mourir dans leur état : elles venaient de célébrer le cinquantenaire de profession de Sœur Charlotte de la Résurrection. Le 14 septembre 1792, elles furent expulsées de leur maison et durent se partager en quatre groupes pour vivre dans la ville; le 19 septembre suivant, elles furent convoquées par le maire qui les rassura sur l'acte qu'il leur demandait, il s'agissait de signer le serment de fidélité. Dans les derniers mois de l'année, sur l'invitation de la prieure, toutes s'associèrent à l'acte de consécration par lequel la communauté s'offrait en holocauste pour apaiser la colère divine. Ainsi, deux ans avant de subir le martyre, elles le souhaitèrent et l'acceptèrent. L'année 1793 et les premiers mois de 1794 se passèrent pour elles sinon sans tristesse, du moins sans alerte. Le Comité révolutionnaire de Compiègne ayant accordé à chacune des carmélites dispersées un certificat de civisme (17 mai 1794), la prieure permit des déplacements à trois religieuses de chœur : elle-même dut se rendre à Paris auprès de sa mère malade, mais elle ne tarda pas à rentrer à Compiègne. Le 22 juin 1794, après un arrêté du Comité révolutionnaire, les carmélites dispersées dans la ville furent emprisonnées et mises au secret dans l'ancien couvent des visitandines. Dès le 25 juin suivant, elles étaient dénoncées au Comité de salut public, comme ayant persisté à vivre en communauté. La Mère prieure, comprenant qu'elle et ses compagnes allaient au sacrifice de leur vie, voulut rétracter son serment : ce qui eut lieu dans la maison d'arrêt pendant les derniers jours de juin. En réponse à la dénonciation arrivait de Paris, le 12 juillet, l'arrêté du Comité de salut public, ordonnant de traduire les carmélites au tribunal révolutionnaire pour y être jugées conformément aux lois. Dès le lendemain, les charrettes emportaient vers Paris les carmélites, sous l'escorte de deux gendarmes et de neuf dragons, commandés par un maréchal des logis. La Conciergerie de Paris était le but fixé : dans la prison où elles furent jetées, les carmélites continuèrent de mener ensemble leur vie thérésienne, source de leur sérénité et de leur bonheur. Le 16 juillet, elles célébrèrent avec enthousiasme la fête de Notre-Dame du Mont-Carmel et composèrent ce jour-là une sorte de *Marseillaise* parodiée, dans laquelle elles disaient à Dieu leurs résolutions, leurs espoirs, leurs prières. C'est ainsi qu'en chantant elles se préparaient à mourir. Au soir de cette journée, on les avertit que le lendemain elles comparaîtraient devant le tribunal révolutionnaire.

Le principal grief allégué contre elles fut leur persistance à vivre selon leur règle; on leur reprocha aussi d'avoir refusé de prêter le serment. On a raconté une scène touchante qui eut lieu au moment où l'arrêt de mort fut prononcé. Ayant entendu le mot *fanatiques*, Sœur Henriette de la Providence feignit de ne pas comprendre et voulut savoir le sens que l'on donnait à ce mot. « J'entends par là, répondit le juge, votre attachement à des croyances puériles, vos sottes pratiques de religion. » Sœur Henriette se tourna alors vers la Mère prieure, et s'écria : « Ma chère Mère et mes Sœurs, vous venez d'entendre l'accusateur nous déclarer que c'est pour notre attachement à notre sainte religion que nous sommes condamnées... Toutes, nous désirions cet aveu, nous l'avons obtenu; grâces immortelles en soient rendues à Celui qui le premier nous a frayé la route du Calvaire! Oh! quel bonheur de mourir pour son Dieu! »

L'exécution eut lieu le jour même où l'arrêt avait été prononcé. Les seize religieuses furent sans doute rassemblées sur la même voiture qui les conduisit à l'échafaud. C'est une tradition générale qu'elles chantèrent durant le parcours le *Salve Regina* et le *Te Deum*.

La joie qui rayonnait sur leurs visages attendrit la foule qui ce jour-là fut silencieuse et témoigna du respect pour les victimes. Au pied de l'échafaud, celles-ci purent se grouper autour de la Mère prieure, qui obtint de mourir la dernière. Toutes ensemble, elles renouvelèrent leurs vœux, puis chantèrent le *Veni Creator*. La Mère prieure bénit ses filles l'une après l'autre, en commençant par la novice Sœur Constance, qui mourut la première. Enfin, la dernière de toutes, Mère Thérèse de Saint-Augustin se présenta au bourreau (17 juillet 1794).

Leurs corps, avec ceux des victimes du même jour, furent jetés confusément dans une profonde carrière de sable, à moins d'un kilomètre de la place du Trône. Dès 1805, cet ossuaire a été confié à la garde des religieuses des Sacrés Cœurs de Jésus et de Marie. En 1898, on a placé, sur le mur qui entoure la fosse commune, une plaque de marbre où sont gravés les noms des seize carmélites avec la date de leur martyre. L'attention générale se porta sur elles à l'occasion des fêtes célébrées en 1894 pour le centenaire du martyre. La cause, introduite à Rome en 1898, s'est terminée par la béatification que prononça Pie X, le 27 mai 1906.

L. David, *Les seize carmélites de Compiègne*, Paris, 1906; Victor Pierre, *Les bienheureuses carmélites de Compiègne*, Paris, 1921.

J. Baudot.

CAROLINE (lat. *Carolina*). — Ce nom paraît être inconnu des hagiographes. Celui qui s'en rapproche, et dont on a pu tirer le diminutif Caroline, est le nom d'une bienheureuse *Carola*, l'une des dix filles du bienheureux Aldebert, comte d'Ostrevant, et de son épouse sainte Reine, lesquels vivaient au VIIIe siècle. Ces deux saints époux, ayant eu dix filles de leur mariage, firent construire pour elles près de l'Escaut un monastère à l'endroit où se trouve maintenant la ville de Denain (764). La direction en fut confiée à l'aînée des filles nommée Rainfroie ou Rainfrède (lat. *Ragenfredis*). On croit qu'elles suivirent d'abord la règle des chanoinesses régulières. La règle de saint Benoît ne fut introduite dans le couvent qu'après les invasions normandes. Les dix sœurs vécurent saintement et sont mentionnées comme bienheureuses dans le ménologe bénédictin de G. Bucelin. L'une d'elles se nommait *Carola*; c'est tout ce qu'on en sait. — Les *Carolines* sont fêtées le jour de saint Charles : aussi bien ce nom vient-il de Charles, *Carolus*.

C. Destombes, *Vies des saints de Cambrai et d'Arras*, Lille, 1887.

J. Baudot.

CARRACHES. — Les Carraches appartenaient à une famille de petits commerçants originaire de Crémone.

Louis, l'aîné, naquit à Bologne, en 1555. Il était lent et lourd d'esprit. Dans l'atelier de Prosper Fontana où le mit son père, ses camarades l'appelaient « le bœuf ». Son maître n'avait pas de ses dispositions une opinion meilleure. Louis quitta Crémone et se dirigea vers Venise, où le Tintoret, trompé à son tour par ses allures lentes, lui conseilla de choisir un autre métier. Avec la ténacité, l'amour du travail, l'esprit tout scolaire particulier au caractère sérieux des Bolonais, le jeune homme persévéra dans ses efforts. Il étudia, copia avec acharnement, revint à Bologne, passa à Florence, où il fit une étude approfondie d'Andrea del Sarto; puis à Parme, où les peintures du Corrège l'enthousiasmèrent; à Mantoue, enfin, où il connut celles de Jules Romain et du Primatice. Après ces études des maîtres les plus différents, il voulut méthodiquement combiner leurs genres et prendre à chacun ce qu'il avait de meilleur. Les premières œuvres qu'il donna, lors de son retour dans sa patrie, étonnèrent ceux qui l'avaient raillé.

Son cousin Annibal, de cinq ans plus jeune que lui, devint son élève. Esprit vif, inventif, celui-ci formait avec lui le contraste le plus absolu, mais les caractères se complétaient l'un l'autre et l'influence de l'aîné commença dès lors à s'établir sans conteste.

Pendant ce temps, Augustin, né en 1557, esprit précoce et curieux de toute science, un peu astrologue, géomètre, physicien, poète, occupé d'histoire et de mythologie, passait successivement de la boutique d'un orfèvre dans les ateliers de Fontana, de Passerotti et de Domenico Tibaldi, qui complétait comme peintre l'éducation de son frère Annibal et chez qui il devint un habile graveur.

Les premières œuvres d'Annibal montraient déjà le réalisme qui le caractérisa et furent très attaquées. Louis le décida à voyager. Il se rendit à Parme et la grande coupole de Saint-Jean l'Évangéliste, que lui avait déjà tant vantée son cousin, le plongea dans l'admiration. Il copia le Corrège et le Titien avec passion; puis il se rendit à Venise, où Augustin l'avait précédé.

Quand les deux frères revinrent à Bologne, ils fondèrent avec Louis leur académie (1582), dite d'abord *loge des Desiderosi*, c'est-à-dire de l'effort, puis des *Incamminati*, c'est-à-dire du progrès. Depuis l'académie de dessin fondée à Florence par Vasari en 1560, la mode avait adopté ces organisations qui étaient pour la plupart de vrais *salons*. Les Carraches, en cela bien bolonais, conçurent les premiers la leur comme une école. On se sert encore du système d'éducation artistique qu'ils y établirent : le travail régulier d'après le modèle vivant, jusque-là exceptionnel, et le régime des professeurs remplaçant le système de l'apprentissage usité au Moyen Age.

Après avoir acquis la célébrité dans leur pays par leurs fresques des palais Fava, Magnani, Sampieri, ils furent appelés à Rome pour la décoration du palais Farnèse. Augustin y peignit le *Ravissement de Céphale* et le *Triomphe de Galatée*, page admirable et justement célèbre. Mais il mourut prématurément. Le reste de la décoration est d'Annibal avec quelques morceaux peints par ses élèves. La superbe voûte, consacrée aux dieux de la mythologie, présente, dans une sorte de joie sensuelle, avec des langueurs toutes modernes, les romans de l'Olympe. Les grands tableaux se déroulent entre tout un peuple de cariatides, termes, atlantes, figures nues peintes en grisaille imitant la sculpture. Bien des artistes devaient plus tard y venir chercher des inspirations, et la galerie d'Apollon, au musée du Louvre, n'en est en somme qu'une variante dans sa conception générale.

Le même musée possède, d'Annibal, une *Pieta* où la Vierge, vêtue d'une robe bleuâtre, est assise sur le sépulcre et regarde le Christ, dont la tête affaissée repose sur ses genoux. La Madeleine et saint François contemplent la scène; deux anges assis sur le linceul montrent les plaies de Jésus. La *Naissance de la Vierge*, le *Martyre de saint Étienne*, la *Vierge aux cerises*, le *Sommeil de l'Enfant Jésus* dit le *Silence du Carrache*, deux *Réserrections*, un *Christ au tombeau*, des paysages, une *Diane et Callisto* témoignent de la faveur que le peintre trouva en France.

Nous possédons, de Louis, une *Annonciation*, la *Vierge et l'Enfant*, le *Christ mort*, la *Vierge apparaissant à saint Hyacinthe*.

Le tableau longtemps célèbre du *Déluge*, acheté par Louis XIV aux héritiers de Mazarin, est d'Antoine, fils d'Augustin, et fut souvent reproduit. Une vie puissante s'y exprime. Les flots montent, la foule cherche à leur échapper et gagne les lieux les plus élevés; mais combien sont déjà entraînés par les eaux! Un homme s'accroche à un arbre; un autre, les bras

levés, implore le Seigneur pour lui-même et pour sa famille qui se presse autour de lui. L'angoisse, l'épouvante altèrent les physionomies et font se crisper les muscles, cependant que le Juste, au lointain, s'éloigne dans l'Arche close.

Ce n'est pas seulement par leur méthode d'éducation et par leurs œuvres que les Carraches ont eu sur l'art de leur temps une influence capitale; mais encore par leurs nombreux élèves, parmi lesquels on peut citer l'Albani, le Dominiquin, et, peut-être le meilleur, Guido Reni.

Carletta Dubac.

CARRIÈRE Eugène naquit à Gournay le 27 janvier 1849. Après avoir étudié le dessin à l'école municipale de Strasbourg, il entrait en 1868 chez un imprimeur lithographe de Saint-Quentin. Dans cette ville, les pastels de Latour produisirent sur lui une forte impression; il les copia avec acharnement; puis il vint à Paris, où il entra dans l'atelier de Cabanel. Fait prisonnier pendant la guerre de 1870, il fut emmené à Dresde, mais, aussitôt qu'il fut rapatrié, il reprit le labeur consciencieux et soutenu qui devait lui permettre d'apporter au service d'un puissant tempérament artistique la construction savante que l'on remarque dans ses œuvres. Carrière observe la nature, mais c'est pour l'interpréter, et il s'attache plutôt à rendre l'émotion qui se dégage des choses que leur exacte réalité. Il subordonne le procédé au sentiment et le coloris aux valeurs.

Quoiqu'on ne puisse voir en lui un peintre religieux, il faut citer au moins son *Christ en croix*, du musée du Luxembourg, très remarqué et discuté lorsqu'il parut. Une sensibilité particulière s'y révèle, qui sait rendre expressifs les plus humbles détails, les gestes les plus sobres.

Sur un fond de ténèbres où le ciel et la terre se confondent, le corps du crucifié met sa pâle lumière; son visage penché est noyé dans l'ombre, mais son front s'éclaire et reste serein. La Vierge, debout dans des voiles noirs, porte à sa bouche ses mains croisées comprimant ses sanglots. La croix peu élevée laisse le Juste au niveau des hommes. On peut se demander si le sens divin de la scène tragique est ici dégagé; mais un sentiment poignant et profondément humain émane du rapprochement de ces deux êtres, le Fils qui offre en sacrifice et la Mère en proie à la désolation.

Carrière est surtout le peintre de l'intimité, de la famille. La psychologie de la mère et de l'enfant n'a pas d'observateur plus attentif ni plus fidèle. Il est aussi décorateur, paysagiste, peintre de fleurs, et portraitiste de talent. S'il est vrai que son art grave et un peu triste ne tentait guère la majorité des amateurs, nombreux sont les hommes d'intelligence et de talent qui posèrent devant lui : Alphonse Daudet, Verlaine, Charles Morice, Elisée Reclus, Edmond de Goncourt, Auguste Rodin, Puvis de Chavannes, pour n'en citer que quelques-uns parmi les plus célèbres.

Carletta Dubac.

CASIMIR (lat. *Casimirus*). — Troisième enfant de Casimir IV, roi de Pologne, et d'Élisabeth d'Autriche, il naquit le 5 octobre 1458. Le jeune homme progressa dans les sciences et la piété, sous la conduite d'un maître habile, Jean Dluglosz, chanoine de Cracovie. En 1471, les Hongrois, mécontents de Matthias Corvin, envoyèrent une députation en Pologne en vue d'obtenir le jeune Casimir pour les gouverner. Ce prince, par déférence pour son père, consentit à commander une armée destinée à soutenir son élection; mais, quand il sut que le pape Sixte IV s'était prononcé en faveur de Matthias, il en ressentit une joie secrète et demanda à son père la permission de ne pas aller plus loin. Il s'abstint de reparaître aussitôt à la cour, se retira au château de Dobski pour s'y livrer aux exercices de la piété et aux pratiques de la pénitence. Les Hongrois lui ayant offert une seconde fois la couronne, il refusa net, alléguant l'injustice de l'expédition dans laquelle on l'avait lancé précédemment. Dans un âge encore tendre, il avait fait vœu de continence, et s'y montra constamment fidèle malgré l'avis des médecins qui croyaient l'accomplissement de ce vœu funeste à sa santé. Il mourut de phtisie, victime de la chasteté qu'il avait promise à Dieu (4 mars 1483). Le pape Léon X le mit au nombre des saints et les Polonais l'invoquent comme leur patron. La dévotion avec laquelle il récitait fréquemment l'hymne *Omni die* a fait qu'on lui en a attribué la composition; mais cette hymne est plus ancienne que lui. On la rattache au XII^e^ siècle, bien que l'on ne s'accorde pas pour en déterminer l'auteur.

J. Baudot.

CASSIEN Jean. — I. Vie. — Cassien était originaire de la Scythie latine, c'est-à-dire de cette partie du diocèse de Thrace qui forme la rive droite du Danube à son embouchure, et dont Tome était la ville principale. On y parlait latin, et c'est ce qui explique que Cassien ait connu si bien cette langue. Il naquit vers 360-370, de parents chrétiens, aisés, et paraît avoir reçu une éducation assez complète. Sa vie se partage ensuite en deux périodes. Dans la première, il voyage et s'instruit. On le trouve d'abord, vers 388-389, à Bethléem dans un monastère distinct de celui de saint Jérôme, où il fait ses premiers essais de vie monastique et se lie intimement avec un de ses compatriotes nommé Germain. Ensuite, désireux de connaître plus à fond cette vie monastique, il part, vers 390, avec Germain, pour l'Égypte et y reste environ dix ans, interrompus seulement par un court voyage à Bethléem en 397. Dans la Basse-Égypte, la seule où il ait vécu, il visite Panéphyse, Diolsque, séjourne aux déserts de Scété et de Nitrie, et confère avec les plus célèbres représentants de ces solitudes. Les querelles de l'évêque Théophile d'Alexandrie avec les moines sont peut-être la cause qui le chassa de l'Égypte. En tout cas, en 400, il est à Constantinople, où saint Jean Chrysostome, alors évêque, l'ordonne diacre. Témoin impuissant de l'indigne déposition du grand orateur, il part pour Rome, en 404, afin d'y plaider sa cause auprès du pape Innocent I^er^, revient à Constantinople, et se trouve de nouveau à Rome vers 408. C'est le moment où cette ville est prise et mise à sac par Alaric. Cassien en sort, et vient se fixer à Marseille vers 410. Alors commence la seconde partie de sa vie, période toute sédentaire. Proculus était évêque de Marseille. Cassien, devenu prêtre, y fonde deux monastères : l'un, à Saint-Victor, pour les hommes, l'autre, non loin de là, pour les femmes. A Saint-Victor, il gouverne sa communauté, il prie, il écrit les ouvrages dont nous devrons parler; il meurt enfin en 435. Son corps fut inhumé dans la crypte de Saint-Victor consacrée à Notre-Dame de Confession. Depuis, son tombeau a été transporté au musée de la ville de Marseille. Le nom de Cassien ne se trouve pas au martyrologe romain; mais il se trouve aux martyrologes anciens d'Arles et de Saint-Victor. Beaucoup d'anciens auteurs, de papes même, des manuscrits des X^e^, XI^e^ et XII^e^ siècles le qualifient de *saint*, et les Églises de Marseille, de Digne et de Fréjus n'ont jamais cessé de l'honorer sous ce titre. On y célèbre sa fête le 23 juillet.

II. Œuvres. — Cassien a laissé trois ouvrages : le livre des *Institutions* (*De institutis cœnobiorum*), les *Conférences* (*Conlationes sanctorum Patrum*) et un traité *De l'incarnation* (*De incarnatione*) contre le nestorianisme. Ce dernier ouvrage fut composé en 430 ou au début de 431, avant le concile d'Éphèse, à la prière de l'archidiacre, ensuite pape, saint Léon le Grand. C'est peut-être le mieux écrit des traités de Cassien, mais comme il a été éclipsé plus tard par ceux

de saint Cyrille d'Alexandrie sur le même sujet, il n'a que peu contribué à la notoriété de l'auteur. Cassien doit toute sa célébrité à ses *Institutions* et à ses *Conférences*.

1° La rédaction des *Institutions* a été terminée au plus tard vers 417 ou 418. Elles avaient été demandées à Cassien par l'évêque d'Apt, Castor, qui, désireux d'établir un monastère dans son diocèse, avait prié le fondateur de Saint-Victor de lui exposer par écrit, et d'après ce qu'il avait vu en Égypte, comment il fallait organiser la vie des moines, et quelles règles disciplinaires devaient régner parmi eux. Cassien lui répondit par un ouvrage en douze livres, dont les quatre premiers traitent successivement de l'habit, de la prière et de la psalmodie des moines et de la réception et formation des novices, les huit derniers traitent du combat spirituel contre les huit vices capitaux, la gourmandise, la luxure, l'avarice, la colère, la tristesse, la paresse, la vaine gloire et enfin l'orgueil.

2° Les *Conférences*, le plus connu des ouvrages de Cassien, sont au nombre de vingt-quatre. Ce mot de *Conférences* n'indique pas des entretiens, des sortes de lectures spirituelles que Cassien aurait faites à ses moines et qu'il aurait ensuite mises par écrit : il se rapporte aux entretiens que Cassien et Germain vivant en Égypte ont eus avec les plus célèbres solitaires, aux conférences sur la vie spirituelle que les moines d'Égypte tenaient entre eux de temps en temps et auxquelles les deux amis ont assisté. Cassien, voulant exposer les principes de la vie monastique et parfaite, n'a pas voulu le faire de son cru : il a simplement rapporté, sans suivre un ordre logique ni chronologique rigoureux, le résumé de ce qu'il avait entendu et recueilli de la bouche des solitaires les plus qualifiés et dont l'autorité était indiscutable. Ces *Conférences* ou relations de conférences se partagent en trois groupes. Les dix premières (I-X) avaient été demandées à Cassien par l'évêque Castor d'Apt, mais, celui-ci étant mort, furent envoyées à Léonce, évêque de Fréjus, et au moine Hellade : elle n'ont pas été terminées avant l'an 426. Les sept qui suivent (XI-XVII) furent écrites en cette même année 426, et adressées à saint Honorat et à saint Eucher, tous deux alors moines à Lérins. Enfin les sept dernières (XVIII-XXIV) sont adressées à quatre moines des îles *Staechades* (îles d'Hyères) : elles datent probablement de 427.

Comme on le voit, ces deux ouvrages des *Institutions* et des *Conférences* se complètent mutuellement, celles-là exposant, tout particulièrement dans les premiers livres, ce qui concerne la vie extérieure des moines; celles-ci s'occupant exclusivement de leur vie intérieure et des règles à suivre pour arriver à la perfection. Pris ensemble, ils constituent un directoire complet et des plus autorisés de la vie monastique ou simplement ascétique; et aussi ne faut-il pas s'étonner de la haute estime dans laquelle on les a toujours tenus et des emprunts que leur ont faits les fondateurs d'ordres, à commencer par saint Benoît. « Les auteurs ascétiques anciens, remarque M. Pourrat, n'ont pas laissé de synthèse de spiritualité : ce qui y ressemble le plus, ce sont, chez les latins, les *Conférences* de Cassien. » Et dom Besse : « Il serait difficile de trouver dans un livre autant de doctrine et d'expérience, présentée avec la même simplicité. De tous les ouvrages ascétiques que nous a légués l'antiquité, ils (ces deux ouvrages) sont les plus connus et les plus utiles. » Et enfin dom Pichery : Les *Institutions* et les *Conférences* du moine de Saint-Victor « non seulement provoquent une éclosion merveilleuse de vocations, donnent pour une grande part sa physionomie au monachisme occidental et forment à travers les âges quarante générations de moines, mais elles étendent leur action en dehors des cloîtres de l'Église entière, et exercent une influence capitale sur le développement de la spiritualité catholique. On peut dire sans exagérer que les *Conférences* furent par excellence le manuel ascétique et mystique : on les a lues et méditées universellement. » Il ne peut qu'être infiniment profitable de continuer à les lire.

III. Doctrine ascétique. — On sait que Cassien a professé le sémipélagianisme et a été, pour cette raison, fortement attaqué par saint Prosper (*Contra collatorem*). C'est un reproche dont il est difficile de le laver. Dans sa XIII^e^ conférence surtout, il semble bien admettre et enseigner que si, dans bien des cas, la grâce de Dieu nous prévient entièrement et nous suggère même la première pensée du bien surnaturel, dans d'autres cas aussi, elle ne nous est donnée qu'après que nous avons de nous-mêmes conçu cette première pensée du bien et formé un premier désir de l'accomplir. La grâce est octroyée assez ordinairement à notre bonne volonté et dans la mesure de cette bonne volonté, laquelle, d'ailleurs, serait impuissante, sans la grâce, à parfaire la bonne œuvre qu'elle a conçue et désirée sans elle. C'est là une erreur que le second concile d'Orange a nettement condamnée et qu'il faut répudier avec lui. Mais, à part cette défaillance d'ailleurs peu saillante dans les livres de Cassien, sa doctrine ascétique est d'un bon sens et d'une justesse remarquables. On ne peut en donner ici qu'un aperçu rapide. 1° Distinguant bien les moyens d'acquérir la perfection de la perfection elle-même, Cassien ne met la perfection ni dans les austérités, ni dans les œuvres de miséricorde, ni surtout dans les charismes ou dons préternaturels, mais dans la charité qui nous unit à Dieu. *Conf.*, XXIV, 6. 2° Le progrès dans la perfection comprend trois degrés: Cassien a l'idée des trois voies purgative, illuminative et unitive dont parleront les mystiques postérieurs : « Le bienheureux Chérémon nous dit : Il y a trois choses qui éloignent les hommes du vice : la crainte de l'enfer et de la loi, l'espérance et le désir du ciel, l'attrait du bien et l'amour de la vertu. » *Conf.*, XI, 6. Mais plus volontiers, il distingue dans le travail de la perfection un double aspect : un aspect négatif, le renoncement, par lequel on s'éloigne du mal; un aspect positif, la prière et la contemplation, par laquelle on pratique le bien et on s'unit à Dieu. 3° Le renoncement comprend d'abord la *mortification extérieure*, jeûnes, veilles, lutte contre les huit péchés capitaux énumérés ci-dessus. On a remarqué que la spiritualité de Cassien, comme d'ailleurs celle de tous les anciens auteurs, est surtout une spiritualité de combat : c'est un *exercice* (ascétisme). Cassien veut cependant que la mortification extérieure soit toujours modérée. « Il vaudrait mieux prendre tous les jours, dit-il, un repas raisonnable que de jeûner longuement et avec excès. » *Instit.*, V, 9. Le renoncement comprend ensuite la *mortification intérieure :* mortification de l'*esprit* par l'abstention de la lecture des auteurs profanes, *Conf.*, XIV, 13, par le silence et la retraite; mortification de la *volonté* par l'obéissance, entière, immédiate, aveugle aux supérieurs, par l'humilité sincère qui est le fondement de tout l'édifice spirituel. *Instit.*, XII, 31. Ces divers renoncements purifient le cœur et mâtent les passions; mais Cassien ne croit pas cependant qu'on puisse jamais en étouffer complètement les mouvements : il rejette la théorie de l'*apathie* stoïcienne que certains moines avaient admise. 4° L'aspect positif de la perfection consiste dans l'union à Dieu et se réalise par la prière entendue au sens large. Cassien énumère les qualités de la bonne prière, confiance, humilité, fréquence, brièveté; il en note les diverses sortes, prière orale, surtout de l'office divin, et prière mentale; il marque aussi les degrés de la prière mentale : d'abord la simple méditation des Écritures; puis la contemplation dont il expose les éléments, regard de l'intelligence, illumination passive, touche de l'âme; il signale encore

certains phénomènes mystiques qui s'y mêlent parfois : joie, larmes, tentations et angoisses, même possessions diaboliques, le tout pour purifier et élever l'âme et l'amener à cette *prière de feu* où elle perd en quelque sorte conscience d'elle-même. « La prière n'est point parfaite, disait saint Antoine, où le moine a conscience de soi et connaît qu'il prie. » *Conf.*, IX, 31. En somme, on trouve décrites dans Cassien toutes les diverses phases de la vie mystique que décrivent nos traités plus modernes de spiritualité : seulement elles n'y sont pas synthétisées ni rangées en ordre.

Les œuvres de Cassien se trouvent dans Migne, *P. L.*, t. XLIX, L. Le P. Cartier, O. P., a donné une traduction française des *Institutions* et des *Conférences*, Paris, 1868-1872. Plus récemment, D. Pichery a fait une nouvelle traduction des *Conférences* en 3 vol., librairie de Saint-Thomas à Saint-Maximin, 1921 sq. On pourra consulter en général Montalembert, *Les moines d'Occident*, et D. Besse, *Les moines de l'ancienne France*, Paris, 1906; D. Pichery a publié dans la *Vie spirituelle*, 1921 (janvier et suiv.), plusieurs articles sur les *Conférences* de Cassien.

J. TIXERONT.

CASSIODORE (Marcus Aurelius, appelé le Sénateur) est né à Scilliacum dans le Bruttium(Calabre), vers 475-477. Issu de famille noble, qui avait bien mérité de l'État, il reçut une éducation soignée, et occupa lui-même les charges les plus importantes sous les différents princes qui se succédèrent alors en Italie, Odoacre, Théodoric, Amalasunthe, Athalaric, Théodate, Vitigès. Son génie souple sut s'accommoder de ces régimes divers et souvent ennemis, non par ambition personnelle, mais pour éviter à sa patrie de plus grands maux. En 540 cependant, âgé de plus de soixante ans, il désira le repos, fonda un monastère à Vivarium, en Calabre, et s'y retira. Là, en même temps qu'il poussait ses moines à se sanctifier, il les poussait à s'instruire et à conserver à la postérité les chefs-d'œuvre sacrés et profanes des anciens. Par ses soins, une importante bibliothèque fut créée, les manuscrits furent multipliés, attentivement corrigés, reliés; de nombreux ouvrages grecs furent traduits. Il est le premier qui ait fait, des monastères, le vrai refuge de la civilisation antique, séculière et ecclésiastique. Le Moyen Age et la Renaissance lui doivent beaucoup. Sa maxime était que « Satan reçoit autant de blessures qu'un copiste écrit de paroles du Seigneur. » Il mourut fort âgé vers l'an 570. — Ses ouvrages les plus importants sont : 1° les *Variæ*, lettres diverses, écrites par lui pendant sa vie politique, source capitale pour l'histoire du temps; 2° l'*Histoire tripartite*, résumé d'histoire ecclésiastique où il a fondu les trois histoires de Socrate, de Sozomène et de Théodoret; 3° enfin les *Institutions des études divines et profanes*, où il donne une série d'indications et de conseils pour l'étude de l'Écriture Sainte, de la théologie, de la discipline ecclésiastique et même des belles-lettres.

Œuvres dans Migne, *P. L.*, t. LXIX, LXX. Trav. franç. complet, Denys de Sainte-Marthe, *La vie de Cassiodore*, etc., Paris, 1694, 1705. Migne a reproduit une bonne vie latine de Cassiodore, par Garet, son éditeur.

J. TIXERONT.

CASTRATION. — La castration, qui consiste à supprimer les organes essentiels de la génération et a pour conséquence irrémédiable la stérilité, est masculine ou féminine.

I. MASCULINE. — L'*auto-castration* ou castration volontaire, extrêmement rare, a toujours été condamnée par l'Église et défendue sous des peines sévères. Il n'est pas nécessaire de se mutiler pour rester maître de ses sens et garder la souveraineté de l'esprit.

La castration chirurgicale, déjà pratiquée chez les anciens (l'art de faire des eunuques était très florissant chez les Grecs et les Romains de la décadence), est devenue, sans cesser de l'être tout à fait, moins douloureuse et moins meurtrière qu'elle ne le fut jadis. En outre, elle « n'est plus opérée aux fins d'assurer la luxure, parce qu'on ne trouve pas de sujets opérables, parce que la loi et la force armée s'opposent à tout essai de ce genre, parce que l'homme émancipé tient davantage à ses prérogatives... » La sensualité, toujours vivace, cherche à se satisfaire de préférence par la castration féminine, que les anciens ignoraient à peu près absolument. De nos jours, la castration de l'homme est purement chirurgicale et vise seulement à le guérir ou à le soulager.

Quelques-uns ont demandé qu'on l'appliquât à titre de peine aux malheureux qui se sont rendus coupables de viol ou d'attentat à la pudeur (pourquoi pas également aux adultères?). L'idée remonte à l'antiquité païenne; elle n'en est pas plus heureuse. « Certes, écrit encore le Dr Surbled, *La morale dans ses rapports avec la médecine et l'hygiène*, 11e édit., Paris, 1910, t. I, l. II, c. XIII, la faute est grave, le vice abject, mais la peine nous paraît extrême, disproportionnée, en contradiction avec tous les principes de notre code. Quoi! pour une défaillance, pour un crime même, on ferait un *eunuque*, on retrancherait un malheureux du nombre des hommes, en lui enlevant tout recours à la clémence sans lui laisser la voie du repentir et de l'expiation! » Est-ce que nous coupons à l'assassin son bras meurtrier? On supprime le malfaiteur dangereux, on ne le mutile pas. Au demeurant, l'histoire des eunuques prouve fort bien que la castration ne suffit pas pour assurer dans un homme le règne de la pureté. La mutilation *spirituelle*, prêchée par Jésus-Christ, Matth., XIX, 12, seule y réussit.

II. FÉMININE. — De date plus récente et moins dangereuse, la castration de la femme est beaucoup plus fréquemment pratiquée que celle de l'homme. On en a terriblement abusé. Pour la femme ainsi que pour l'homme, « on ne saurait hésiter à sacrifier un organe, même essentiel comme celui de la génération, quand le mal l'a envahi et compromet la santé générale. Mais, — est-il besoin de le dire? — l'examen du patient doit être fait à plusieurs reprises et avec le plus grand soin : le diagnostic qui détermine la grave opération doit être porté en connaissance de cause, et, s'il ne se confirme pas, après l'ouverture du ventre, le chirurgien doit regretter cette première faute, s'y tenir en la réparant aussitôt, n'en pas commettre surtout une autre, irréparable... La législation française comporte des peines sévères contre de telles fautes professionnelles; et c'est justice. » Surbled, *op. cit.*, c. XIV.

Malheureusement, à cet égard, « la chirurgie a été indignement prostituée. » Autant on est ménager de pareille mutilation à l'endroit du sexe fort, autant on la prodigue quand il s'agit du sexe faible. La femme n'en est pas toujours responsable : on l'accomplit parfois sans la prévenir de la stérilité qui en résultera. Mais, le plus souvent, il faut bien le dire, ce qu'on a appelé un « délire opératoire » ou un « déchaînement de licence chirurgicale » a trouvé dans les femmes des complices parfaitement conscientes. Un médecin a osé écrire : « Le mariage avec une femme castrée est l'union malthusienne idéale, la seule façon d'appliquer dans sa rigueur la doctrine de Malthus sans mettre en danger la santé ou le bonheur des conjoints. » Il est bon nombre d'hommes qui partagent cette façon de penser, et certaines femmes, mariées ou non, qui se prêtent volontiers à ce qu'on leur demande ou conseille. Les malheureux, affirme-t-on, en seraient punis, s'il était vrai que « la castration altère le sens génital et diminue considérablement les désirs sensuels, » par conséquent, le plaisir qui résulte de leur satisfaction.

Du moins, comme le note le même docteur, « les grands succès de la chirurgie abdominale ont provoqué

un heureux retour à l'opération césarienne » (Voir Opération césarienne), « qui sauve la mère et l'enfant; et si la débauche de castrations féminines que nous venons de constater contribuait pour sa part à favoriser cette réaction aussi hardie que morale de la chirurgie obstétricale, on pourrait, tout en la stigmatisant, lui reconnaître une vertu salutaire et un bon résultat. » Une fois de plus et dans quelque mesure, le diable serait pris à son propre piège.

Je disais plus haut que d'aucuns ont demandé de castrer, pour les punir, certains criminels. D'autres souhaitent que la castration, tant féminine que masculine, soit pratiquée sur tous les adolescents « défectueux », non seulement les vicieux, les « criminels-nés », les récidivistes en révolte contre l'état social, mais aussi sur les difformes ou les malformés. Tous ces dégénérés ne sont-ils pas un obstacle à la « sélection humaine »? La société n'a-t-elle pas le droit de les rendre inoffensifs pour l'espèce? Cf. Charles Richet, *La sélection humaine*, Paris, 1919. Voir Eugénique. Bornons-nous à remarquer que la castration des « défectueux », n'étant jamais nécessaire pour protéger la société (il y a d'autres moyens de les rendre inoffensifs), ne saurait être légitime.

J. Bricout.

CASUISTIQUE. — « La casuistique scientifique, celle qu'on enseigne dans les écoles, est le domaine exclusif des théologiens et des étudiants en théologie... Mais il y a une casuistique naturelle que tout être raisonnable pratique sans y penser. A chaque instant, les hommes jugent les actes de leurs semblables et en apprécient la valeur morale. De même, dans les détails de la vie quotidienne, chacun doit être son propre casuiste. Chacun doit décider, en mille circonstances, de son propre droit, » de ce qui lui est permis ou non, de ce qui s'impose à lui ou non. « Les hommes se prononcent généralement sans grande hésitation; ils suivent les principes qui ont dirigé leur vie jusque-là, les opinions de leur entourage, ou leur sens inné du bien et du mal. Les difficultés ordinaires n'exigent qu'un instant de réflexion. L'embarras ne devient sérieux qu'en présence de cas rares ou particulièrement complexes. » J. Hogan, *Les études du clergé*, trad. A. Boudinhon, Paris, 1901, p. 273. Alors, quoi qu'on dise, le devoir n'est pas toujours clair, la science des principes généraux et le bon sens sont parfois insuffisants, et il est des situations dans lesquelles il peut être moins difficile de faire son devoir que de le connaître.

Voici un des cas de conscience proposés, en 1924, à l'étude du clergé de Paris :

Un jeune homme a eu des relations avec une veuve et un enfant est né. Sur le point de contracter mariage avec une jeune fille, il croit devoir avertir sa future et la mère de celle-ci de sa paternité, et il leur dit qu'il a l'intention non seulement de contribuer à l'entretien et à l'éducation de l'enfant, mais de le reconnaître. La future belle-mère lui déclare que, s'il reconnaît l'enfant, elle s'opposera de toutes ses forces au mariage. La jeune fille est moins intransigeante, car elle a une grande affection pour son futur, mais il lui semble qu'elle ne doit pas passer outre à l'opposition de sa mère. D'autre part, le jeune homme, qui n'a pas de fortune, désire beaucoup ce mariage, et parce que son cœur l'y incline, et aussi parce qu'il en espère des avantages matériels importants sans lesquels même il lui sera difficile de venir en aide à l'enfant qu'il a eu irrégulièrement et à la mère de ce dernier.

Il demande s'il peut céder à sa future belle-mère et renoncer à son projet de reconnaître l'enfant, ou alors agir sur sa future pour qu'elle se marie sans le consentement de sa mère; il demande aussi s'il n'aurait pas mieux fait de ne rien dire.

Voici encore un autre cas, que l'on soumit à nos réflexions :

Une femme très croyante a pour mari un juif dont elle désire vivement la conversion. Leurs enfants sont catholiques et le mari n'a jamais manifesté que de la sympathie pour la religion de sa femme et de ses enfants.

Il tombe gravement malade et bientôt perd connaissance. Un prêtre est appelé et la femme le supplie de baptiser son mari *sous condition*. Elle lui atteste que s'il pouvait donner quelque signe d'intelligence, il y consentirait. Le prêtre connaît bien cette famille, et il juge que les dires de la femme sont suffisamment fondés pour autoriser l'ondoiement du mourant. Il y procède. Bientôt après, se pose la question des obsèques : la femme désirerait qu'elles eussent lieu à l'église; mais les enfants s'y opposent, et le prêtre leur donne raison.

Que penser de sa conduite ?

On voit ce qu'il faut entendre par « cas de conscience » : c'est un fait concret — qu'on doit donc considérer, non seulement dans son objet, mais dans ses multiples circonstances, soit objectives, soit subjectives (advertance, consentement) — et pour lequel on décide, conformément aux conclusions de la véritable science théologique, l'existence ou l'inexistence de certaines obligations morales. On voit aussi qu'il est parfois malaisé de porter une décision qui se tienne dans les limites de l'honnête et du permis, qui n'offense ni la sincérité ni la justice ni quelque autre vertu, qui n'exagère ni ne diminue, ne maximise ni ne minimise notre devoir. La science qui traite de ces cas de conscience, la casuistique, est à l'éthique ou morale ce que la jurisprudence est à la législation, ou ce que la thérapeutique est à la médecine. Le prêtre, le confesseur doit posséder la casuistique comme l'avocat ou l'avoué, comme le médecin doit posséder la jurisprudence ou la thérapeutique. Il ne suffit pas de connaître les principes, les règles plus ou moins générales, il faut encore savoir les appliquer à propos et avec justesse, en tenant compte des mille complexités de la vie et de l'âme humaine.

Cela est si vrai que la casuistique a été cultivée de tout temps, non seulement par les théologiens catholiques, mais encore, de quelque façon du moins, par les philosophes ou même les romanciers et les poètes soucieux des questions morales qui se posent au cours de l'existence. Il y a une casuistique kantienne, il y a eu une casuistique stoïcienne; Sénèque et Cicéron, Sophocle, Corneille, Paul Bourget et bien d'autres se sont posé et ont résolu des cas de conscience.

Sans doute, ici comme ailleurs, l'abus est à craindre. De quoi n'abuse-t-on pas! Certains problèmes moraux n'ont pas été précisés du premier coup; l'excès de dialectique induit parfois en erreur; le souci, très évangélique, de ne pas rompre tout à fait le roseau brisé et de ne pas éteindre la mèche qui fume encore, peut inspirer une trop grande indulgence. De fait, des déviations se sont produites autrefois, et Pascal n'a pas eu complètement tort de la fouetter de sa mordante ironie. Ne sait-on pas que les papes, Alexandre VII et Innocent XI notamment, ont censuré des casuistes coupables de laxisme?

Trois casuistes, du xvii^e^ siècle, sont universellement connus, de nom tout au moins : Diana, prêtre de Palerme, et deux religieux de la Compagnie de Jésus, Bauny et Escobar, l'un et l'autre de mœurs nullement suspectes. La *Somme des péchés* de Bauny fut mise à l'Index le 26 septembre 1640. Diana était moins à blâmer. Mais, ainsi que l'écrit F. Mourret, *Histoire générale de l'Église*, t. vi, p. 231, Paris, 1920, « le plus irréprochable des trois est sans contredit, malgré la triste réputation que les *Provinciales* lui ont faite, le jésuite Antoine d'Escobar y Mendoza. Cet austère religieux qui, à quatre-vingt ans, ne s'était jamais dispensé de l'observation rigoureuse des jeûnes de l'Église, ce zélé missionnaire dont l'apostolat, pendant cinquante ans, se dépensa de préférence dans les hôpitaux et les prisons, recueillit dans ses livres les résultat de sa longue expérience qu'il essaya d'appuyer sur le

opinions des docteurs autorisés. On a pu y relever telle citation peu exacte, tel argument peu solide, telle solution trop condescendante à la faiblesse humaine; mais, prise dans son ensemble, l'œuvre d'Escobar fait honneur à la science morale; et ce n'est qu'en s'appuyant sur des textes mutilés qu'on a pu lui reprocher des maximes scandaleuses ou ridicules. » Pareil jugement est aussi vrai, plus vrai encore à certains égards, d'autres moralistes, d'autres casuistes très honorés et très étudiés dans l'Église, saint Alphonse de Liguori, Gury, Ballerini, etc. Il faut être de mauvaise foi ou les ignorer pour se permettre, comme d'aucuns le font, de mettre en doute leur probité morale.

La casuistique ne doit pas remplacer la science des principes moraux, la théologie morale, dont elle n'est que le complément nécessaire. Elle n'entend pas davantage remplacer l'ascétique, comme si la vie vraiment chrétienne, la perfection chrétienne, se contentait de si peu, d'un minimum aussi réduit. A chaque science son objet et sa tâche. Mais, bien comprise et pratiquée avec une judicieuse mesure, la casuistique, qu'on dit si volontiers vieillotte et dangereuse, a sa raison d'être et sera toujours utile.

Outre Hogan, *op. cit.*, p. 268-296, on peut lire, sur ces questions, F. Brunetière, *Une apologie de la casuistique*, dans la *Revue des Deux Mondes*, 1er janvier 1885, et E. Dublanchy, art. *Cas de conscience* et *Casuistique*, dans le *Dictionnaire de théologie catholique*, t. II, col. 1815-1820, 1860-1877.

J. Bricout.

CATACOMBES. — La plupart des peuples de l'antiquité décoraient les chambres où reposaient leurs morts; avec le goût spécial dont ils étaient doués pour appliquer les arts à leurs besoins, les Romains suivirent cet exemple. Convertis au christianisme, ils devaient rester fidèles à une habitude si profondément invétérée; aussi les catacombes étaient-elles ornées, et parfois de délicieuse façon. Revêtements de marbre, festons et rinceaux finement exécutés dans le stuc ou dans la terre cuite, sculpture des sarcophages, mosaïque et peinture, dessins à la pointe illustrant les tablettes de marbre des tombes, connus sous le nom de *graffiti*, contribuent à l'ornementation des cryptes et des galeries; mais c'est surtout la peinture qui allait poser les premières bases de l'art chrétien. Il serait faux, cependant, d'attribuer aux seuls artistes partageant la foi nouvelle les premières décorations des catacombes : on commandait celles-ci aux ouvriers que l'on trouvait à Rome habiles et nombreux. Fleurs, vases, oiseaux buvant dans des vasques, se multiplient sous leur pinceau sans traduire au début nulle intention symbolique; des motifs familiers à l'art antique s'y mêlent, tantôt sans modification, tels les amours folâtrant généralement considérés comme simple thème ornemental, tantôt en se pénétrant d'esprit chrétien, telles les charmantes scènes de pêche figurant désormais l'apôtre pêcheur d'âmes, le Mercure criophore devenu le Bon Pasteur, la *Pietas* devenue l'Orante, le monstre d'Andromède attribué à Jonas. Le nombre des frères dans la foi augmentant, les artistes furent choisis parmi eux, et s'ils continuèrent d'employer les formules apprises au dehors, ils surent leur donner une noblesse hiératique et un caractère de joie innocente, paisible et chaste qui suffisent à distinguer leurs œuvres de celles des païens, malgré des traits communs inévitables.

Les peintures sont exécutées suivant les procédés ordinaires de la fresque et parfois terminées à la détrempe; le revêtement de stuc destiné à les recevoir, très fin au Ier siècle et comportant trois couches dont la dernière est de poudre de marbre, devient plus grossier dans la suite. La technique soignée de cette époque, toute semblable à celle des fresques de Pompéi et dont on trouve les chefs-d'œuvre aux cimetières de Priscille et de Domitille, s'appauvrit dès la fin du IIe siècle. Tandis que les traditions romaines de sobriété dans la facture et la composition, le système ornemental de division des parois et des voûtes en compartiments géométriques continuent d'être respectés, la richesse et la fraîcheur du coloris, le modelé des chairs et des ombres se perd rapidement. La renaissance constantinienne tente bien un effort vers un art plus savant, mais elle est emportée par le flot des Barbares.

Les pèlerinages qui se succèdent dans les cryptes du Ve au IXe siècle, la vénération des papes pour ces lieux sanctifiés par les reliques de tant de saints, amènent des restaurations et des embellissements; mais il ne s'agit plus alors à proprement parler de l'art des catacombes. Les formules nouvelles, que le triomphe de la foi inspire et permet de montrer au grand jour, ont dans les basiliques leur naissance et leur épanouissement. Le Moyen Age allait ignorer les catacombes. C'est en 1578 que, par suite d'un éboulement, elles devaient être pour ainsi dire découvertes à nouveau. L'érudit Bosio déblaya méthodiquement les souterrains, classa et commenta les documents; mais la mort vint arrêter son œuvre; puis une période d'ignorance et de vandalisme, la compromettre. C'est aux frères de Rossi et à leurs disciples que revint, au XIXe siècle, l'honneur de la continuer.

L'idée de reproduire sur un tombeau les traits de l'être qui y repose se présente naturellement à l'esprit; aussi les fresques des catacombes présentent-elles quelques portraits. Au cimetière de Domitille, une femme aux grands yeux, aux sourcils arqués, la tête et les mains enveloppées d'un manteau rouge, est du IVe siècle; un homme barbu, que l'on a pris longtemps pour le Christ, est du IIIe. Plusieurs ont été détruits. Mais les représentations de ce genre étaient rares : ce n'est pas sous les traits particuliers de sa dépouille mortelle que le chrétien rappelé à Dieu devait être considéré; c'est son âme que l'on voulut représenter, et dans l'attitude de la prière. De là le type, spécial à cet art malgré les rapprochements possibles avec la *Pietas* antique, de l'*Orante*, levant les bras en croix pour prier selon l'ancien rite. Il est vrai qu'elle emprunte parfois la ressemblance du mort; mais, outre que nous la voyons le plus souvent féminine sur le tombeau même des hommes, elle se rencontre aussi dans de vastes décorations, comme le plafond de la crypte de Lucine, où nulle individualité ne peut lui être attribuée. Quelques archéologues y distinguent l'image de la Vierge ou de l'Église. Elle est en général « l'Ame qui prie » et, par extension, le bonheur céleste. L'art chrétien gardera longtemps ce motif iconographique que nous retrouvons au Moyen Age : l'orante, réduite aux proportions d'un tout petit personnage, sort alors de la bouche du mourant pour être présentée à Dieu par les anges ou entraînée par les démons. Elle n'est pas, d'ailleurs, la seule représentation de l'âme humaine adoptée par l'art des catacombes. Le *poisson*, dont le nom grec ΙΧΘΥC est composé des lettres initiales des mots *Jésus Christ Fils de Dieu Sauveur* et qui figure naturellement Jésus en tant que Sauveur et en tant que nourriture mystique, devient aussi l'âme elle-même, née dans l'eau vive du baptême. La *colombe*, messagère de paix et d'espérance en souvenir de l'oiseau de Noé, figure de l'Esprit-Saint qui sous son apparence préside au baptême du Christ, est encore l'âme sainte, temple de l'Esprit par la grâce du sacrement. L'*agneau* enfin, que l'Évangile lui-même assimile au fidèle, paît dans les pâturages célestes avec les brebis et même avec les boucs : des scènes pastorales animent de leur charme et de leur grâce paisible des fresques nombreuses et prennent généralement tout leur sens de la plus touchante et la

plus ancienne des images du Christ, celle du *Bon Pasteur*.

On a remarqué que la figure du doux pâtre portant sur ses épaules la brebis retrouvée continue la formule artistique du Mercure criophore; mais le texte de l'Évangile eût suffi à la faire naître, et les décorations en honneur chez les Romains étaient loin du caractère hiératique, presque immuable, que revêtit ce motif dans l'art chrétien. Jeune et imberbe, debout, vêtu d'une courte tunique retenue dans une ceinture et parfois d'un petit manteau, pieds nus ou chaussé de sandales à longues bandelettes, le Pasteur tient des deux côtés les pattes de la brebis couchée sur ses épaules ou les réunit dans une main, portant de l'autre un vase de lait avec parfois une houlette ou des pipeaux. Cette douce figure du Consolateur ne devait pas survivre à l'art des catacombes : la liberté de représenter le Christ triomphant fit abandonner le symbole, et si le Moyen Age aime à représenter l'Agneau, c'est dans l'Apocalypse qu'il faut chercher le sens de cette inspiration.

Les compositions bibliques apparaissent dès les origines de l'art chrétien : dans la catacombe de saint Janvier à Naples, au milieu d'une décoration touffue où se reconnaissent les motifs païens du cycle bachique, une fresque du IIe siècle reproduit la scène d'Adam et Eve et celle de David et Goliath. D'abord, purement historiques, les sujets tirés de la Bible rappellent au chrétien les souffrances qui éprouvent l'âme élue avant son accès au bonheur du ciel; puis, choisis parmi les préfigurations du Christ, ils le représentent indirectement : c'est Tobie, Job, David, Élie, c'est Moïse frappant le rocher qui fait face à Jésus ressuscitant Lazare.

Les premiers chrétiens, forcés par les circonstances à rechercher le mystère, s'essayaient rarement à peindre l'image du Christ lui-même et de sa Mère. L'*Annonciation* ne se trouve qu'une fois, dans une fresque du IIe siècle, au cimetière de Priscille. L'*Adoration des Mages* se rencontre davantage. La *Prophétie d'Isaïe*, qui compare la venue du Rédempteur au lever du soleil, a inspiré l'une des plus jolies peintures des catacombes : c'est une Vierge aux beaux yeux noirs et au front pensif, tenant Jésus enfant sur ses genoux. Devant elle, le prophète, drapé à la romaine, montre du doigt l'étoile à huit branches qui figure le soleil. La première image où Marie apparaisse vraiment selon le type de la Vierge Mère, si chère à l'art chrétien, est une fresque du cimetière Ostrien, sur la date de laquelle on ne s'accorde pas, mais qui est certainement bien antérieure au début du Ve siècle. *Jésus enseignant les apôtres*, *Jésus triomphant et donnant la loi*, ou encore le motif du *Christ-Juge*, sont des créations de l'art des basiliques dont l'essor date de l'édit de Constantin : de même que les figures isolées du Christ ou de la Vierge et les images de saints protégeant les âmes, on les trouve cependant aux catacombes, où elles permettent de suivre les transformations du type iconographique du Christ : souriant et imberbe jusqu'au Ve siècle; puis barbu, noble et calme, comme le Christ triomphant de la même époque au cimetière de Saint-Pierre et Saint-Marcellin; devenant plus tard épais ou farouche, tel le Christ, accompagné de la figure du pape saint Urbain, exécuté dans le caveau de sainte Cécile au IXe siècle; revêtant enfin un caractère oriental très marqué dans un buste de la catacombe de Gaudiosus à Naples.

Carletta Dubac.

1. CATÉCHISME. — Jamais peut-être les papes et les évêques n'ont tant insisté sur l'enseignement du catéchisme. Le Code du droit canonique est très significatif à cet égard, et mandements ou encycliques ne cessent de rappeler aux pasteurs la gravité de leur devoir. D'autre part, le sujet est aussi intéressant pour les fidèles, pères et mères de famille, instituteurs et institutrices, catéchistes volontaires, que pour les prêtres eux-mêmes. Quelques détails ne seront donc pas superflus. — I. Objet et but. II. Catéchismes diocésains. III. Méthodes d'enseignement. IV. Catéchistes. V. Résultats.

I. Objet et but. — Le catéchisme doit être enseigné non seulement aux enfants qui se préparent à la première communion, privée ou solennelle, mais encore aux adolescents ou aux jeunes gens et jeunes filles de la persévérance, bien plus, aux adultes, aux fidèles de tout âge et de toute condition. Dans la lettre pastorale, en date du 1er octobre 1923, par laquelle le cardinal Dubois, archevêque de Paris, publiait le *motu proprio* de S. S. Pie XI sur l'enseignement de la doctrine chrétienne, on lit : « Pie XI parle des *instructions catéchistiques paroissiales*. C'est tout un programme. La prédication morale doit être une véritable instruction et non, comme il arrive parfois, un développement oratoire sur un vague sujet religieux, ou moral, dont les fidèles ne retiennent rien ou presque rien. » Dans beaucoup de paroisses, ces instructions catéchistiques sont en honneur depuis longtemps : il faut souhaiter qu'elles le deviennent partout. Partout, du moins, les catéchismes de persévérance et les catéchismes préparatoires à la première communion sont établis et suivis.

Rien que cela suffit pour faire entendre que l'objet du catéchisme, ainsi compris, n'est pas nécessairement la seule explication littérale du petit livre qui porte ce nom. « Catéchisme » veut dire ici science, plus ou moins élémentaire ou approfondie, de la religion chrétienne. Il s'entend non seulement de la doctrine proprement dite (dogme, morale, sacrements et prière), mais aussi bien de l'histoire sainte et de la vie de Notre-Seigneur, de l'histoire de l'Église et de la vie des saints, de la liturgie, même des questions sociales dans leurs rapports avec les croyances ou les devoirs du chrétien. Sans doute, l'enseignement distribué aux enfants se limitera presque à l'explication du catéchisme diocésain et d'une petite histoire sainte. Mais il est clair que l'on ne s'en tiendra pas là avec les persévérants et les adultes. Toutefois, même avec ceux-ci, la doctrine catholique, que contient le « catéchisme », restera comme le centre et le point d'attache de tout le reste.

C'est la mère qui est la première catéchiste de l'enfant, quand elle lui apprend à joindre ses petites mains, à prier le Bon Dieu, à prononcer les doux noms de Jésus et de Marie, à faire le signe de la croix. Puis, quand l'enfant a six ou sept ans, il peut être conduit au catéchisme des tout petits, encore appelé le petit catéchisme, le catéchisme de l'Enfant-Jésus, le catéchisme de la Sainte-Enfance. Sans être obligatoire, ce petit catéchisme sera fort utile pour le préparer à la première communion privée. « Pour que l'enfant soit convenablement préparé à la première communion (privée), disait le pape Pie X à Mgr Odelin, *Le Catéchiste*, juillet 1921, la connaissance de la religion requise est qu'il comprenne, selon sa capacité, les mystères de la foi nécessaires de nécessité de moyen pour le salut et qu'il sache distinguer le pain eucharistique du pain ordinaire. Pour faire acquérir à l'enfant cette connaissance, il n'est pas nécessaire de lui faire apprendre les formules du catéchisme. Pour lui apprendre le mystère de la Trinité, je lui fais faire tout haut le signe de la croix; — le mystère de l'Incarnation, je lui montre et lui fais adorer l'Enfant Jésus dans la crèche; — le mystère de la Rédemption, je lui montre le Sauveur sur la croix. Pour l'Eucharistie, je lui fais distinguer le pain eucharistique du pain ordinaire, en lui montrant l'hostie à l'autel ou dans l'ostensoir et en lui disant : Jésus est là présent. Donc, pour cette première communion, le petit enfant n'a pas besoin

d'apprendre le catéchisme. » Voilà pour la condition d'intelligence, et voici pour la condition du cœur, la plus importante, déclarait Sa Sainteté : « Je développerai en lui la piété en lui apprenant les principales prières : *Notre Père, Je vous salue Marie, Je crois en Dieu, Je confesse à Dieu;* les actes de foi, d'espérance, de charité, de contrition. Je lui parlerai du sacrement de pénitence et de l'eucharistie. J'exciterai en lui le goût de la communion. La piété est une habitude, elle suppose la répétition des actes et ne s'improvise pas en un jour ou deux. Il faut y mettre le temps nécessaire. » Tout cela, assurément, peut se faire sans que le prêtre catéchiste intervienne, sans que l'enfant suive le catéchisme paroissial. De fait le Code de droit canonique, can. 854, § 5, reconnaît au curé le droit d'interroger l'enfant et de constater par lui-même s'il a l'instruction religieuse suffisante, mais pas celui de lui imposer l'assistance au catéchisme de la paroisse, quand même celui-ci comporterait une préparation collective à la première communion privée. Néanmoins, les familles chrétiennes ne manquent pas, d'ordinaire, à envoyer leurs enfants à ce catéchisme paroissial. Les enfants y gagnent beaucoup, et c'est d'un bon exemple pour tous. Nos petits catéchismes, il est vrai, ont un programme qui excède celui de la première communion privée. Mais ils préparent à cette communion avec un soin scrupuleux, et il serait bon d'y attirer et d'y retenir les enfants, fût-ce même, comme on le fait çà et là, en favorisant, pour l'âge d'admission à la première communion solennelle, ceux qui ont déjà suivi régulièrement le petit catéchisme.

Naturellement, le programme du catéchisme de première communion solennelle est quelque peu élargi. L'enfant a de huit à dix ans, onze ou même douze ans, selon les diocèses et selon qu'il a déjà fait, ou non, la première communion privée, et suivi, ou non, le petit catéchisme. Et puis, partout, deux années, au moins, de catéchisme directement préparatoire à la première communion solennelle sont requis. Il est donc possible de demander davantage aux enfants : si l'on sait s'y prendre, on trouvera le moyen de leur faire étudier et de leur expliquer, avec le texte du catéchisme diocésain, les faits importants de l'histoire sainte et de la vie de Jésus-Christ. Remarquons ici que, de plus en plus, chez nous, depuis que la première communion privée est pratiquée, on tend à modifier le programme du « grand jour », du jour de la première communion solennelle, et, par suite, de la retraite qui le prépare immédiatement, ou même de la préparation du cœur et de la volonté que l'on poursuit pendant les deux années entières du catéchisme. Ce jour est de plus en plus envisagé comme une « fête d'initiation à la vie chrétienne ». Mgr Gouraud, évêque de Vannes, écrit à ce propos, *Directoire de la vie sacerdotale*, Paris, 1920 : « L'enfant se trouve à un moment décisif de son existence : il va sortir de l'enfance et entrer dans l'adolescence. Cette époque de sa vie demande à être mise en relief à ses yeux et aux yeux de ses parents. Il y a là matière à émotions pour les uns et pour les autres. L'enfant prendra conscience de son passé, et on lui fera envisager son avenir. Une solennité bien organisée avec cérémonies très appropriées, surtout avec une retraite bien dirigée, peut exercer une salutaire influence sur lui, à ce moment. » Auparavant déjà, surtout pendant les derniers mois du catéchisme, on aura ouvert « à l'enfant des horizons sur son avenir et sur l'emploi des moyens de persévérer qui seront à sa disposition... Les préoccupations du catéchiste doivent aller jusque-là. » On y vient peu à peu, et d'aucuns estiment que ce sera bientôt partie gagnée.

Voici que nos « premiers communiants », que nos « adolescents », nos « initiés » entrent au catéchisme de persévérance. Pas tous, hélas! mais la moitié environ, et au moins pour un an, jusqu'au « renouvellement » solennel. Ces catéchismes, qui sont établis partout ou presque partout, même dans les humbles villages où il en est, je le sais, de très florissants, travaillent à développer l'instruction religieuse et à fortifier la piété, les vertus chrétiennes, chez les adolescents ou les jeunes gens et les jeunes filles qui les suivent. Les y attirer, les y garder devient chose de plus en plus difficile, aujourd'hui que le dimanche est déjà si rempli par certaines études ou leçons supplémentaires, ou encore par les promenades, en famille ou non, que multiplie la facilité des transports. Mais on y arrive pour une élite, et il n'y a pas lieu de nous laisser aller au découragement. Ingénions-nous plutôt à tirer le meilleur parti possible de ces années de catéchisme supérieur. Il faut maintenant préparer jeunes gens et jeunes filles à choisir sagement l'état de vie auquel Dieu les appelle, préparer la plupart d'entre eux et d'entre elles au mariage et aux devoirs multiples qu'il comporte. Quant au programme d'instruction religieuse, il variera nécessairement, suivant que le catéchisme dure deux ans ou davantage, suivant aussi les milieux et les besoins qu'ils créent. Parfois il sera bon de scinder la persévérance en « grande » et « petite », selon l'âge de ceux ou de celles qui en font partie. Mais toujours, il faudra veiller à leur présenter l'enseignement « sous une forme un peu différente de celle à laquelle ils sont accoutumés... Ils se rebuteraient si l'enseignement ne leur donnait que l'impression du déjà vu; il leur faut l'attrait de quelque nouveauté dans les matières étudiées et celui d'une forme particulièrement vivante. » *Diocèse de Paris. Programme pour les catéchismes de persévérance en deux années*, p. II.

Cette dernière remarque s'applique pareillement aux instructions catéchistiques paroissiales. Les paroissiens les suivront avec plaisir, mais à la condition que nous sachions les approprier à leur âge, à leurs besoins, et que nous n'ayons pas l'air de fastidieux rabâcheurs; à cette autre condition encore, que l'instruction puisse devenir, pour eux, un élément, un moyen de formation, comme un ferment de vie morale ou de piété.

Et ceci m'amène à souligner avec force le but que tous nos catéchismes, à quelque catégorie de personnes qu'ils s'adressent, doivent invariablement poursuivre. Ne parlons plus que de ce qu'on appelle proprement « catéchismes », c'est-à-dire les catéchismes préparatoires à la première communion et les catéchismes de persévérance. Il reste convenu, pourtant, que ce que nous disons de ceux-ci est, substantiellement, vrai des autres enseignements catéchistiques.

Dans son ouvrage : *L'Œuvre par excellence ou Entretiens sur le catéchisme*, Paris, 1868, Mgr Dupanloup écrivait : « Entendu et pratiqué comme il doit l'être, le catéchisme n'est pas seulement l'instruction, c'est l'éducation : l'éducation religieuse de l'homme, pendant les années de son enfance et même de sa jeunesse. Donner l'instruction religieuse à l'esprit sans faire en même temps l'éducation religieuse du cœur, du caractère et de la conscience, serait demeurer bien loin du but à atteindre, bien au-dessous de l'œuvre dont nous voulons ici définir la nature... Faire le catéchisme, ce n'est pas seulement enseigner aux enfants le catéchisme; c'est les élever dans le christianisme... Il y a trois degrés dans l'œuvre du catéchisme : il y a le catéchisme *récité*, le catéchisme *expliqué*, et puis le catéchisme *pratiqué*. La récitation sans l'explication n'est rien, vous le sentez tous : que penseriez-vous d'un catéchiste qui se bornerait à faire réciter la lettre du catéchisme sans l'expliquer jamais? Mais la récitation et l'explication sans la pratique, ce n'est guère plus; car c'est la pratique du catéchisme qui, seule, sauve les âmes; c'est la pratique du catéchisme qui, seule, fait des chrétiens. » Aussi bien, les enfants « n'auront

jamais l'instruction solide de l'esprit, si on ne leur a pas donné l'éducation de l'âme : quand on cherche à les instruire sans chercher en même temps à élever leur cœur, ils ne profitent point de cette instruction sèche, aride et sans vie, ils la perdent aussitôt après l'avoir reçue. » Cette conception du catéchisme est classique chez nous : Gerson, saint François de Sales, Fénelon, Borderies, l'ont exprimée en termes éloquents; et, après Dupanloup, elle inspire tous nos catéchistes contemporains. « Mon petit garçon, ma fillette a appris, ou apprendra son catéchisme à la maison, » viennent nous dire certains parents qui voudraient abréger, pour leurs enfants, la durée du catéchisme obligatoire. Ces parents n'ont qu'une idée fort incomplète du catéchisme et de l'œuvre que nous cherchons à y réaliser.

Au catéchisme préparatoire à la première communion, on ne se borne donc pas à réciter sa leçon mot à mot : nous devons exiger que l'on apprenne très exactement la lettre du catéchisme; mais cette leçon sera expliquée de telle sorte que, tout en apprenant la vérité aux enfants, nous cherchions à la leur faire aimer. Les avis de piété, les prières que l'on récite, tout, jusqu'au chant des cantiques (excellent, là où il est possible et bien compris), doit converger au même point : former dans l'enfant le chrétien intégral.

Nous ne négligeons pas davantage les moyens d'éducation et de sanctification que la religion et la charité chrétienne mettent à notre disposition dans l'intérêt des catéchisés, petits et grands, comme de tous les fidèles. Les enfants sont confessés régulièrement, et sans une hâte excessive qui leur serait préjudiciable. Sans être obligatoire, la sainte communion est fortement conseillée et pieusement pratiquée. Volontiers nous usons des saints évangiles et de l'homélie pour exciter petits et grands à l'amour et à l'imitation du divin Maître. Les retraites préparatoires à la première communion ou à la communion pascale produisent d'excellents fruits. Des œuvres de charité ou d'apostolat sont annexées à bon nombre de catéchismes. Des associations pieuses, des congrégations, des confréries groupent les plus fervents et leur procurent d'efficaces moyens de persévérance.

N'est-il pas vrai que nous avons une juste et haute idée du catéchisme à tous les degrés?

II. Catéchismes diocésains. — On n'entreprendra pas de raconter ici l'histoire de ces modestes abrégés de la doctrine chrétienne que sont les catéchismes mis aux mains des enfants. Mieux vaut en venir aussitôt au siècle de Louis XIV, alors qu'une rénovation religieuse s'était produite dans notre pays et que de zélés catéchistes et de multiples manuels surgissaient de toutes parts.

En 1683, Bossuet donnait officiellement son approbation au catéchisme fameux que Fleury venait de composer : « L'auteur, disait-il, a expliqué les mystères et les fondements de la religion chrétienne dans le même ordre et, pour ainsi dire, avec la même méthode dont Dieu s'est servi pour les proposer à son Église : c'est-à-dire par la suite des faits merveilleux de l'Ancien et du Nouveau Testament, et par celle des instructions qu'il lui a plu de nous donner... Cette méthode, propre à imprimer dans les cœurs et dans les mémoires la doctrine chrétienne,... rendra ce catéchisme très utile. » Bossuet — pas plus, du reste, que Fleury, chez qui l'abrégé d'Histoire sainte ne se substitue pas à la Doctrine chrétienne, mais ne fait que la précéder — ne renonçait pas, pour autant, au catéchisme doctrinal, par demandes et par réponses, tel qu'on le connaissait depuis de longues années déjà, et tel que ses confrères de l'épiscopat l'avaient adopté.

On le vit bien, lorsque, en 1686, il promulgua le *Catéchisme de M. l'Évêque de Meaux*. L'illustre prélat, qui entendait s'inspirer de tout ce qu'on avait dit ou fait de bon sur la matière, avait sollicité et mis à profit la collaboration et les essais de plusieurs de ses curés. Il suffit de lire l'avertissement qu'il plaça en tête de son catéchisme et aussi les réflexions dont est parsemé le livre, pour constater qu'il avait heureusement tenu compte des vues d'autrui comme de son expérience personnelle.

Bossuet partageait ceux qu'il faut instruire en deux classes. « La première classe, écrivait-il, est de ceux qui commencent et qui peuvent être préparés à la confirmation. La seconde classe est de ceux qui sont déjà plus avancés et que l'on prépare à leur première communion. » Et il poursuivait : « Selon ces deux classes, nous proposons deux catéchismes. Nous en ajoutons un troisième pour l'intelligence des fêtes et des observances de l'Église, pour l'usage de ceux qui seront encore plus avancés. » C'est au commencement du second catéchisme que Bossuet place un « Abrégé de l'histoire sainte » (huit ou dix pages), suivi de demandes et réponses, très courtes (deux ou trois pages), sur les « narrés » qui précèdent. Et c'est à la fin de ce même catéchisme que figurent les « instructions particulières sur les sacrements de pénitence, d'eucharistie et de mariage en faveur de *ceux qui se disposent à les recevoir*. » Ces derniers mots, que je souligne à dessein, prouvent bien que l'instruction, assez « suggestive », sur le mariage n'était pas, comme on le dit quelquefois, apprise et récitée par des enfants de dix ou douze ans.

Ainsi conçu, le catéchisme de Bossuet, plus encore que ceux de Fleury ou de ses imitateurs, méritait d'obtenir un grand et durable succès dans l'Église de France. Sous sa forme primitive ou sensiblement réduit, il ne fut pas seulement usité à Meaux jusqu'en 1822, mais il fut adopté par plusieurs autres diocèses. Pendant quelques années il fut même, de quelque façon, le « Catéchisme de l'Empire français » tout entier. Il faisait, en effet, le fond du « catéchisme unique » que, conformément au xxxix[e] des fameux « Articles organiques », Napoléon I[er] promulgua en 1806 et qu'il réussit, assez difficilement, à imposer jusqu'à la fin de son règne.

L'empereur tombé, les catéchismes diocésains réapparurent aussitôt, tels, ou à peu près, qu'on les avait connus aux siècles précédents. C'est à peine si quelque timide essai de catéchisme provincial — je veux dire à l'usage de toute une province ecclésiastique — se fit jour, par exemple, au temps de Mgr Sibour ou du cardinal Amette. Jusqu'ici le « catéchisme français », le catéchisme commun pour tous les diocèses de France, n'a pas obtenu plus de succès pratique que le « catéchisme universel », dont il fut question au concile du Vatican, qui y fut combattu par d'éminents évêques français (Guibert, Dupanloup, Mathieu, etc.), et dont, depuis, l'idée n'a jamais été perdue de vue.

Contrairement, donc, à nos frères de plusieurs pays voisins qui ont un seul et même catéchisme « national », nous n'avons guère, en France, que des catéchismes strictement diocésains. Le catéchisme de Paris est le seul, je crois, à être adopté dans plusieurs autres diocèses. Et c'est fâcheux. Peut-être n'est-il pas nécessaire que le même formulaire soit imposé à toute l'Église : mais à coup sûr il est grandement souhaitable, en un temps où les familles se déplacent si aisément, que les petits enfants d'un même pays, d'une même langue, ne soient pas obligés à changer de catéchisme et à apprendre des formules nouvelles.

Les termes exceptés, nos catéchismes diocésains actuels — faut-il s'en réjouir ou le regretter? — se ressemblent fort.

Ils ne comprennent guère que des demandes et réponses. On est persuadé, avec raison, que ce procédé

interrogatif, simplifie, éclaircit l'exposition des doctrines et les met davantage à la portée des enfants.

Ils sont, généralement, courts. La plupart d'entre eux renferment environ cinq cents demandes et réponses; encore plusieurs de celles-ci sont-elles imprimées en caractères plus petits comme pouvant être réservés à ceux qui suivent le catéchisme de persévérance.

Ils ont un aspect théologique, doctrinal, très prononcé. L'histoire sainte, l'histoire de la religion et la liturgie y tiennent peu de place, trop peu, semble-t-il, puisque, aussi bien, nous sommes obligés, pour concrétiser notre enseignement, d'insister davantage sur l'histoire et la liturgie, et que bon nombre de nos enfants ne sauront et retiendront de celles-ci que ce qu'ils en auront appris dans leur catéchisme même. Ce n'est pas à dire, du reste, que l'on ait raison de reprocher à nos catéchismes d'être trop théologiques et dans l'ordre qu'ils suivent et dans les termes qu'ils emploient. Si ce reproche était fondé, il s'appliquerait non moins justement à baucoup de catéchismes non français, au catéchisme romain de Pie X, par exemple, qui est plus théologique encore que le catéchisme parisien. Mais une telle accusation n'est pas justifiée. Les formules employées sont nécessaires pour exprimer la doctrine avec exactitude. On objecte qu'elles sont inintelligibles pour les enfants. Pas absolument, répondrai-je, si le catéchiste connaît l'art d'enseigner et prépare soigneusement ses explications. Au surplus, en grandissant, nos catéchisés les comprendront mieux. « Si, écrivait Bossuet aux curés et aux fidèles de son diocèse, vous trouvez quelquefois (dans le catéchisme) des choses qui semblent surpasser la capacité des enfants, vous ne devez pas pour cela vous lasser de les leur faire apprendre, parce que l'expérience fait voir que, pourvu que ces choses leur soient expliquées en termes courts et précis, quoique ces termes ne soient pas entendus toujours d'abord, peu à peu, en les méditant, on en acquiert l'intelligence. »

Quatrièmement, enfin, nos catéchismes sont divisés en trois parties : les vérités du salut (ce que nous devons croire), les œuvres de salut (ce que nous devons faire ou éviter), les moyens de salut (ou les moyens à employer pour nous sanctifier). Cette division générale est commune à tous, il n'y a de divergences que dans le détail. Et il faut penser qu'elle est heureuse, puisque le nouveau catéchisme de Rome nous l'a empruntée et qu'il n'est plus, comme son aîné, divisé en cinq parties.

Somme toute, nos catéchismes diocésains sont des plus estimables. On le constate nettement quand — avec le plus grand respect, cela va de soi — on institue une comparaison entre le catéchisme parisien et le catéchisme romain. J'ai déjà noté que celui-ci est plus théologique encore que celui-là. Il est à remarquer, de plus, que souvent les questions-réponses de Paris sont moins longues : ce qui les rend plus accessibles aux enfants. Qu'ils seraient donc bien mal inspirés les catéchistes, quels qu'ils soient, qui se permettraient de faire la critique de nos catéchismes, à tort et à travers et même devant les enfants! Ils feraient beaucoup mieux de se rappeler les éloges du catéchisme que l'on a recueillis sur les lèvres ou sous la plume de penseurs éminents, parfois même d'incroyants notoires. « Il n'y a, disait par exemple un homme d'État et un philosophe du XIX^e^ siècle, Jules Simon, il n'y a que la religion chrétienne qui ait eu à la fois la *Somme* de saint Thomas et un *Catéchisme*, » ce qu'il y a de plus digne des hauts esprits et de plus à la portée des simples. Ne manquons pas une occasion de faire apprécier des enfants ce délicieux petit livre et suggérons-leur la salutaire résolution de le garder précieusement toute leur vie, et de le relire régulièrement. Je connais un professeur de lycée qui, chaque année, pendant les vacances, relit le catéchisme de sa première communion. « Je le comprends de mieux en mieux, me disait-il, et j'y trouve chaque fois un charme nouveau. » Que d'autres suivent cet exemple et fassent la même expérience.

Pour quiconque est sans parti pris et sait comprendre, il n'est pas de leçon, dans cet opuscule si mûrement étudié, qui ne soit à louer. Prenons la première du Catéchisme de Paris. La voici, reproduite en entier (les questions marquées d'une croix doivent être apprises par tous les enfants, dès la première année de catéchisme préparatoire à la première communion solennelle) :

NOTIONS PRÉLIMINAIRES

† 1. *Qu'est-ce que le catéchisme ?*

Le catéchisme est un enseignement abrégé de la religion chrétienne.

† 2. *Qu'est-ce que la religion ?*

La religion est l'ensemble des rapports qui relient l'homme à Dieu.

3. *L'homme a-t-il le droit de se passer de religion ?*

Non, l'homme n'a pas le droit de se passer de religion, parce qu'une créature raisonnable est obligée de connaître son Créateur et de l'honorer.

4. *A quoi sert la religion?*

La religion sert à nous faire connaître notre destinée éternelle et à nous procurer les moyens d'y parvenir.

† 5. *Quelle est la véritable religion ?*

La véritable religion est la religion chrétienne, établie par Jésus-Christ, le Fils de Dieu fait homme.

† 6. *Qu'est-ce qu'un chrétien ?*

Un chrétien est celui qui, étant baptisé, appartient à la religion de Jésus-Christ.

† 7. *Que contient la religion chrétienne ?*

La religion chrétienne contient :

1° Des vérités à croire;

2° Des devoirs à pratiquer;

3° Des moyens à employer pour nous sanctifier.

C'est fini. On passe à la première partie : Les Vérités à croire...

Et c'est tout simplement admirable.

Un catéchiste expérimenté et bien préparé trouvera là l'occasion toute naturelle de donner aux enfants une vue d'ensemble sur la religion et sur le catéchisme, qui les impressionnera vivement, leur fera sentir l'importance de ces choses sacrées et leur apprendra tout de suite ce qu'il est nécessaire au chrétien de savoir.

Sans doute, cette leçon renferme plusieurs expressions dont l'enfant ignore le sens : *préliminaires, rapports qui relient, Créateur, destinée, pratiquer, sanctifier.* Mais est-il donc si difficile à un bon catéchiste de les expliquer assez clairement? Deux questions seulement, 3 et 4, sont un peu plus malaisées à apprendre pour de tout petits enfants; mais, précisément, elles ne sont pas marquées d'une croix et ne doivent point, nécessairement, être apprises par cœur au petit catéchisme.

Plus j'y réfléchis et plus je me persuade qu'avec de bonnes méthodes d'enseignement il serait facile aux maîtres de tirer un excellent parti du livre qui leur est confié.

III. Méthodes d'enseignement. — On peut se demander tout d'abord sous quelle forme l'instruction catéchistique doit être faite aux enfants (nous parlons surtout des catéchismes préparatoires à la première communion). Certains préfèrent la forme interrogative, et d'autres la forme expositive. Les sages se servent, pour l'explication de la lettre du catéchisme, de l'une et de l'autre forme. L'exposé suivi représente mieux l'enseignement, donné avec autorité, de notre Maître et Modèle, le Christ Jésus. A ce propos, il est bon de rappeler en passant que le catéchiste doit toujours parler avec autorité, je veux dire : sans hésita-

tion, et non pas comme s'il cherchait la vérité, comme si même parfois ce qu'il dit était douteux, obscur, incertain. Ce serait une grosse faute, par exemple, de mettre en question devant les enfants la valeur de telle ou telle preuve de l'existence de Dieu ou de la divinité de Notre-Seigneur, ou encore de contester l'exactitude de telle ou telle réponse, de telle ou telle expression du catéchisme. A quoi bon? D'autant plus que, quatre-vingt-dix-neuf fois sur cent, c'est le livre qui a raison et le critique qui a tort. Faisons bien comprendre aux enfants la lettre du catéchisme : ils recevront ainsi une solide instruction religieuse... Donc, servons-nous de la forme expositive. « Les enfants, a écrit fort justement M. l'abbé Désers, *Instruction et éducation au catéchisme*, Paris, 1908, s'assouplissent très bien à l'instruction, pour peu qu'elle soit divisée clairement, meublée de quelques idées saillantes, développées simplement, et si le catéchiste s'est préoccupé, avant tout, selon le conseil d'un ancien, que l'enfant comprenne, mieux que cela, qu'il ne puisse pas ne pas comprendre. » Mais le maître usera pareillement de la forme interrogative : à la séance suivante, quand il reprend l'instruction précédente, quand il en « repique » les points principaux; et même, parfois, au cours de son exposé. Il explique une leçon particulièrement difficile. Pourquoi, avant de s'engager plus avant dans son instruction, ne s'arrêterait-il pas pour poser, sur ce qu'il vient de dire, quelques interrogations? Ce serait détendre un peu l'application des enfants et s'assurer qu'ils le suivent.

Ne soyons pas, non plus, trop systématiques, pour les travaux écrits, les « devoirs » que nous ferons bien, ordinairement, d'exiger des enfants, ou, du moins, de leur recommander. « Rien que des *analyses!* » s'exclame-t-on; ou en sens contraire : « Rien que des exercices beaucoup plus élémentaires! » N'est-il pas plus sage d'admettre les unes et les autres selon l'âge, l'intelligence, le milieu de nos catéchisés? Sans doute, il est plus difficile de faire une bonne analyse, un bon résumé de l'instruction, que de répondre par écrit, en quelques mots, en quelques lignes au plus, à quatre ou cinq questions, posées clairement. Mais il est de nos persévérants ou de nos persévérantes et même de nos enfants de première communion qui sont en état (instruction, temps nécessaire, aide même des parents ou d'autres personnes, etc.) de faire ces analyses : qu'ils les fassent donc, ce sera un excellent exercice, très utile pour le présent comme pour l'avenir. Les autres, moins bien partagés, se contenteront des exercices élémentaires, qui leur sont plus accessibles et qui leur seront profitables. J'ai vu pratiquer l'un et l'autre procédé, et j'ai constaté que de l'un et de l'autre on tirait de bons résultats. Le tout est d'obtenir que le travail écrit que l'enfant remet soit fait avec le plus grand soin, fond et forme. Il est bon aussi que même les exercices élémentaires dont il a été parlé ne ressemblent pas tout à fait à des devoirs ordinaires de classe : que, comme les analyses, ils comprennent une résolution et une prière, très simples et en rapport avec le sujet traité. On obtient cela assez facilement dans nos catéchismes de première communion solennelle et de persévérance, pour peu qu'on y tienne la main.

Les enfants gardent leurs devoirs, qu'ils relisent pour les examens. Nous arrivons ainsi à leur enfoncer dans la tête les « idées saillantes » dont M. Désers parlait plus haut. — « Idées saillantes » : voilà encore un point essentiel. Il ne faut pas que, dans nos explications, nos instructions, nos interrogations, nos examens, nos avis, nos exhortations, tout soit mis également et confusément sur le même plan, comme si tout avait strictement la même importance. Il faut que les grandes idées qui commandent le dogme chrétien ou la morale chrétienne et qui doivent dominer, inspirer, diriger la pensée et la vie du chrétien, soient mises fortement en relief; qu'on y revienne sans cesse, et qu'on y rattache tout le reste. Ces grandes idées directrices forment la substance et comme la moelle de nos prières usuelles : le *Pater*, l'*Ave*, le *Credo*, les actes de foi, d'espérance, de charité, de contrition. On peut affirmer sans aucune exagération que la formation chrétienne de l'enfant consiste à le pénétrer à fond des croyances et des sentiments qu'expriment ou que recèlent nos prières ordinaires. On peut dire aussi, en toute vérité, que chacune des leçons du catéchisme, chacun des chapitres de l'histoire sainte offre au maître expérimenté et bien préparé une occasion toute naturelle d'insister sur l'une ou l'autre de ces idées-forces, de ces idées fécondes et vitales. Songez, par exemple, à ce qu'un bon catéchiste peut tirer des leçons sur la nature de Dieu, sur la nature et la destinée de l'homme, sur la vie et la passion de Notre-Seigneur, sur nos fins dernières, etc., etc. Il ne se borne pas à les expliquer clairement : c'est beaucoup déjà, c'est trop peu; il les fait servir à la formation morale et religieuse de ses chers petits.

Mais laissons ces considérations qu'il était bon, pourtant, de souligner, pour n'insister plus que sur une ou deux qualités que doit avoir tout enseignement donné aux enfants et aux simples, l'enseignement du catéchisme autant ou plus que quelque autre.

Quelle que soit la forme employée par nous pour les instruire ou les édifier et quel que soit le genre de travail écrit que nous demandions à ceux-ci ou à ceux-là, il est une qualité maîtresse que nous devons rechercher, qualité bien française et que nos grands classiques ont prisée tout particulièrement : la clarté. Un catéchiste qui n'est pas clair, autant qu'on peut l'être en de pareilles matières et avec de tels disciples, est un mauvais maître. Qu'il se réclame d'une méthode ou d'une autre, il ne devrait pas oublier que toute méthode doit tendre à produire dans l'esprit la clarté, la clarté du vrai.

Un bon catéchiste se fait des idées précises, exactes et nettes sur le sujet qu'il a à traiter : pour y réussir, une science sérieuse et un travail soutenu sont requis. Et puis il ne perd jamais de vue que « la clarté, nécessaire dans la pensée du maître, ne l'est pas moins dans la manière de l'exposer » et que, comme on l'a dit (*Manuel du catéchiste*. Méthodologie de l'enseignement de la religion. Édition abrégée, Paris, 1909. L'auteur de cet ouvrage est un Frère des Écoles chrétiennes), « deux choses y contribuent : 1° l'ordre et l'enchaînement des idées. Souvenez-vous que vous parlez à des enfants, que leur esprit chemine lentement et n'embrasse que peu d'idées à la fois. Donc pas de précipitation dans votre exposé, ni de lacunes dans vos raisonnements. Ne sautez pas à des conclusions éloignées, sans passer par les intermédiaires : les enfants ne pourraient vous suivre... Allez toujours du connu à l'inconnu, de ce qui est proche à ce qui est éloigné, de ce qui est simple ou élémentaire à ce qui est complexe ou composé, du concret à l'abstrait, du particulier au général; et, comme conséquence, de l'exemple au précepte, de l'objet à définir à la définition, et de l'idée ou de la notion au mot qui l'exprime; 2° le choix des expressions, ou, en d'autres termes, un langage approprié à l'âge et au développement des élèves. » Il convient, pareillement, de n'employer que des phrases courtes; d'éviter le plus possible les termes techniques ou scientifiques, les mots abstraits; de répéter les formules importantes en termes identiques.

L'ordre, vient-on de dire, contribue à la clarté de l'exposition. Il en est de même de l'unité, qui est apparentée à l'ordre. « Si l'on veut, lisons-nous, dans le même ouvrage, que les élèves acquièrent une connaissance solide de la religion, il est nécessaire que l'ordre,

comme l'unité, se manifeste dans chaque leçon, dans le programme de chaque cours, et dans l'ensemble des programmes des divers cours. » Un bon maître sent cela d'instinct et il a à cœur de s'y conformer.

Et j'ai dit aussi qu'un bon catéchiste doit toujours aller « du concret à l'abstrait ». On nous reproche souvent d'enfreindre cette règle essentielle. Que n'a-t-on écrit à ce propos, en France et à l'étranger! La « méthode intuitive » serait ignorée ou méconnue de la plupart d'entre nous.

On nous calomnie ou l'on ne nous connaît pas.

Nous savions déjà au XVII^e^ siècle, et même auparavant, depuis saint Augustin et avant lui, que l'histoire, l'histoire sainte surtout, les images, les illustrations, même les leçons de choses rendent concrète, sensible la doctrine chrétienne et la mettent plus à la portée des simples et des petits. Notre-Seigneur, dans les paraboles, et l'Église, dans sa liturgie ou dans ses productions d'art sacré, faisaient de l'enseignement intuitif. Au XVII^e^ siècle, Fleury, Fénelon, Bossuet — pour ne nommer que les plus connus — ont particulièrement insisté sur ce point. Je ne citerai que Bossuet, deux ou trois passages entre beaucoup d'autres : « Mêlez, recommande-t-il à ses catéchistes, mêlez aux instructions quelques histoires tirées de l'Écriture ou des auteurs approuvés, l'expérience faisant voir qu'il y a un charme secret dans de tels récits, qui réveillent l'attention et vous donneront le moyen d'insinuer agréablement la sainte doctrine dans les cœurs. C'est pourquoi, lorsque vous aurez à expliquer un mystère ou un sacrement, vous devez poser pour fondement ce qui se sera passé dans l'accomplissement de ce mystère ou dans l'institution de ce sacrement. Et pour vous faciliter ces récits, M. Fleury, prêtre du diocèse de Paris et abbé du Loc-Dieu, vous en a donné dans son *Catéchisme historique* des modèles approuvés de nous. Nous-même nous vous avons ici (le *Catéchisme de M. l'évêque de Meaux*) indiqué quelques récits que vous pourrez faire, non pas pour vous y astreindre, ni pour dire tout, mais pour exciter votre vigilance à en chercher de semblables dans les cas pareils. Le tout est de savoir rendre sensibles les choses que vous aurez à raconter. Étudiez-vous à prendre le sens, afin que par le sens vous vous saisissiez de l'esprit et du cœur. » Parlant de l' « Abrégé de l'Histoire Sainte » inséré dans son catéchisme, le grand évêque demande à ses curés « de le faire entrer bien avant dans l'esprit des enfants..., se souvenant toujours que rien ne s'insinue mieux dans les esprits et n'y fait plus d'impression que les narrés; et qu'il n'y a rien de meilleur que d'y insérer la doctrine, comme Dieu l'a fait faire à Moïse et aux évangélistes. » On racontera aux enfants, dit-il au même endroit et dans une note finale, l'histoire de saint Denys, le premier évêque de la région parisienne, et celle du baptême de Clovis. « Que le catéchiste, ajoute-t-il, ne croie pas avoir perdu son temps, en imprimant ces choses dans l'esprit des enfants : il leur donne une forte idée de la religion. » Et plus loin, au troisième catéchisme : « Si les chrétiens prenaient bien seulement l'esprit des fêtes, ils n'ignoreraient rien de ce qu'ils doivent savoir, puisqu'ils trouveraient dans ces fêtes tous les bons enseignements et ensemble tous les bons exemples. » Plusieurs diocèses avaient déjà fait, dans leurs catéchismes, une grande place à ces leçons de liturgie. « Pour les rendre plus utiles » encore, « vous y pourrez, dit l'évêque à ses prêtres, joindre un catéchisme qu'on appelle celui des Images, en proposant des images pieuses attachées à la chaire ou en quelque autre lieu apparent : on s'en sert pour rendre le peuple et les enfants attentifs. »

Les exemples de ces maîtres éminents, leurs conseils n'ont pas cessé d'être suivis. Ils le sont avec une ardeur nouvelle, que les inventions de la photographie, des projections lumineuses et du cinéma sont venues servir à souhait. Comparaisons, exemples, histoires bien choisies, images, leçons de choses sont connus et employés par nous de vieille date. Je me rappelle fort bien, par exemple, que le curé qui me prépara à la première communion nous faisait visiter notre vieille église du village, nous en montrant les parties principales et le mobilier. Rien d'important n'était passé sous silence : l'autel, la pierre d'autel, les cierges, la lampe, le tabernacle, la table de communion; le bénitier, les fonts baptismaux, le confessionnal, le grand crucifix placé en face de la chaire, les stations du chemin de la croix, les diverses statues (la sainte Vierge, saint Joseph, saint Médard notre patron, saint Éloi, saint Roch, sainte Véronique, etc.), les reliques; les objets servant à la messe, aux saluts, aux processions, les vêtements sacerdotaux; les registres de baptême et de mariage. Et encore, au dehors, le calvaire, le cimetière, les chapelles. Ce que faisait ce bon curé de campagne, il y a cinquante ans, bien d'autres le faisaient, l'avaient fait ou le font comme lui, avant et après lui. Il n'est pas rare, dans nos villes comme dans nos plus humbles hameaux, de rencontrer des fidèles à qui de telles leçons de choses ont fait sentir et retenir les vérités essentielles de la doctrine chrétienne.

Nous n'avons pas eu et nous n'avons pas encore besoin que Pestalozzi, Frœbel et autres pédagogues, suisses ou allemands, viennent nous apprendre l'art de bien faire le catéchisme. La vraie méthode catéchistique, qui n'exclut aucune méthode, est connue et pratiquée depuis de nombreux siècles.

IV. Cathéchistes. — « Je veux, disait le cardinal Amette en ouvrant le premier congrès national de l'archiconfrérie de l'Œuvre des catéchismes, je veux tout d'abord saluer cette belle et nombreuse assemblée de catéchistes d'office et de catéchistes volontaires. Les catéchistes d'office, ajoutait-il aussitôt, c'est vous, Messieurs, à qui Dieu a donné mandat, en même temps qu'il nous accorde la grâce du sacerdoce et confie la charge pastorale, d'instruire de la doctrine chrétienne et de former à la vie chrétienne la portion la plus chère de notre troupeau : les enfants. Les catéchistes volontaires, c'est vous, Mesdames, et vous, Messieurs,... Vous tous qui vous dévouez à cette grande tâche avec un zèle chaque jour croissant et de plus en plus couronné de succès. »

Les catéchistes d'office, d'abord. A ce point de vue comme à tant d'autres, nos pères furent pour nous des modèles. Pour s'en convaincre, il suffira de se rappeler quelques-uns d'entre eux.

Venons-en aussitôt à la fin du XIV^e^ siècle. Gerson est convaincu que la réforme de l'Église doit commencer par l'instruction religieuse de l'enfance et de la jeunesse. On voit donc le célèbre chancelier de l'Université, et à Paris et plus tard à Lyon, catéchiser lui-même les enfants. Il compose un catéchisme élémentaire et en rédige une explication à l'usage des curés. C'est de l'humble ministère du catéchiste que Gerson se plaît à écrire qu'il est « une œuvre grande, une œuvre à laquelle nulle autre n'est peut-être supérieure » : *opus grande, et nescio utrum quid majus esse potest*. Belles paroles, dont l'écho ne se perdra jamais dans l'Église de France! Elles se trouvent dans le bref et éloquent traité *De parvulis ad Christum trahendis*, « Du devoir de conduire les enfants à Jésus-Christ », qu'on lit encore avec émotion. Le chancelier avait une grande confiance dans les prières de ses petits catéchisés. A sa dernière heure, il les réunit tous autour de son lit de mort, et les supplia de recommander à Dieu « son pauvre serviteur Jean Gerson ».

Saint François de Sales — il est bien nôtre — faisait lui-même le catéchisme aux enfants de la Savoie. « Il

regardait son petit monde, nous raconte un contemporain, et son petit monde le regardait : il se rendait enfant avec eux... » De même, saint Vincent de Paul, ce héros de la charité; et Jacques Olier, curé de Saint-Sulpice, le vénéré fondateur du séminaire et de la compagnie auxquels la France chrétienne et l'Église sont si grandement redevables. On sait que notre illustre Bossuet apporta tous ses soins à la composition du catéchisme qu'il rédigea pour ses petits diocésains.

Ce beau zèle ne s'est pas manifesté avec un moindre éclat au XIXe siècle et de nos jours. Qui ne connaît l'apostolat catéchistique du jeune Dupanloup à la Madeleine, l'œuvre féconde qu'il y réalisa et que, devenu évêque, il réalisa à Orléans? Ne lit-on pas encore avec intérêt et profit son ouvrage : *L'Œuvre par excellence ou Entretiens sur le catéchisme*, déjà cité plus haut? Il n'est pas de livre plus sincère ni plus entraînant; il n'en est guère de plus riche, de plus plein, et un souffle ardent en anime les six cents pages. Partout on sent qu'en ce prêtre se traduit l'expérience des siècles chrétiens et, spécialement, de la communauté de Saint-Sulpice dont il connut pratiquement la méthode catéchistique. Partout on sent battre le cœur d'un apôtre et d'un ami, cordialement dévoué, de l'enfance et de la jeunesse.

Mgr Borderies disait, un jour, au jeune Dupanloup : « Les catéchismes! Je leur dois tous mes biens... Vous leur devrez tout. » « Oui, ajoutait l'évêque d'Orléans après avoir rapporté ces paroles, j'ai dû tout aux catéchismes, tout pour mon âme, tout pour mon ministère, tout pour mon cœur. » Et il s'expliquait. Le catéchiste sincère est tenu à s'améliorer sans cesse; il apprend à prêcher, à confesser, à gouverner; l'affection pure qu'il porte aux enfants envahit son âme « et n'y laisse de place pour aucune autre. »

A des degrés divers, tous les bons prêtres ont fait la même expérience que Mgr Dupanloup et obtenu les mêmes avantages. Le catéchisme est pour eux une fonction quasi sacrée, et ils se préparent scrupuleusement à la remplir de leur mieux, cherchant à s'assurer la formation pédagogique qui y est utile et aussi à s'entretenir dans la connaissance, exacte et précise, de la religion qui y est indispensable.

Et, maintenant, les catéchistes volontaires. Pour faire au catéchisme tout le bien que nous voulons y réaliser, les catéchistes d'office ne sont pas assez nombreux, du moins dans les pays où la crise du recrutement sacerdotal se fait sentir depuis trop longtemps.

Religieuses ou dames du monde, hommes ou femmes, les catéchistes volontaires sont notre gloire, et ils sont pour nous des collaborateurs qu'on ne saurait trop apprécier. Beaucoup ne sont rattachés à aucun groupement, ils se bornent à remplir la tâche que leurs curés respectifs leur confient. Mais le plus grand nombre, aujourd'hui, appartiennent à notre archiconfrérie de l'Œuvre des catéchismes.

L'histoire de cette archiconfrérie a été souvent racontée. L'abrégé qui va en être fait est emprunté surtout à l'intéressante « vue d'ensemble sur le passé et le présent de l'Œuvre » qu'en donnait Mgr Odelin, en 1912, au deuxième de ses congrès nationaux.

Nous sommes en 1884, disait Mgr Odelin, président-directeur de l'Archiconfrérie. La laïcisation des écoles poursuit méthodiquement sa besogne scélérate. Au mois de février, deux jeunes filles liées par une étroite amitié, Mlle Sorin de Bonne et Aubineau, sont envoyées par Mgr d'Hulst, l'illustre recteur de l'Institut catholique, à Sainte-Marguerite sur la demande du curé de la paroisse, qui leur confie deux cents garçons à catéchiser. Elles amènent vite d'autres auxiliaires, qui bientôt catéchisent d'autres paroisses des faubourgs. En 1886, l'œuvre prenant de l'extension, on se décide à la constituer en œuvre générale. Mgr d'Hulst en devient le président, et Mlle Sorin de Bonne la secrétaire générale. A la première assemblée générale, en cette même année, les règles constitutives sont formulées comme il suit : 1° L'*Œuvre des catéchismes* doit être une œuvre paroissiale placée sous la direction du curé dans chaque paroisse; 2° il y aura un centre commun par l'établissement d'un comité diocésain dont les membres sont nommés par l'archevêque de Paris. Ce comité fournira des catéchistes aux paroisses qui ne pourraient pas en avoir par elles-mêmes en nombre suffisant; il devra aussi procurer des ressources à l'œuvre; 3° l'*Œuvre des catéchismes* sera composée de deux catégories d'associés : les membres actifs, qui font le catéchisme aux enfants dans les paroisses; les zélateurs ou les zélatrices, qui contribuent par la prière et une offrande annuelle à l'entretien et au développement de l'œuvre. Bientôt, par un bref du 30 mai 1893, l'Œuvre des catéchismes est érigée en archiconfrérie pour toute la France. A l'Exposition universelle de 1900, section des œuvres sociales, elle obtient une médaille d'or. Le 29 novembre 1905, Pie X lui accorde l'équivalence avec l'archiconfrérie de la Doctrine chrétienne de Rome. L'année suivante, un indult lui permet de s'agréger *collectivement* par un seul et même diplôme toutes les confréries catéchistiques présentes et à venir d'un même diocèse.

La guerre ne pouvait que nuire à cette œuvre, comme à tant d'autres; mais peu à peu les pertes se réparent, et nous reverrons la prospérité d'antan. Le nombre des catéchistes volontaires de l'archiconfrérie peut être évalué, approximativement, à 50 000, et celui de leurs catéchisés, à 300 000. Ce sont là de très beaux chiffres. Mais la moisson est si abondante que d'autres moissonneurs ne seraient pas de trop.

Le lecteur croira sans peine que les demoiselles et les dames fournissent le contingent de beaucoup le plus considérable à l'armée des catéchistes volontaires. Les hommes et les jeunes gens n'y sont pas inconnus, cependant : à Paris, à Reims, à Lyon et ailleurs, ils ont obtenu de bons résultats.

Que demande-t-on aux dames catéchistes ou que font-elles exactement? Plus ou moins, selon les besoins ou les possibilités des paroisses. Dans plusieurs de nos diocèses, encore pratiquement religieux, où elles sont cependant très nombreuses, elles n'ont guère à s'occuper que de l'enseignement du catéchisme; elles y ont grand mérite, néanmoins, surtout quand c'est dans des régions montagneuses où, pour remplir leur mission, il faut aller au loin, par le mauvais temps, dans la boue ou la neige. Ailleurs, elles veillent en plus au recrutement des enfants de la première communion et même, plus tard, à leur persévérance. Presque partout, en dehors des « répétitions », elles assistent et participent fort utilement aux séances de catéchisme, à la préparation de la confession des enfants, à la retraite de la première communion, à la messe dominicale des enfants ou des persévérants : en ces circonstances, elles rendent au prêtre de précieux services.

Le beau rôle de nos dames catéchistes! Ne nous étonnons pas que la plupart d'entre elles le prennent fort à cœur et qu'elles soient vraiment pour nos chers petits des mères, des « mères spirituelles », attentives et dévouées. Elles attirent au catéchisme les enfants qui ne viendraient pas d'eux-mêmes, elles les y retiennent ou elles vont les relancer jusque dans leurs familles quand ils s'absentent, elles les instruisent, elles leur donnent de la piété, elles les font persévérer. Leur cœur, à l'égal de leur foi, les rend ingénieuses, et elles réussissent souvent à faire autant ou plus pour nos catéchisés que les prêtres eux-mêmes.

Est-il besoin d'ajouter que, pour bien remplir leur auguste mission, elles doivent y être préparées intellectuellement et moralement? Dans beaucoup d'en-

droits, on travaille à assurer leur instruction religieuse et leur formation pédagogique par des conférences et des cours spéciaux, des examens et des diplômes. Presque partout, aussi, les dames catéchistes sont conviées à des réunions spirituelles, des retraites mensuelles ou annuelles, dont le thème ordinaire est la responsabilité qu'elles portent devant Dieu, des enfants qui leur sont confiés. Le bulletin de l'archiconfrérie, généralement fort intéressant, contribue, pour une large part, à cette double préparation. Et plus encore, peut-être, l'action personnelle des directeurs paroissiaux de nos catéchismes, quand eux-mêmes sont préparés et disposés à l'exercer pour tout de bon. Il est à souhaiter qu'aux conférences générales faites au centre de l'archiconfrérie ou aux articles généraux publiés par son bulletin, s'ajoutent des réunions paroissiales où la dame catéchiste puisse achever sa formation, suivant les besoins particuliers de la paroisse à laquelle elle apporte son dévouement.

Ajouterai-je que des catéchistes, d'office ou de bonne volonté, se trouvent également pour instruire et former les catéchisés extraordinaires que sont les retardataires, les petits forains, les petits mariniers, les jeunes pâtres ou bergers, les petits ramoneurs, etc.? Aucune âme n'est oubliée, délaissée ou négligée. Des catéchismes spéciaux, des œuvres particulières et fort ingénieusement comprises s'adaptent à leurs besoins et réussissent à faire d'un certain nombre d'entre eux de solides et honnêtes chrétiens. Cf. Action Populaire, *Manuel pratique d'action religieuse*, 1913, p. 346-351.

V. Résultats. — Tout cet effort catéchistique, tant de zèle et, on peut le dire, tant d'intelligence se dépensent-ils en pure perte, ou à peu près? Il est des pessimistes, des esprits chagrins qui le prétendent. Faut-il les en croire?

D'abord, il est certain qu'une élite, parmi nos fidèles, connaît bien sa religion et est intimement pénétrée de l'esprit chrétien. Or c'est en grande partie aux catéchismes qu'elle le doit. Les uns ont profité de la préparation à la première communion et des réunions de la persévérance; les autres sont allés même au delà et, soit pour le vif intérêt personnel qu'ils prenaient à ces études si graves et si intéressantes, soit pour être plus à même de nous aider auprès des enfants, ils ont suivi des cours supérieurs de religion.

Il existe, dans bon nombre de nos diocèses, des examens de science religieuse : beaucoup de candidats les subissent et y font preuve d'une connaissance de bon aloi. Je ne parlerai que des examens de religion tels qu'ils fonctionnent à Paris depuis plus de trente ans : ce seul exemple suffira pour prouver mon affirmation.

Ces examens forment deux groupes bien distincts : les premiers donnent droit à des certificats; les seconds, à des brevets.

Les premiers sont offerts aux élèves de l'enseignement primaire et couronnent les études religieuses primaires. Le programme d'ensemble comporte la lettre et l'explication du catéchisme, l'histoire sainte, la vie de Notre-Seigneur, l'histoire de l'Église et la liturgie. Il n'y a point d'oral. Sous la forme de questions auxquelles on répond par écrit, cinq épreuves successives et graduées s'offrent, après la première communion solennelle, au labeur persévérant des candidats. Ceux-ci, d'année en année, peuvent obtenir le certificat élémentaire, puis le certificat supérieur, enfin prendre part à trois concours de plus en plus élevés. Une distribution des prix solennelle, souvent présidée par l'archevêque, donne un grand relief à cette série d'examens. Le nombre des candidats est, chaque année, d'environ 7 000, sur lesquels un peu plus de 6 000, généralement, sont admis. Écoles libres et patronages, même des écoles communales, y rivalisent de bonne volonté.

Les autres examens s'adressent surtout aux jeunes gens et jeunes filles de l'enseignement secondaire, bien qu'ils soient accessibles à tous autres candidats. Ils donnent droit à deux brevets : le brevet élémentaire et le brevet supérieur. Pour se présenter à celui-ci, la seule condition requise est d'avoir obtenu le brevet élémentaire. Quant aux candidats pour le brevet élémentaire, ils doivent avoir seize ans révolus et produire le brevet élémentaire de la Ville ou un certificat de bonnes études, ainsi qu'un certificat du prêtre qui a présidé à leurs études religieuses. L'examen élémentaire est seulement oral. Les interrogations portent successivement sur la lettre du catéchisme et les principales prières en français et en latin, sur le dogme, sur la morale, la grâce et les sacrements, sur l'histoire sainte et la vie de Notre-Seigneur. L'examen supérieur se compose d'une épreuve écrite et d'une épreuve orale, portant l'une et l'autre sur le dogme et l'apologétique, la morale, la grâce, les sacrements et la liturgie, l'Écriture Sainte et l'histoire de l'Église. Les candidats sont peu nombreux parmi les jeunes gens; de même les candidates au brevet supérieur, devenu très difficile. Pour le brevet élémentaire, la moyenne des candidates est, chaque année, depuis 1910, de presque trois cents. Depuis le commencement de 1911, les membres de l'enseignement qui désirent être placés dans les maisons chrétiennes du diocèse sont astreints à se munir au moins du brevet élémentaire. Les candidates viennent de Paris surtout, mais aussi de la province; elles sont présentées par leurs familles ou, en nombre à peu près égal, par des établissements d'instruction. Au brevet supérieur, la moitié des candidates ont plus de vingt ans. On a vu des dames, mères de famille, se présenter, même au brevet supérieur, afin d'avoir plus de titre à exercer leur ministère de dames catéchistes.

Pour se préparer au brevet élémentaire d'instruction religieuse, nos catéchismes de persévérance pourraient suffire. Ils seraient moins aptes à la préparation du brevet supérieur. Et c'est à peine si quelques institutions y réussiraient. Ce difficile examen ne peut être préparé que par l'étude individuelle et approfondie d'ouvrages sérieux. Toutefois à la salle d'Hulst, c'est-à-dire au siège social de l'archiconfrérie des Catéchismes, il existe un cours de brevet supérieur d'instruction religieuse; il s'y fait également des conférences catéchistiques. J'ai reproduit ailleurs le programme des conférences et des sujets de cercle d'études qui furent étudiés, en 1921-1922, au cours du brevet supérieur d'instruction religieuse professé par M. l'abbé Audollent. On ne peut nier qu'il soit vraiment d'ordre « supérieur ». Un pasteur protestant, à qui je l'avais communiqué, en convint sans peine.

On me fera observer sans doute que ces examens de religion, certificats ou brevets, ne sont que pour une minorité. Bien sûr. Mais nous avons aussi des examens pour tous les enfants des catéchismes de première communion solennelle : « examen de passage » et « examen d'admission »; et cela, sous une forme ou sous une autre, dans toutes les paroisses et dans toutes les institutions où existent ces catéchismes. L'examen de passage a lieu à la fin de la première année : il décide de l'admission au catéchisme de deuxième année. Quant à l'examen d'admission strictement dite, il a lieu à la fin de cette seconde année et décide de l'admission à la communion solennelle. Ce dernier examen est, on le conçoit, le plus important. Tout le clergé de la paroisse est convoqué; les enfants répondent, de vive voix et parfois même par écrit, à des interrogations sur les formules de prière, sur la lettre et l'explication du catéchisme tout entier, ici et là sur l'histoire sainte; pour la sanction finale, on ne manque pas de tenir

compte en même temps des notes méritées pendant toute l'année et régulièrement inscrites sur des cartons ou des registres spéciaux. Ces examens se font sérieusement : les enfants s'y préparent avec soin et comme avec un saint tremblement, et il est rare qu'ils n'y obtiennent pas une note suffisante et même excellente. — En province surtout, il existe, en plus, des concours interparoissiaux, entre plusieurs paroisses voisines ou encore entre toutes les paroisses d'un doyenné. Ils constituent un moyen d'émulation très puissant. Là où ils sont possibles, ils doivent être encouragés; car, s'ils ne sont pas trop fréquents et s'ils ne mettent aux prises que les enfants de trois ou quatre paroisses et d'éducation à peu près semblable, ils n'offrent le plus souvent que des avantages.

De ce qu'on vient de dire, on semblerait autorisé à conclure que, si le mal actuel de l'ignorance religieuse est aussi grand que papes et évêques l'affirment à l'envi, il ne doit pas être principalement attribué à nos catéchismes.

« Immense, écrivait Pie X dans la célèbre encyclique *Acerbo nimis* sur l'enseignement de la doctrine chrétienne, immense est aujourd'hui le nombre — et il s'accroît tous les jours — de ceux qui ignorent tout de la religion, ou qui n'ont de Dieu et de la foi chrétienne qu'une connaissance telle que, au milieu de la lumière et de la foi catholique, elle leur permet de vivre à la manière des idolâtres... Et ces vices, ajoutait le pape, nous tenons à le redire, se rencontrent non pas seulement à la campagne ou dans la portion misérable du petit peuple, mais encore et peut-être plus fréquemment chez les personnes d'un rang plus élevé et même parmi ceux qu'*enfle la science* et qui, appuyés sur une vaine érudition, croient pouvoir railler la religion et *blasphèment ce qu'ils ignorent.* » L'encyclique *Acerbo nimis* est adressée aux évêques de l'univers catholique : c'est donc que le fléau de l'ignorance religieuse, à des degrés divers, sévit dans tout le monde chrétien. Il sévit en France comme ailleurs, pourquoi le nierions-nous? Mais, disons-le bien haut, il n'est chez nous ni aussi radical ni aussi général que plusieurs le déclarent. La doctrine chrétienne, dans ce qu'elle a d'essentiel, est encore connue d'un assez grand nombre de nos concitoyens, dans les villes comme dans les villages, et la vie chrétienne que nous avons cherché à implanter dans l'âme de tous nos catéchisés n'a cessé, chez beaucoup, de produire de bons fruits.

N'oublions pas que, de tout temps et partout, on a gémi sur l'ignorance religieuse des fidèles, les superstitions qu'elle engendre, et le reste. Peut-être, me disait un excellent confrère, ressemblons-nous un peu trop aux vieillards que le poète nous décrit comme des *laudatores temporis acti*, comme des admirateurs exclusifs du passé. Le mal présent nous frappe davantage. Pour moi, je relis volontiers le bel ouvrage, si réconfortant, publié sous la direction de Mgr Baudrillart : *La vie catholique dans la France contemporaine*, Paris, 1918. « Il n'est pas, y écrivait cet éminent prélat, un pays au monde où la vie catholique soit plus intense, plus riche, et plus féconde en œuvres, » j'ajoute : plus éclairée, et cela, dans une élite moins restreinte qu'on ne le dit trop facilement.

Mais, quel que soit le mal, l'insuffisance de nos catéchismes n'en est pas la principale cause. Il faut en accuser surtout la laïcisation progressive de la société contemporaine. « Au vrai temps de la chrétienté, déclare M. Verdier, *L'Ignorance religieuse*, Paris, 1918, il est infiniment probable que les catéchismes ne se faisaient pas mieux que de nos jours. L'imprimerie n'existait pas encore, et la culture très rudimentaire de beaucoup ne permettait sans doute pas une catéchèse bien supérieure. Mais la société d'alors remplissait son rôle. L'intelligence et le cœur des citoyens vivaient dans une atmosphère chrétienne... Avec ces institutions, ces mœurs, ces usages, ce vocabulaire tout imprégnés de christianisme, le fidèle du Moyen Age réapprenait tous les jours son catéchisme, comme malgré lui. S'il n'y prend garde, le chrétien du XX^e^ siècle, plongé dans un milieu social où les vérités et les préceptes du Bon Dieu n'ont presque plus aucune place et sont si souvent travestis, le désapprend sans cesse. » Telle est bien la cause profonde du mal que nous déplorons. La plupart des enfants ou des adolescents de France reçoivent, dans nos catéchismes, une instruction suffisante et une formation chrétienne d'excellente marque. Mais ils ont tant à étudier et tant à faire, et le milieu social où bientôt ils sont entièrement plongés est si délétère pour eux, que la plupart sont presque fatalement exposés à oublier nos leçons. Il faudrait continuer à venir nous entendre pour entretenir et développer leur instruction religieuse et leurs habitudes chrétiennes. Hélas! leurs journées sont si remplies et les attraits du dehors se sont tellement multipliés qu'ils finissent vite par n'avoir plus ni le temps ni le goût de persévérer dans la voie où nous les avions engagés.

Catéchistes professionnels ou catéchistes volontaires, ne nous décourageons donc pas. Mais, comme la faiblesse humaine est grande et qu'il est toujours possible de mieux faire, livrons-nous, comme le disait encore M. Verdier, à « un bon examen de conscience suivi de bonnes résolutions. » Rien de plus classique, ni de plus chrétien.

On trouvera de plus amples détails sur toutes les questions traitées au cours de cet article dans mon opuscule : *L'enseignement du catéchisme en France*, Paris, 1922. Sur l'histoire de l'enseignement catéchétique et des manuels de catéchisme, voir E. Mangenot, art. *Catéchisme*, dans le *Dictionn. de théol. cath.*, t. II, col. 1895-1968.

J. Bricout.

2. CATÉCHISME (législation civile). — La liberté, pour les prêtres, de donner l'instruction religieuse aux enfants est, en droit, absolument entière. Elle découle des dispositions de l'article 1^er^ de la loi du 9 décembre 1905 : « La République assure la liberté de conscience. Elle garantit le libre exercice des cultes... » Cependant les tribunaux et l'administration ont tenté de réduire ou même de supprimer cette liberté par diverses entreprises concernant le lieu, les heures et la matière des catéchismes.

1. *Où peuvent être faits les catéchismes.* — La loi ne mentionne qu'une seule interdiction : « Les écoles primaires publiques, dit l'article 2 de la loi du 28 mars 1882, vaqueront un jour par semaine, en outre du dimanche, afin de permettre aux parents de faire donner, s'ils le désirent, à leurs enfants l'instruction religieuse, *en dehors des édifices scolaires.* » Les édifices scolaires dont il est question dans ce texte sont uniquement ceux des écoles publiques; il s'ensuit qu'il est toujours permis à un prêtre de faire ses catéchismes dans les locaux d'une école privée; cependant une circulaire ministérielle du 12 décembre 1892 a interdit de catéchiser les enfants des écoles publiques dans les écoles libres et a prétendu que l'enseignement religieux ne pouvait être donné à cette catégorie d'élèves que dans l'église ou dans ses dépendances immédiates. Cette circulaire n'a aucun fondement légal et doit être considérée comme sans valeur; mais, en pratique, il faut tenir compte d'un arrêt du Conseil supérieur de l'Instruction publique, du 6 juillet 1910, qui a prononcé la peine de la censure contre une institutrice prévenue d'avoir commis une faute grave « en autorisant, dans une pièce de l'immeuble scolaire dont elle est responsable, le desservant de la paroisse à donner des leçons de catéchisme aux élèves des *écoles publiques* et des écoles privées. » Il semble bien que, dans cette espèce comme dans une espèce analogue jugée

le 8 juillet 1910 par le Conseil supérieur, cette juridiction ait vu des faits de concurrence déloyale au profit de l'enseignement privé.

2. *Heures des catéchismes.* — Le catéchisme peut avoir lieu, chaque dimanche et chaque jeudi, à n'importe quelle heure. L'article 2 de la loi du 28 mars 1882, cité plus haut, déclare que les écoles primaires publiques vaqueront un jour par semaine, en outre du dimanche, pour que les parents puissent faire donner l'instruction religieuse à leurs enfants; sont donc illégales, bien qu'elles ne s'appliquent qu'aux écoles primaires supérieures, des dispositions comme celles du décret du 18 août 1920 qui autorisent, le jeudi, dans ces écoles, certains exercices scolaires.

Les autres jours de la semaine, la liberté de fixer les heures des catéchismes est restreinte par l'article 30 de la loi du 9 décembre 1905 : « Conformément aux dispositions de l'article 2 de la loi du 28 mars 1882, l'enseignement religieux ne peut être donné aux enfants de six à treize ans inscrits dans les écoles publiques qu'en dehors des heures de classe. Il sera fait application aux ministres des cultes qui auront enfreint ces prescriptions des dispositions de l'article 14 de la loi précitée. »

Bien que les travaux préparatoires de la loi de 1882 démontrent que les mots « enseignement religieux » ne visent que celui qui faisait partie du programme général scolaire de 1850, la Cour de cassation, désavouée sur ce point par M. Doumergue, ministre de l'Instruction publique, dans la séance de la Chambre du 17 janvier 1910, a appliqué l'article 30 dans les cas de coïncidence avec les heures de classe d'une retraite de première communion (arrêts du 24 décembre 1909 et du 17 novembre 1911), d'un examen de catéchisme (arrêt du 24 décembre 1910), des exercices d'une mission (arrêts du 25 mars et du 3 novembre 1911).

L'article 30 ne serait pas applicable au curé qui fixerait le commencement du catéchisme à l'heure exacte où finit la classe, alors même que ce fait aurait pour conséquence d'obliger les enfants à quitter l'école avant cette heure, à supposer que l'instituteur le leur permît (arrêts de la Cour de Cassation des 3 juin et 15 juillet 1910). Il en serait de même si le curé terminait son catéchisme à l'heure même où doit commencer la classe.

Bien que l'article 14 de la loi de 1882, auquel se réfère l'article 30 de la loi de 1905, ne prévoie de sanction que pour le cas d'une seconde récidive, la Cour de Cassation, par trois arrêts du 5 juin 1908, du 24 décembre 1910 et du 25 mars 1911, a décidé qu'il y a contravention dès qu'un ministre du culte donne, une première fois, l'enseignement religieux à des enfants de six à treize ans, inscrits dans les écoles publiques, pendant les heures des classes. L'arrêt du 25 mars 1911 spécifie que la condamnation est obligatoire pour les tribunaux, quelles que soient la bonne foi et l'intention de l'auteur de l'infraction.

3. *Matière de l'enseignement du catéchisme.* — Quelques arrêts de la Cour de Cassation, antérieurs, il est vrai, à la dernière guerre, considèrent comme illégaux tous empiétements sur le programme des écoles primaires. Ainsi M. l'abbé Turlin fut poursuivi pour infraction à la loi du 30 octobre 1886 parce que, dans ses catéchismes, il avait parlé aux enfants d'un certain nombre de faits qui relèvent de l'histoire de France, notamment des Croisades; un arrêt de la Cour de Bourges l'acquitta, mais cet arrêt fut cassé par la Chambre criminelle et M. Turlin, renvoyé devant la Cour d'Orléans, fut condamné, par arrêt du 5 mars 1910, à 25 francs d'amende. De même, M. l'abbé Carrier fut condamné, par jugement du tribunal de Saint-Marcellin du 4 juin 1910, à 200 francs d'amende, pour avoir parlé devant les enfants de ses catéchismes d'un certain nombre de sujets dépendant de l'histoire de France ou de l'histoire générale : Clovis, Jeanne d'Arc, Galilée, le chevalier de la Barre, Ferrer, la Saint-Barthélemy, etc. Bien que le dessein de M. Carrier eût été de réfuter, en traitant ces questions, un certain nombre d'erreurs religieuses, la Cour de Grenoble condamna, elle aussi, sur appel, le prévenu à 25 francs d'amende, et la Cour de Cassation, dans son audience du 19 mai 1911, a rejeté le pourvoi formé par ce dernier. Il faut espérer que, si la Cour de Cassation est saisie à nouveau de cas semblables, elle abandonnera sa jurisprudence outrageante pour la religion et au bon sens lui-même, puisqu'il est manifeste qu'on ne peut enseigner des faits d'ordre religieux sans les placer dans leur cadre historique.

Lucien Crouzil.

3. CATÉCHISME ROMAIN. — Ce catéchisme, qui doit son origine au concile de Trente, parut, à Rome, en 1566 sous le titre : *Catechismus ex decreto concilii Tridentini ad parochos Pii V jussu editus.* On y trouve un exposé doctrinal, à l'usage des prêtres, capable de développer leur instruction théologique et de leur faciliter l'enseignement du catéchisme ou la prédication. Dans les quatre parties qui le composent, il est traité successivement du symbole, des sacrements, du décalogue et de la prière. Sur certains points, le Catéchisme romain est à compléter par les définitions ou précisions postérieures à sa date de publication. Mais il reste toujours le « livre d'or » que les séminaristes et les prêtres doivent méditer avec soin. « Livre d'or » : le mot est de Léon XIII, dans sa *Lettre encyclique au clergé de France*, du 8 septembre 1899. « Remarquable à la fois par la richesse et l'exactitude de la doctrine et par l'élégance du style, ajoutait le pape, ce catéchisme est un précieux abrégé de toute la théologie dogmatique et morale. Qui le posséderait à fond aurait toujours à sa disposition les ressources à l'aide desquelles un prêtre peut prêcher avec fruit, s'acquitter dignement de l'important ministère de la confession et de la direction des âmes, être en état de réfuter victorieusement les objections des incrédules » sur le terrain doctrinal.

J. Bricout.

CATÉGORIES. — I. Substance. II. Accident.

Aristote classe en dix catégories tout ce qu'on peut dire d'une personne ou d'une chose pour la connaître exactement. Supposons que Socrate fasse l'objet de notre étude.

1° Nous lui attribuons son être fondamental : Socrate est cet homme semblable à tous les êtres de même espèce; il est le sujet permanent des particularités diverses, des changements perpétuels qui se succèdent en lui : c'est la catégorie de *substance*.

2° Nous constatons en lui une de ces particularités ou de ces mutations qui l'affectent sans changer sa nature intime; elles rentrent dans la catégorie d'*accident*.

Cette dernière se subdivise : Socrate a grandi, mais il reste petit, *quantité;* il ressemble à son interlocuteur, *relation;* il est doux, il a les yeux bleus, le teint pâle, *qualité;* il parle, il interroge, *action;* il est surpris de la réponse, *passion;* sur l'agora *(lieu)*, au coucher du soleil *(temps)*, il est debout *(position, situs)*, revêtu de son manteau *(habit)*.

En remplaçant la catégorie d'accident par chacune de ses subdivisions, on obtient les dix catégories. Telle quelle, cette classification est passée dans la philosophie scolastique et constitue la théorie des dix prédicaments. Saint Thomas et nos autres grands auteurs donnent à leur pensée ce cadre : et si les dernières subdivisions se compliquent et semblent arbitraires, les notions maîtresses, cependant, dessinent avec justesse et harmonie les grandes lignes architecturales du réel. Essayons de le montrer.

I. Substance. — 1° *Ses adversaires.* — Suivant la critique kantienne qui prétend nous ôter le droit de parler des objets selon ce qu'ils sont en eux-mêmes et nous cantonner dans la connaissance des objets de l'expérience « en tant qu'ils se règlent sur nos concepts » (*Critique de la Raison pure;* préface de la 2e édition), la « chose en soi » est inconnaissable. Substance ? Accident ? On ne sait pas; contentons-nous d'affirmer que nous pensons nécessairement grâce à ces concepts.

Kant a construit la métaphysique subjective; les positivistes mettent par terre toute métaphysique.: rien ne vaut que la science expérimentale. Nos yeux ne voient pas la substance, nos doigts ne la touchent pas, nos formules de mécanique, nos lois physiques et chimiques l'ignorent. Donc c'est une chimère, il faut se contenter de la connaissance des phénomènes.

Les idéalistes modernes vont enfin jusqu'à nier la substance. Ainsi Renouvier dans les *Dilemmes de la métaphysique pure :* La substance, cette chose permanente *sous* les phénomènes, en tant que permanente, ne serait pas engagée dans le devenir; donc elle-même, elle ne recevrait pas nos chiquenaudes; et nous, nous ne la goûterions pas, nous ne la sentirions pas, nous ne recevrions pas sa lumière, sa chaleur. Cadavre, elle serait; cadavre, serait le « moi » lui-même, momifié dans une immobilité absolue. Or le monde est mouvement, activité : nous n'entrons en relation avec lui que par ses activités, et nous-mêmes, c'est en agissant que nous connaissons tout ce qui est connaissable; tout ce qui est, ce sont des relations entre lui et nous; ou mieux, il n'y a de réel que le connaître et le « être connu », le percevoir et le « être perçu ». Mais ce déroulement de connaissances n'est pas livré au hasard; les conséquents s'enchaînent aux antécédents suivant des lois; et des recommencements approximatifs dans les antécédents produiront des recommencements approximatifs dans les conséquents. Renouvier conclut : il n'y a que les phénomènes et leurs lois; et la substance est « fonction de phénomènes; elle est la loi qui garantit l'identité et la permanence relative dans les sujets toujours variables des phénomènes. »

C'est en ce sens que Bergson et la « Philosophie nouvelle » diront : il y a des changements, mais pas de choses qui changent.

2° *Sa réalité.* — Quoi qu'ils en disent, le « donné », c'est l'*objet* froid et noir, puis chaud et incandescent; l'*animal* au galop, puis au repos; le *moi*, hier triste et silencieux, aujourd'hui gai et loquace. Et notre intelligence, capable de lire dans un cas particulier les nécessités de tous les cas du même genre, sait bien qu'il *ne peut pas* y avoir d'activités, de relations, de mouvements, sans une chose active, une chose en relation avec une autre, une chose en mouvement; car tout cela manquerait d'appui; tout cela serait, par hypothèse, et ne serait pas parce qu'il n'aurait pas sa suffisance à être : il y a des substances.

Les arguments des idéalistes contre elles portent à faux, car ils s'imaginent la substance comme une chose inconnaissable et inactive *sous* un phénomène ou accident, qui seul se fait connaître; ils ne conçoivent qu'un être sous un autre. Ce n'est pas cela : il s'agit ici de plusieurs *principes d'être* qui constituent un seul être concret; ces principes d'être n'existent que par le tout, pour le tout et dans le tout, car ils sont essentiellement relatifs l'un à l'autre; ils ne parviennent à faire une chose concrète et à subsister qu'en se donnant l'un à l'autre.

Et cependant, dans cet unique tout concret, l'un n'est pas l'autre : la substance n'est pas l'accident. Cet homme de quarante ans, considéré dans son être fondamental qui est resté toujours le même, n'est pas identiquement la foule bigarrée et ondoyante de ses pensées, de ses vouloirs, de ses rêves et de ses sensations qui s'allongent sans fin sur la route du temps; en lui, ce qui est essentiel n'est pas identiquement ce qui survient au hasard des circonstances et des rencontres : des caractères opposés et irréductibles dans l'objet supposent une distinction réelle entre ses principes d'être : la substance et une foule de ses accidents sont réellement distincts. On sait d'ailleurs que la cause est réellement distincte de son effet. Or très souvent la substance est cause, l'accident est effet; quand, par exemple, nous étudions un théorème de géométrie, c'est le « moi » substantiel qui est la cause principale: et l'effet, c'est la connaissance actuelle de ce théorème. Donc l'un n'est pas l'autre, et pourtant leur union ne constitue qu'un seul objet concret et total : le « moi » pensant.

3° *Ses caractères principaux.* — Le caractère fondamental de la substance est une certaine indépendance de son être; alors que l'accident n'est que pour modifier la substance, la déterminer, la faire agir et s'épanouir, elle, elle est la chose même, idée divine réalisée en objet, qui soutient dans l'être ces déterminations, ces modifications, ces actions, et constitue la raison suffisante permanente de leur être et de leur durée. Cette indépendance, Spinoza l'a exagérée en disant : la substance est indépendante, donc elle est Dieu, elle est le grand Tout. Toute l'École répond : non, Dieu est l'indépendance souveraine; Il n'est conditionné ni par une cause efficiente, ni par un sujet dans lequel Il serait reçu; l'accident est la plus infime réalité, conditionnée et par sa cause et par le sujet qui la reçoit; la substance est conditionnée par sa cause efficiente suprême, Dieu, et par les causes secondes, mais elle est libre de tout sujet d'inhésion : elle est ce sujet lui-même. Voilà formellement ce qui fait que la substance est substance, *ens per se.* Voir Analogie.

Cette même réalité en tant qu'elle possède des caractères spécifiques qui donnent à l'être son type essentiel s'appelle l'*essence :* Socrate est homme, animal raisonnable; il l'est par son âme et son corps d'homme, par sa substance.

Elle s'appelle encore *nature*, si on l'envisage comme la source et le principe intrinsèque ultime de tous les actes de cette chose ou de cette personne. C'est parce qu'elle est telle ou telle qu'elle agit et réagit de telle ou telle façon : on n'obtient pas d'un homme les services qu'on obtient d'un chien de chasse, et réciproquement.

La substance est active, nous l'avons dit; Leibniz voudrait qu'elle le fût sans mélange de passivité : sa monade se développe dans sa ligne sans recevoir aucunement l'impulsion des autres créatures. Descartes au contraire voulait reconstituer le monde entier, sauf celui de la pensée, grâce à l'étendue et au mouvement distribué passivement. L'École suit la voie moyenne : la substance que nous connaissons en ce monde est active et passive à la fois : d'où une opposition entre les propriétés qu'elle manifeste.

Comme étendue, elle se diffuse : elle n'a pas sa perfection tout entière ramassée, tout entière présente à toute elle-même. Et cependant, il y a une union réelle de ce diffus.

Elle subit passivement le mouvement local, se laisse chauffer, éclairer, meurtrir, etc. Mais elle est aussi la source des activités sonores, lumineuses, calorifiques, électriques, radioactives, vitales.

Elle se laisse couper en parties homogènes : tout en restant de même espèce, elle est indifférente à rester ce tout ou à être mise en plus ou moins de morceaux. Et pourtant elle est cette chose déterminée, nullement indifférente à être chaux ou argent.

La raison suffisante de ces deux groupes de propriétés se trouve dans une double réalité : comme *matière*, l'objet est étendu, passif, divisible; comme

forme, il est un, actif, déterminé; et la substance matérielle est constituée par l'union intime de ces deux principes d'être. Voir Matière et forme.

II. Accident. — La substance, c'est l'être, la chose: l'accident n'est que l'être de l'être, essentiellement relatif à la chose et dépendant d'elle, *ens in alio*. Précisons les rapports essentiels d'accident à substance. Dans toute action immanente, le sujet réel, Socrate par exemple, produit à titre de cause principale, et reçoit en même temps à son profit la nouvelle perfection dont il s'agit. Socrate pense à l'immortalité de l'âme. Cette pensée est produite par lui : voilà une première dépendance possible de l'accident par rapport à la substance, origine de son être.

De plus, la substance, même si elle a reçu sa détermination nouvelle d'une cause principale étrangère à elle, soutient et continue dans son être cette détermination accidentelle : elle est cause conservatrice.

Au total, elle est source d'être.

Réciproquement, la substance reçoit de ses divers accidents les compléments de réalité qu'elle requiert pour être concrète et constituer un tout achevé. Quoique, le plus souvent, elle n'ait pas besoin de tels et tels accidents en particulier, elle a besoin au sens général d'être déterminée par des accidents : le fer est lui-même, qu'il soit laminé ou laissé en blocs, qu'il soit noir, rouge sombre ou incandescent; mais il faut qu'il possède dans tous les ordres une de ses déterminations possibles. Plusieurs accidents, cependant, sont indispensables à la substance pour qu'elle soit elle-même; dès l'origine, ils découlent dans leur être foncier de l'être substantiel lui-même : ainsi les puissances intellectuelles et volitives, facultés réellement distinctes entre elles et réellement distinctes de l'âme, parviennent à l'être en même temps que l'âme elle-même, quitte à s'épanouir ensuite en des actes seconds variés et progressifs.

Enfin c'est grâce aux accidents que la substance est en état d'agir au dehors et de manifester ses perfections : qu'il dorme ou qu'il veille, l'architecte est homme, substance; mais il n'est capable de dessiner le plan d'une maison que grâce à la perfection accidentelle que lui confère l'idée claire, la pensée mûrie de l'ordonnance à mettre dans son œuvre.

On sait que la permanence des apparences sensibles du pain et du vin, après leur conversion au corps et au sang de Notre-Seigneur dans le Saint-Sacrement, s'explique par la conservation des accidents après la disparition de leur substance connaturelle. Mieux on aura compris l'infirmité de l'être de l'accident, plus on estimera difficile la réalisation d'un tel miracle. Cependant tout est possible à Dieu, sauf ce qui est contradictoire. La tâche du philosophe catholique est ici d'éluder la contradiction. Voici comment il procède : *a)* la substance et ses accidents sont réellement distincts, donc séparables de par la Toute-Puissance divine si rien ne s'y oppose par ailleurs; *b)* l'accident sans doute doit périr, selon les lois naturelles, si la substance, qui est la source continuelle de son être, périt. Mais la Toute-Puissance divine, si elle veut agir en dehors des lois naturelles, peut aussi s'employer continuellement à suppléer cet influx de la substance sur son accident; *c)* l'accident au Saint-Sacrement n'est plus soutenu par sa substance et il demeure tel quel... Toutefois, il n'est pas devenu pour autant une substance; car il a gardé toutes les indigences de l'accident : le miracle n'a pas consisté à enrichir sa nature intime, mais à suppléer, par des moyens supranaturels, le secours naturel que la substance procurait à sa faiblesse. Ainsi la contradiction est évitée au prix d'une légère retouche faite au concept d'accident : on ne le définira pas : « ce qui ne peut être qu'en étant actuellement soutenu par une substance; » mais : « ce qui *exige* connaturellement de n'exister que dans une substance. » On remplace, dans la définition, la relation d'union actuelle par la relation d'exigence à cette union.

Venons maintenant aux différentes sortes d'accident.

1° *Quantité*. — Est quantitatif tout ce qui est divisible en parties homogènes.

La quantité est donc, avant tout, ce premier accident de la matière qui lui donne l'*extension continue*, lui permet d'être divisée et redivisée en parties, aussi petites que l'on voudra, toujours continues, toujours divisibles.

La *masse*, autre attribut de la matière qui oppose son inertie au mouvement et le garde une fois qu'elle l'a acquis, se laisse aussi mesurer en unités qui s'ajoutent et se retranchent les unes aux autres : un gramme-masse + un gramme-masse. Un de ses facteurs, l'accélération, se mesure spatialement, et, quand il s'agit de masse, on en a plus, on en a moins, on n'a pas de l'autre et de l'autre.

Enfin on appliquera analogiquement la notion de quantité au *nombre* qui varie, non plus de façon continue, mais par sauts d'une unité à l'autre, et à la *matière* elle-même, si l'on croit avec Suarez que, principe du plus et du moins substantiel, elle a en elle-même des parties homogènes, divisibles au moins par la Toute-Puissance divine, parties que l'accident quantitatif vient étendre de façon continue dans l'espace.

2° *Qualité*. — Par la quantité, la substance est déterminée dans l'ordre « du grand et du petit »; par la qualité, elle l'est dans celui « du tel ou tel ». « Qualités, la santé ou la maladie, la beauté ou la laideur, la vertu ou le vice » (Sertillanges), les bonnes et les mauvaises habitudes, la science, la bonne et la mauvaise humeur. Qualités, ces puissances de l'âme spirituelle, intelligence et volonté, que nous considérions tout à l'heure comme des accidents permanents; qualités, les puissances de la vie animale : les cinq sens, l'imagination, les appétits; qualités aussi, les actes de ces différentes facultés, nos sensations de goût, de chaleur, de froidure, et les propriétés des corps qui excitent en nous ces sensations.

La science moderne explique ces propriétés des corps par l'étendue et le mouvement: elle tend à exprimer toutes leurs activités par des rapports mathématiques : les rayons rouges et violets ne sont plus que des vibrations, de telle ou telle longueur d'onde. Tentative louable, si l'on entend se contenter par là d'exprimer l'aspect de la réalité qui intéresse les sciences exactes. Erreur, si l'on prétend épuiser ainsi la connaissance du réel : même dans le monde inorganique, la gravitation, l'élasticité, les affinités chimiques et d'autres activités ne se laissent pas réduire à de simples échanges de mouvement dans une matière purement inerte : on ne construit pas le divers avec le pur homogène.

3° *Relation*. — Jusqu'ici, nous n'avons considéré que chaque être pris à part. Le monde n'est pas ainsi fait de systèmes clos en eux-mêmes; il est un tout ordonné : le prédicament de relation comprend les rapports des êtres les uns avec les autres. Un rapport réel suppose un sujet qui est en rapport, un terme avec lequel le sujet est en rapport, et un fondement, c'est-à-dire ce en vertu de quoi le sujet est en relation avec le terme : le fils (sujet) soutient vis-à-vis de son père (terme) le rapport de filiation, parce qu'il tire de lui son origine réelle; la vie reçue par génération (fondement) met donc dans le fils, selon tout son être et à tous les instants de son existence, une relation réelle vis-à-vis de son père. La relation est réelle, si le sujet et le terme sont réels et réellement distincts et si le fondement est réel. Autrement, on n'a qu'une relation

pensée, une relation logique; exemple : un = un. Une relation est *transcendantale*, si elle est nécessaire à l'être pour qu'il soit ce qu'il est, conforme à son essence. Par exemple, une créature ne peut être ce qu'elle est, arbre, homme ou ange, que si elle dépend de Dieu : elle est transcendantalement relative à la Cause première. Une relation est *prédicamentale*, si elle surgit, à titre de complément contingent, dans un être à qui elle n'est pas nécessaire pour qu'il soit ce qu'il est. Exemple : la ressemblance actuelle d'un mur blanc avec un autre mur blanc; ils pourraient être ce qu'ils sont sans coexister, sans se ressembler actuellement. La relation prédicamentale seule rentre dans les catégories qui subdivisent la notion d'accident, car seule, elle est un complément accidentel à la réalité qu'elle détermine.

4° *Action et passion.* — Combinez la notion si spéciale du mouvement, du devenir (voir ACTE ET PUISSANCE, II, 5°) avec celle de relation, et vous obtenez les prédicaments d'action et de passion. Une mutation, un changement quelconque, considéré en lui-même, est une succession d'états différents; considéré par rapport au sujet qui le subit, il est en lui une passion; considéré par rapport au sujet qui en est cause, il est une action en ce dernier. Un seul et même enseignement reçu, considéré en lui-même, est un savoir qui se fait, se perfectionne; considéré par rapport au sujet qui le reçoit, il est une passion de l'élève; et, considéré par rapport au sujet qui l'administre, il est une action du maître. Il n'y a qu'un seul enseignement, il est dans l'élève, venant du maître. Il n'en résulte pourtant pas qu'instruire et être instruit soient identiques, car les points de vue sont différents; « mais c'est une même chose, à peu près, comme il n'y a qu'une route de Thèbes à Athènes et d'Athènes à Thèbes. » Aristote, *Physique*, l. III, c. III. Une même réalité qui se fait considérée à plusieurs points de vue parce qu'elle est le nœud de plusieurs relations réelles, voilà l'action et la passion.

5° Les derniers prédicaments situent l'être concret dans le temps et dans l'espace. Nous estimons (mais la question est controversée) qu'ils se ramènent au prédicament de relation. Les relations de contact, de distance, de coextension, que l'être exerce vis-à-vis des autres, déterminent la place qu'il occupe à droite, à gauche, à 1 000 kilomètres, par rapport à tel autre. Et si l'on nous dit : « Le lieu est quelque chose d'absolu, on peut l'examiner en lui-même sans comparaison avec les corps voisins, » nous demanderons : « Dans quel lieu se trouve le monde ? » Comme il n'y a pas de points de repère réels pour le localiser par rapport à autre chose, la question n'a pas de sens, et ne comporte pas de réponse. On situe une chose *par rapport* à une autre; donc le lieu d'une chose n'est pas un attribut absolu, il est l'ensemble de ses relations spatiales.

Les relations de coexistence, d'antériorité et de postériorité fixent les événements les uns par rapport aux autres sur l'échelle du temps. Un événement important, par exemple la naissance de Jésus-Christ, est choisi comme origine et les révolutions astrales, comptées à partir de lui, nous servent de points de repère pour connaître l'époque et la durée des changements qui se sont déroulés depuis et avant. « Le temps est la mesure du mouvement. » La mesure est un ensemble de relations connaissables entre unités et choses mesurées. Donc le prédicament de temps est l'ensemble des relations établies, entre choses qui changent, par les « pendant, avant et après » de leurs changements.

Le prédicament indiqué par le mot « habit » désigne le complément, l'aide ordinaire que l'homme trouve dans ses vêtements : toujours en contact avec lui, les habits le protègent, indiquent son rang social, dessinent ses gestes : ils sont pratiquement à l'homme ce que la toison est au fauve, le plumage à l'oiseau. Comme l'habit en lui-même est substance, il ne peut encore s'agir ici que de relations d'être à être.

Sum. theol., III^{a}, q. LXXV-LXXVIII; Sertillanges, *Saint Thomas d'Aquin*, t. I, c. III; de Régnon, *Métaphysique des causes*, p. 137-153, 191-204; Piat, *Aristote*, p. 1-87.

Joseph MERTENS.

CATHÉDRALES. — L'église-mère d'un diocèse, celle où siège l'évêque, est appelée cathédrale, du nom de *cathedra*, qui désignait jadis le trône épiscopal disposé au fond de l'abside et dominant les sièges réservés au clergé. — I. La cathédrale. II. La cathédrale de Chartres. III. Nos cathédrales actuelles.

I. LA CATHÉDRALE. — C'est surtout au XII^{e} et au XIII^{e} siècles que furent commencées la plupart des grandes cathédrales actuelles. Après les progrès immenses réalisés dans le domaine des arts et la splendide floraison d'églises abbatiales écloses sous l'influence clunisienne, les cathédrales carolingiennes qui avaient pu survivre aux invasions normandes furent jugées insuffisantes, ou indignes de leur destination. Partout on voulut élever des monuments où s'offrît en hommage au Seigneur toute la beauté que l'on pût concevoir et réaliser. L'élan fut unanime. Toutes les classes de la société collaborèrent à l'édification de la maison qui devait être celle de l'homme en même temps que celle de Dieu, lieu de réunions, d'asile, de fêtes, de spectacles même, mais par-dessus tout lieu d'enseignement et de prière, et tabernacle où Jésus-Hostie nous attend. L'univers entier fut convié à l'orner. L'Évangile, l'Apocalypse, les grands ouvrages encyclopédiques qui résument le savoir du Moyen Age, *Miroir de la nature, de la science et de l'histoire*, de Vincent de Beauvais; *Miroir de la morale*, *Bestiaire*, *Légende dorée*, y sont interprétés par le sculpteur ou le maître-verrier.

La cathédrale est un livre de pierre dont toutes les pages sont intelligibles à tous et sont chargées d'instruire le peuple

Nos artistes cependant n'auraient pu réunir toute la science que suppose une telle entreprise : la direction des clercs est évidente dans leur programme iconographique et met en lumière leur soumission spontanée à l'autorité ecclésiastique. Avec une foi profonde, ils s'appropriaient les thèmes donnés se pénétraient de leur sens et mettaient tout leur cœur à les traduire par le ciseau ou le pinceau. Si des naïvetés, des exubérances, des bouffonneries même se glissent dans leur œuvre, on y peut voir la sainte et franche liberté des enfants de Dieu, dont le cœur est plein d'une adoration si pure qu'ils ne songent pas à peser et à châtier leurs termes. Ils savent bien que d'eux rien ne peut venir qu'amour et respect pour le Père.

Nous sommes loin, comme on le voit, de la fable romantique d'après laquelle il faudrait soupçonner ici une sorte d'anticléricalisme naissant. C'est bien au contraire l'âme de l'Europe chrétienne qui se projette dans cette œuvre immense avec sa ferveur et son épanouissement.

La destination religieuse des cathédrales donne à leur beauté tout son caractère; et le croyant seul peut sentir tout leur charme et toute leur mystérieuse splendeur, quels que soient l'admiration et l'amour qu'elles inspirent au profane pour peu qu'il soit sensible à la grandeur et à l'harmonie.

Tout y parle de l'hôte divin qui les habite, depuis le plan symbolique, qui en fait le plus souvent des *Croix habitées*, jusqu'aux tympans des portails et aux labyrinthes des pavements.

C'est surtout la France qui, avec une clarté, un ordre admirable, a su y exprimer son âme médiévale. Si toute l'Europe chrétienne a élevé des cathédrales

gothiques, celles-ci sont postérieures à celles de notre pays et révèlent notre influence. Canterbury, la plus belle des églises anglaises, est due au français Guillaume de Sens.

Dans la cathédrale française s'épanouit l'art d'une civilisation arrivée à son plein développement et faisant à l'idéal la part la plus grande qui lui ait jamais été faite. Écoutons le sculpteur Rodin, *Nos Cathédrales,* dans les pages inspirées qu'il lui consacre :

La cathédrale est la synthèse du pays. Roches, forêts, jardins, soleil du Nord, tout cela est en raccourci dans ce corps gigantesque; toute notre France est dans nos cathédrales comme toute la Grèce est en raccourci dans le Parthénon...

Une petite Française vue à l'église... Un petit muguet fleuri dans une robe neuve... La volupté est encore étrangère à ces lignes adolescentes. Quelle grâce modeste! Si cette jeune fille savait regarder et voir, elle reconnaîtrait son portrait dans tous les portails de nos églises gothiques, car elle est l'incarnation de notre style, de notre art, de notre France...

C'est le génie français et son image : il ne s'est pas élevé par à-coups, il n'a pas obéi à l'orgueil.

Il s'est élevé avec la succession des siècles à l'expression.

Et cette expression, une dans tout le pays, varie avec chaque province, avec chaque fraction de province, juste assez pour historier la chaîne qui relie toutes les perles de ce monumental collier de la France.

Notre atmosphère, l'air à la fois si vif et si enveloppé de notre pays, a guidé les artistes gothiques et renaissants. Leur art est aussi doux que la lumière du jour! Les Grecs ne s'y sont pas pris autrement pour faire leurs chefs-d'œuvre.

Par la netteté de son parti pris, par sa science des déclinaisons de la lumière, le gothique-renaissance rejoint la Grèce et n'a rien à lui envier.

Ah! Renan! vous êtes parti de Bretagne pour aller vous prosterner devant le Parthénon! Le sculpteur, élevé par les Grecs, vient du Parthénon et va à Chartres adorer la cathédrale!

Depuis le roman, première manifestation d'un art vraiment national, les cathédrales offrent des exemples de tous les styles qui se sont succédé en France; les différentes écoles architecturales de nos provinces s'y montrent nettement et donnent une variété charmante à tous ces édifices. D'autre part, leur importance même, le temps qu'il fallut pour les construire rendit presque impossible une pureté de style qui eût supposé l'asservissement des maîtres de l'œuvre successifs aux plans et aux idées de leurs prédécesseurs. Qui dit asservissement de l'artiste dit aussi œuvre froide et sans vie; et cette méthode nous eût donné tout autre chose que nos émouvants et vivants chefs-d'œuvre; mais en se conformant au plan général établi, chaque génération y voulut apporter l'appoint de ses recherches, de ses progrès, de ses trouvailles et les y faire entrer dans l'unité et l'harmonie.

Certaines époques ont été plus actives que les autres et les siècles gothiques rayonnent ici d'un éclat sans pareil. Mais Notre-Dame de Chartres n'a-t-elle pas son clocher neuf, sa clôture de chœur du XVI^e^ siècle ? Notre-Dame de Paris, ses boiseries du XVII^e^ ? Comme si le privilège de durer à travers les siècles leur avait été assuré pour permettre à chacun d'entre eux de leur faire hommage de son art, les cathédrales gothiques n'ont jamais été achevées, et presque toutes comportaient dans leur plan initial des développements qu'elles n'ont pas atteints.

Un choix entre toutes ces merveilles ne peut être qu'arbitraire, car toutes méritent une étude approfondie. M. Émile Mâle, dans son savant ouvrage *L'art en France au XIII^e^ siècle*, leur consacre d'admirables pages. Il nous les montre commentant chacune une vérité particulière, soit par suite de mutilations qui n'ont laissé subsister dans la plupart d'entre elles qu'une partie de leur sculpture, soit parce que, en effet, leur plan fut ainsi conçu.

Amiens, avec ses prophètes placés en avant des contreforts, annonce le Messie; Bourges célèbre les vertus des saints; Lyon, les merveilles de la Création; Laon est la plus érudite et par ses développements scientifiques évoque le souvenir de ses docteurs fameux; Notre-Dame de Paris est l'église de la Vierge; Reims, avec son haut pignon, illustré du baptême de Clovis, et ses vitraux des rois de France, est la cathédrale nationale. Dans chacune, cependant, on sent le désir d'un enseignement complet; mais Chartres, dont les dix mille figures peintes ou sculptées font un ensemble unique, est la seule où tout l'essentiel soit dit.

II. La cathédrale de Chartres. — L'évêque Fulbert avait bâti, au XII^e^ siècle, une splendide cathédrale; mais un terrible incendie détruisit complètement l'édifice en 1194, n'épargnant que le portail occidental et les tours dont une seule était achevée.

L'ardeur du peuple pour réédifier son église fut telle que l'on vit commencer là ce pieux usage de se réunir spontanément pour travailler à la construction des grandes églises.

C'est un prodige inouï, écrivait l'abbé de Saint-Pierre-sur-Dives en 1145, que de voir des hommes puissants, fiers de leur naissance et de leurs richesses, accoutumés à une vie molle et voluptueuse, s'attacher à un char avec des traits et voiturer les pierres, la chaux, le bois et tous les matériaux nécessaires à la construction de l'édifice sacré. Quelquefois mille personnes, hommes et femmes, sont attelées au même char, tant la charge est considérable, et cependant il règne un si grand silence qu'on n'entend pas le moindre murmure. Quand on s'arrête dans les chemins, on parle, mais seulement de ses péchés dont on fait confession avec des larmes et des prières; alors les prêtres engagent à étouffer les haines, à remettre les dettes, etc.; s'il se trouve quelqu'un d'assez endurci pour ne pas vouloir pardonner à ses ennemis et refuser de se soumettre à ces pieuses exhortations, aussitôt il est détaché du char et chassé de la sainte compagnie.

Quand les ressources s'épuisaient, on suspendait les travaux pour les reprendre, et les générations se transmettaient cet héritage sacré. En présence de saint Louis et de sa famille, la cathédrale de Chartres fut consacrée en 1260.

De l'extérieur, la façade principale ne produit pas l'impression profonde que l'on éprouve devant Notre-Dame d'Amiens ou de Reims. Cette merveille de l'art du XII^e^ siècle est d'une beauté sévère; on ne l'apprécie pas du premier coup d'œil, malgré l'harmonie des proportions, la hauteur des flèches qui l'encadrent et montent à 100 et 115 mètres, et les sculptures de son portail royal. Mais si l'on s'arrête à contempler, à interroger chaque détail après l'ensemble, quelle compensation!

Toutes ces pierres, sous le ciseau qui les a douées de vie, disent la gloire du Sauveur. Sur les chapiteaux, sont racontées les scènes de sa vie; sur le tympan de gauche, son Ascension, entourée, dans les voussures, du calendrier, symbole des temps auxquels il commande et que figurent les travaux des champs qui lui sont offerts. — Au tympan central, Jésus en gloire, vêtu du manteau royal et entouré des quatre évangélistes, est assis sur un trône et bénit. L'escabeau où s'appuient ses pieds représente la terre. Il tient de la main gauche le livre fermé. Au-dessous de lui, sont les douze apôtres, semblant converser; dans les voussures, douze anges l'adorent et les vingt-quatre vieillards de l'Apocalypse tiennent en main des instruments de musique et des coupes emplies de parfums qui figurent les prières des saints; deux anges, enfin, élèvent sa couronne. — Dix-neuf statues colossales subsistent sur les vingt-quatre qui, dans les ébrase-

ments, représentaient les rois et les reines au-dessus desquels règne le Roi suprême. Ce sont d'admirables monuments de la statuaire romane, qui les reproduisit dans le même esprit et la même facture aux portails du Mans, d'Angers, de Bourges, comme elle les avait déjà dressés à Saint-Denis. Leur minceur et leur hauteur exceptionnelles les font participer vraiment à l'aspect des colonnes au travail délicat comme une orfèvrerie, auxquelles elles sont appliquées. On dirait que l'artiste, en réduisant leur corps à un minimum d'épaisseur, a voulu figurer des créatures spiritualisées; et leur recueillement, leur regard à demi-voilé, leur expression profonde et méditative en font des êtres de mysticisme. — La porte de droite est consacrée à Marie que couronne son Fils et qu'encensent les anges. Les zones inférieures du tympan y racontent sa vie. Des anges encore, puis les sciences et les arts personnifiés viennent dans les voussures apporter leur hommage à Celle qui est le Trône de la sagesse. — Le portail est surmonté de seize niches abritant des statues colossales où les uns reconnaissent les rois de Juda et les autres les rois de France. Tout en haut, au-dessus d'une niche trilobée où la Vierge portant l'Enfant divin semble prendre en quelque sorte possession de l'édifice à elle dédié, le Rédempteur bénit la ville.

Plus célèbres encore, peut-être, que le portail royal, sont les façades septentrionale et méridionale. Les statues de leurs ébrasements et de leurs voussures représentent la sculpture la plus savante, la plus noblement belle de l'art gothique au XIIIe siècle. Le portail sud-est plus brillant, celui du nord plus robuste et plus âpre. Sur chacun d'eux se projette un porche en forte saillie. Trois portes, comme à l'ouest, donnent accès dans l'église, car le transept comporte une nef centrale et deux bas côtés.

Le Nord est consacré, comme de coutume, à la Vierge, accompagnée des personnages de l'Ancien Testament : rois qui furent ses ancêtres, prophètes qui annoncèrent sa virginale maternité. Le tympan retrace sa mort, son assomption, sa gloire. Une statue colossale de sainte Anne tenant Marie enfant dans ses bras se dresse au trumeau central. Melchissédec, Abraham, Moïse, Samuel, David, Isaïe, Jérémie, Siméon, saint Jean-Baptiste et saint Pierre lui font cortège aux parois de la porte, cinq d'entre eux tenant une image figurative du Christ, les cinq autres portant Jésus lui-même. Dans des niches, l'histoire d'Adam; les premiers cordons des voussures forment un arbre de Jessé; les autres retracent la Création; mais les personnages figuratifs du Christ se retrouvent à la porte de droite, de même que les signes du zodiaque déjà rencontrés au portail occidental. A gauche, les statues monumentales représentent l'Annonciation accompagnée du prophète Isaïe, et la Visitation accompagnée du prophète Daniel; le tympan, la Nativité. Les béatitudes de l'âme et du corps, les dons de l'Esprit, les degrés de la vie contemplative, les Vierges sages et les Vierges folles trouvent leur place dans les voussures. Les princes et les princesses donateurs ou bienfaiteurs du porche et de l'église sont représentés par de grandes statues disposées contre les piliers.

La façade méridionale aux lignes harmonieuses est consacrée au Christ juge qui s'élève au trumeau central, vêtu de la tunique et du manteau, bénissant et tenant le livre des évangiles, foulant aux pieds, suivant l'Écriture, le lion et le dragon. Posées sur de belles colonnes torses, les statues colossales des douze apôtres lui font cortège sur les parois. Le Jugement dernier et la Résurrection occupent le tympan entouré des légions célestes. Nous ne pouvons songer à rappeler séparément tous les personnages de ce portail, et cependant, que de beautés! Le saint Vincent, le saint Théodore, le saint Georges de la porte de gauche sont des chefs-d'œuvre admirables parmi tous ceux de cette époque si splendidement féconde.

Encore n'avons-nous décrit ni les nefs profondes aux voûtes prodigieuses, les plus larges et les plus hardies de France, où règne une atmosphère de piété, de prière et de foi; ni les piliers et les colonnes, avec leurs chapiteaux riches et variés aux volutes alternant avec des feuillages merveilleux de grâce et de vérité; ni la clôture de chœur du XVIe siècle, œuvre de Jehan de Beauce comme le clocher neuf, continuée au XVIIe siècle par J. Boudin, Dieu et Legros et dont onze niches seulement, avec leurs groupes, sont du XVIIIe. C'est une des plus magnifiques clôtures qui existent et la richesse, la finesse exquise et la variété de l'ornementation, si elles sont loin de l'art religieux et noble du portail royal, n'en excitent pas moins l'étonnement et l'admiration.

Pourtant, c'est à ce dernier qu'il nous faut revenir. Après avoir admiré les magnifiques vitraux du XIIIe siècle, naïves légendes de saints des fenêtres basses ou nobles figures de la nef dont les couleurs harmonieuses évoquent la somptuosité des tapis d'Orient, tournons vers lui nos regards.

Des trois grandes verrières qui surmontent la porte, tombe un jour si doux et en même temps d'une si lumineuse vibration qu'il semble baigner toute l'entrée du grand vaisseau d'une clarté surnaturelle. Les merveilleux vitraux du XIIe siècle, sur leur fond couleur de ciel pur encadré de rinceaux, racontent la généalogie du Christ, puis son enfance, sa vie, sa passion. Les petites scènes encloses dans des médaillons, et d'un dessin plein de caractère, sont malheureusement peu lisibles à distance; mais la vision de cette harmonie bleue, où chantent des rouges profonds, est une des plus belles qui se puissent concevoir.

III. Nos cathédrales actuelles. — Il ne peut entrer dans les limites de notre étude de consacrer une monographie, quelque courte soit-elle, à chacune des cathédrales françaises; nous nous bornerons donc à indiquer brièvement l'époque et le style de leur construction avec ses plus importantes particularités. Nous suivons l'ordre alphabétique.

Saint-Caprais d'Agen, ancienne collégiale, présente une abside, une porte et un transept normand du XIIe siècle, une nef gothique du XIVe et du XVIe et une tour moderne. De magnifiques peintures murales recouvrent les voûtes du chœur.

Saint-Jean-Baptiste d'Aire-sur-Adour allie le roman du XIIe siècle au gothique du XIVe et du XVIe et au néocorinthien du XVIIIe, sans compter les adjonctions du XIXe siècle.

Saint-Sauveur d'Aix garde une nef méridionale romane du XIe siècle, un chœur et une nef centrale gothique du XIIIe : mais des restaurations ont été faites au XVIIe et au XIXe siècles. Le triptyque du *Buisson ardent* qu'on y admire est une œuvre célèbre de Nicolas Froment.

Notre-Dame d'Ajaccio, élevée au XVIe siècle par Giacomo della Porta, est d'une architecture très simple. Sa façade, précédée d'un perron de six marches, est percée de trois portes que séparent des pilastres. A l'intérieur sont conservés des souvenirs de Napoléon.

Sainte-Cécile d'Albi, construite pendant la fin du XIIIe et presque tout le XIVe siècle, est remarquable par son aspect de forteresse, ses hautes murailles percées de meurtrières, ses tourelles et ses tours. Un portique du plus gracieux gothique du XVIe siècle égaie de sa grâce toute cette austérité.

Notre-Dame d'Amiens, commencée en 1220 sous l'épiscopat d'Evrard de Fouilloy dont elle conserve le cénotaphe, était presque achevée à la mort de saint Louis. Ses tours et sa grande flèche ne datent

cependant que du XVIe siècle. Viollet-le-Duc l'appelle l'église ogivale par excellence. Notons le *Beau Dieu* du porche central, la *Vierge dorée* du portail méridional, l'*Ange pleureur* célèbre et les stalles magnifiques parmi tant de beautés.

Saint-Maurice d'Angers possède une façade et une nef romanes, et des tours de la première moitié du XVIe siècle. On y voit encore d'admirables vitraux du XIIe siècle et une partie des célèbres tapisseries de l'Apocalypse exécutées à la fin du XIVe siècle pour le duc de Berry.

Saint-Pierre d'Angoulême, que l'architecte Abadie restaura au XIXe siècle, garde cependant sa magnifique façade romane du XIIe. C'est un exemple du style romano-byzantin à coupole caractéristique de l'école limousine au XIIe siècle.

La cathédrale d'Annecy, ancienne chapelle de couvent, date du XVIe siècle. Elle est de petites dimensions et d'une grande simplicité architecturale.

La cathédrale d'Arras, ancienne église de l'abbaye de Saint-Waast, datait du XVIIIe et du XIXe siècles qui l'édifièrent dans le style gréco-romain alors en honneur. Elle fut entièrement détruite par les Allemands en 1914-1918.

Sainte-Marie d'Auch fut reconstruite dans le style gothique à la fin du XVe siècle. Le XVIe siècle la dota d'une façade gréco-romaine peu en harmonie avec le reste de l'édifice, mais aussi de beaux vitraux et de magnifiques stalles sculptées.

Saint-Lazare d'Autun est de 1060 à 1178, dans le style roman; et sa façade reste un des plus purs monuments de cet art. Certaines restaurations, les chapelles latérales et la flèche sont gothiques, du XVe er du XVIe siècles.

Notre-Dame des Doms d'Avignon date du XIe siècle. Le porche ajouté au XIIe est un exemple de l'imitation de l'antiquité en honneur dans l'art roman du midi de la France. Le XIVe siècle ajouta des chapelles latérales à la nef unique; le XVIIe réédifia le chœur et la chapelle de la Vierge. Nombreux furent les grands artistes de la première Renaissance italienne qui vinrent y travailler. On y conserve encore de belles fresques et les tombeaux de plusieurs papes.

Notre-Dame de Bayeux fut commencée au XIIe siècle sur l'emplacement d'un édifice plus ancien dont elle possède la crypte. La nef est romane, le chœur et l'abside du style gothique du XIIIe siècle. La tour centrale, flamboyante, a été recouverte d'un dôme au XIXe siècle.

Notre-Dame de Bayonne, de style gothique, fut construite du XIIIe au XVIe siècle. L'intérieur est sobre et un peu froid.

Saint-Pierre de Beauvais devait être la plus haute des cathédrales gothiques. Elle fut commencée en 1227. L'audace même des constructeurs fut cause des écroulements successifs qui se produisirent. Les bras du transept, très remarquables, furent terminés dans la première moitié du XVIe siècle. Une flèche de 153 mètres de hauteur fut alors élevée, mais elle s'écroula, et l'église resta inachevée

Saint-Jean-Baptiste de Belley garde encore quelques parties romanes du XIe siècle et le chœur gothique de 1413. Les roses des croisillons sont du XIVe et du XVe siècles, mais la tour et les adjonctions similigothiques du XIXe siècle sont dépourvues de grâce.

Saint-Jean de Besançon, de style roman du XIIe siècle, présente cette particularité d'avoir une abside à chaque extrémité de la nef. L'une d'entre elles fut, ainsi que le clocher, réédifiée au XVIIIe siècle dans le style classique, après un accident.

La cathédrale Saint-Louis de Blois date du XVIIe et du XVIIIe siècles. Elle fut construite dans un style imitant le flamboyant avec un portail classique et un clocher Renaissance dont la base est du XIIe siècle.

Saint-André de Bordeaux est, malgré sa façade principale inachevée, un beau monument gothique des XIIe, XIVe et XVe siècles. Le portail nord est flanqué de deux tours élégantes hautes de 85 mètres.

La cathédrale Saint-Étienne de Bourges est construite sur un plan très particulier, sans transept, mais avec cinq nefs. La crypte est du Xe siècle; les portes méridionale et septentrionale, restes de l'édifice roman primitif, datent de 1158. L'ensemble est d'un beau gothique et les vitraux, pour la plupart du XIIIe siècle, sont admirables.

La cathédrale Saint-Étienne de Cahors, construite après 1100, fut très remaniée aux siècles suivants et possède un chœur gothique; mais elle reste un exemple d'édifice roman à nef unique et coupoles, et sa façade septentrionale est, quoique un peu massive, une des plus belles de ce style. De belles fresques du XIVe siècle décorent les voûtes.

La cathédrale du Saint-Sépulcre de Cambrai, élevée au XIXe siècle sur l'emplacement de l'ancienne cathédrale de Fénelon dans le style du XVIIIe siècle, est flanquée d'une haute tour gravement mutilée pendant la guerre de 1914.

Saint-Michel de Carcassonne, cathédrale depuis 1803, date du XIIIe au XVe siècle. C'est un édifice remarquable par ses proportions massives, de jolis vitraux dont une rose superbe à la façade occidentale, et des voûtes couvertes de peintures.

La cathédrale Saint-Étienne de Châlons-sur-Marne fut réédifiée après les incendies du XIIe et du XIIIe siècles. Le portail occidental est du XVIe siècle; les flèches, élevées au XVIIe, puis détruites, datent de 1821. Le baldaquin de maître-autel est de Mansart; une *Mise au tombeau* en bas-relief, de Ligier-Richier. De belles verrières du XIIIe siècle, bien caractéristiques des productions de l'est de France, ont été transportées au musée du Trocadéro, à Paris.

La cathédrale de Chambéry, ancienne chapelle franciscaine, est presque entièrement du XIVe siècle; le portail, cependant, fut élevé par les moines, au XVIe siècle, dans le style gothique et comprend de beaux panneaux de chêne sculpté.

Notre-Dame de Chartres présente des parties datant du XIIe au XVIe siècle. Sa très ancienne crypte marque, dit-on, l'emplacement où les Gaulois venaient apporter leurs hommages à la Vierge qui devait enfanter. Le plan initial comportait neuf tours qui n'ont jamais été achevées. A gauche du chœur est la statue dite *Vierge au pilier*, en grande vénération.

Notre-Dame de Clermont-Ferrand s'élève sur l'emplacement d'une église romane qui remplaçait elle-même une basilique du Ve siècle. Elle est construite en lave et date du XIIIe au XIVe siècle. Les tours de la façade nord sont du XVe siècle et s'élèvent à 108 mètres de hauteur; le portail principal fut édifié dans le style gothique par Viollet-le-Duc. A noter les magnifiques vitraux du XIIIe, les roses du XIVe et les fresques du XVIe siècle.

Notre-Dame de Coutances, du XIIIe siècle, est un des plus beaux spécimens du gothique normand. Le portail principal, d'une beauté sobre, est encadré par deux clochers dont les flèches s'élèvent à 77 mètres; d'autres flèches surmontent les porches à tourelles des deux bras du transept. A la croisée, la tour du plomb, haute de 58 mètres, forme une belle lanterne octogonale.

La cathédrale de Gap fut élevée en 1866 dans un style romano-gothique. A noter sa décoration de marbres et de pierres de couleur.

La cathédrale de Grenoble, dont certains archéologues font remonter la construction au Xe siècle, à cause de son archaïsme, est attribuée par les autres au

milieu du XII^e^. Le portail où s'ouvrent trois porches et la tour carrée qui le surmonte, sont de style roman, tandis que l'intérieur est voûté d'ogives. Le beau tabernacle de pierre sculptée du XV^e^ siècle qu'on y admire n'a pas moins de 14 mètres de hauteur.

Saint-Mammès de Langres, qui date au XI^e^ siècle, est une des plus belles églises de transition où toute la splendeur du roman bourguignon s'éclaire et s'amplifie grâce à l'adoption de la voûte d'ogive. La façade gréco-romaine est postérieure au reste de l'édifice. A l'intérieur, une *Madeleine* de Rubens et un *Christ* du Corrège.

Saint-Louis de La Rochelle, édifice construit au XVIII^e^ siècle par l'architecte Gabriel, est cathédrale depuis 1801. Un clocher du XV^e^ siècle, vestige de l'ancienne église Saint-Barthélemy, dresse sa tour carrée surmontée d'une flèche à gauche du portail. A l'intérieur, peintures d'Abel de Pujol, Debat-Ponsan, Albert Lefebre, Charlet, Picot et Bouguereau.

La cathédrale de la Trinité de Laval, ancienne collégiale, est cathédrale depuis 1855. Le transept et la nef datent de 1185, mais furent remaniés au XVI^e^ siècle après la construction du chœur. Les portails de l'ouest et du sud sont romans ainsi que le clocher; mais la flèche est toute moderne.

Saint-Julien du Mans réunit le style gothique du chœur, du transept, de l'abside et des contreforts au roman de la nef et du portail. Les vitraux magnifiques datent en partie du XIII^e^ siècle. Rodin, parlant du portail principal, s'écrie : « Le beau porche! c'est d'abord de l'ombre douce qui s'est condensée, modelée. Rien de hâtif dans cette sculpture; il faut du temps pour y pénétrer. Cet art ne vous cherche pas, il vous attend. Si vous consentez à venir, il vous enseignera la vérité éternelle. Il n'est pas pressé. »

Notre-Dame du Puy, du style roman du XII^e^ siècle, a été remaniée au XIV^e^ et au XV^e^. Cinq étages d'arcatures en plein cintre décorent la façade principale, où s'ouvrent les trois baies d'un beau porche. Les claveaux alternés noirs et blancs et certains détails d'ornementation et d'architecture décéleraient une influence de l'art musulman

La cathédrale de Luçon, construite au XI^e^ siècle dans des proportions majestueuses, a subi de si nombreuses restaurations que l'on n'y peut plus retrouver la belle pureté du style roman primitif.

La cathédrale Saint-Jean de Lyon remonte au début du XII^e^ siècle; mais sa construction ne fut achevée qu'au XVI^e^. L'édifice, d'une merveilleuse richesse d'ornementation, produit une impression de grandeur imposante. La façade, élevée en 1392, présente trois porches aux voussures profondes et aux soubassements richement sculptés, surmontés de gables aigus. A l'intérieur, la chapelle des Bourbons est revêtue d'une véritable dentelle de pierre; citons aussi un précieux retable et l'horloge célèbre.

Sainte-Marie Majeure de Marseille, vaste édifice de style byzantin, fut construite de 1852 à 1893. Le porche très élevé est surmonté de deux tours à coupole; une autre coupole s'élève à la croisée du transept, et une plus petite à l'extrémité de chaque croisillon. L'alternance de la pierre grise de Florence avec la pierre blanche est employée dans un parti décoratif.

La cathédrale Saint-Étienne de Meaux, commencée à la fin du XII^e^ siècle, ne devait pas être terminée avant le XVI^e^; encore la tour de droite est-elle inachevée. Le style gothique atteint dans cette église une légèreté pleine de hardiesse. Le portail sud reproduit celui de Notre-Dame de Paris: le portail occidental, orné d'une belle rose flamboyante, est percé de trois portes aux voussures profondes surmontées de gables. A l'intérieur, se trouve une *Adoration des Mages* de Philippe de Champagne.

Saint-Pierre de Mende, cathédrale construite à partir de 1368 par le pape Urbain V, fut restaurée après les guerres de religion. Deux tours d'inégale hauteur, surmontées par des flèches dont l'une, ornée de clochetons, est parmi nos plus belles flèches gothiques, encadrent un portail à trois baies percé d'une rosace. L'édifice ne possède ni transept ni triforium et les nervures de la voûte rejoignent les colonnes sans l'intermédiaire de chapiteaux.

Saint-Étienne de Metz, édifice construit au XIV^e^ siècle dans le style gothique, mais restauré malheureusement à l'époque moderne, a conservé d'admirables vitraux du XIV^e^ et du XVI^e^ siècles. De ses deux tours inachevées, l'une est couronnée d'une belle flèche, gothique mais élevée à notre époque.

La cathédrale Saint-Maurice de Mirepoix, élevée du XIII^e^ au XVI^e^ siècle et achevée au XIX^e^, est une des plus jolies églises gothiques de la région pyrénéenne.

Notre-Dame de Montauban, avec sa façade aux colonnes doriques encadrée de deux tours carrées, est un monument des XVII^e^ et XVIII^e^ siècles.

La cathédrale Saint-Pierre de Montpellier, ancienne chapelle bénédictine fondée en 1364, présente l'aspect d'une forteresse. Élevée dans le style gothique, elle fut cruellement endommagée pendant les guerres de religion et restaurée au XIX^e^ siècle.

Notre-Dame de Moulins, ancienne collégiale élevée au XV^e^ siècle dans le style gothique flamboyant, fut achevée au XIX^e^ siècle dans le style du XIII^e^. Mais le chœur, construit de 1468 à 1508 par Musnier, est magnifique et contient des vitraux splendides. La cathédrale conserve aussi une Vierge noire miraculeuse du XIII^e^ siècle et un triptyque célèbre du peintre du XV^e^ siècle connu sous le nom de *Maître de Moulins*.

L'Assomption de Nancy, élevée sur les plans de Hardouin Mansart au XVIII^e^ siècle, présente une façade classique flanquée de deux tours. A l'intérieur sont de belles boiseries et des grilles en fer forgé de la même époque.

Saint-Pierre de Nantes, édifice gothique du XV^e^ siècle, réunit aussi quelques parties du XVI^e^ et du XVII^e^ et des reconstitutions du XIX^e^. Les sculptures gothiques du portail principal sont restées intactes, tandis qu'à l'intérieur des œuvres magnifiques ont été détruites par la Révolution. Le superbe tombeau de François II, œuvre célèbre de Michel Colombe, a cependant été respecté.

La cathédrale Saint-Cyr de Nevers date du XI^e^ siècles et présente même des vestiges de la basilique carolingienne, qu'elle remplace, auxquels elle allie le roman et même le style gothique du XIV^e^ siècle. Elle comporte deux absides, de styles différents, et des portails latéraux. La tour, haute de 25 mètres, possède la riche ornementation du début du XVI^e^ siècle.

Sainte-Réparate de Nice, du XVII^e^ et du XVIII^e^ siècles, élève à 40 mètres de hauteur la coupole qui surmonte son abside. Les boiseries de la sacristie sont intéressantes et le trésor est riche.

Saint-Castor de Nîmes, cathédrale élevée au XI^e^ siècle, détruite pendant les guerres contre les albigeois et plus tard contre les calvinistes, fut rétablie au XVII^e^ siècle, puis endommagée encore au XIX^e^ sous la Restauration. Elle possède des parties de styles différents, dont une façade romane édifiée sur les soubassements d'un temple antique.

Sainte-Croix d'Orléans, construite à partir de 1288 mais très remaniée, est de style gothique et présente cinq nefs. Les deux tours occidentales, hautes de 85 mètres, ont trois étages en retrait et portent de grandes statues d'anges. Le beau et grand chœur, bordé de douze chapelles XIII^e^ siècle, contient un maître-autel donné par Louis XV.

La cathédrale Saint-Antonin de Pamiers fut bâtie de 1685 à 1689 sur les plans de Hardouin Mansart, mais conserve la façade de l'église du XII^e^ siècle qu'elle remplace et un clocher fortifié du XIV^e^.

Notre-Dame de Paris, dont la première pierre fut posée en 1163 par le pape, était achevée au siècle suivant. La magnifique façade, mutilée au XVII^e^ siècle, fut restaurée par Viollet-le-Duc, mais possède encore la presque totalité des sculptures originales des portes de la Vierge et de Sainte-Anne. Les magnifiques pentures de fer forgé de cette dernière sont un chef-d'œuvre de la ferronnerie gothique. Les deux tours sont réunies par la galerie des Rois, au-dessus de laquelle s'ouvre une rose de 13 mètres de diamètre. L'abside, avec les grands arcs-boutants qui la soutiennent et la flèche de 45 mètres qui surmonte la croisée du transept, est magnifique. A l'intérieur, cinq grandes nefs sont coupées par un transept où subsistent, malgré les restaurations, d'admirables roses du XIII^e^ siècle. La clôture de chœur est une œuvre du XIV^e^ siècle due à Jean Ravy et raconte, dans ses hauts-reliefs, l'histoire du Christ. Les stalles aux fines boiseries sont du XVII^e^ siècle.

Saint-Front de Périgueux, ancienne église abbatiale, est un des plus beaux spécimens de l'art byzantin usité dans cette région pendant la période romane. Cinq coupoles à clochetons reposant sur pendentifs sont supportés par de forts piliers évidés. Le clocher, du X^e^ siècle, est le plus vieux de France.

Saint-Jean de Perpignan est un édifice gothique du XIV^e^ au XVI^e^ siècle d'une grande sobriété architecturale. Sa tour unique est surmontée d'un campanile en fer forgé. Une porte romane, dite du *Vieux-Saint-Jean*, subsiste de l'ancienne église.

La cathédrale Saint-Pierre de Poitiers fut élevée du XII^e^ au XIV^e^ siècle et montre le passage du roman au gothique. Deux tours carrées trapues, commencées à la période romane, sont achevées dans le style flamboyant. Les trois nefs sont d'égale hauteur; les vitraux, du XIII^e^ siècle, sont magnifiques et les stalles, de la même époque, sont, avec celles de Notre-Dame de La Roche, les plus anciennes de France.

Saint-Corentin de Quimper, très beau spécimen du gothique breton, commencé au XII^e^ siècle, possède une façade richement ornée flanquée de deux tours dont les flèches sont modernes. Le plan intérieur présente cette particularité d'un chœur dont l'axe dévie pour figurer, dit-on, l'inclinaison de la tête du Christ sur la croix. Le maître-autel est décoré de bronzes et d'émaux avec sculptures; un autel secondaire date du XIII^e^ siècle. Les vitraux sont du XV^e^. Plusieurs chapelles contiennent des peintures modernes de l'artiste breton Yan Dargent.

Notre-Dame de Reims fut commencée en 1211 sur les plans de Jean d'Orbais, quelque peu modifiés par la suite pour obtenir plus de richesse et des proportions plus élancées. Au milieu du XV^e^ siècle, elle était achevée, sauf les tours du transept et les flèches de celles de l'ouest : un incendie, survenu en 1481, obligea de la laisser en cet état après réfection des parties hautes. On l'a appelée la « cathédrale des anges », à cause des grandes statues aux figures fines et légèrement souriantes de ses contreforts; ou la « cathédrale des rois », en souvenir des sacres que rappelaient les beaux vitraux des fenêtres hautes représentant les premiers rois de France. De multiples statues d'une magnifique beauté, dont on retrouve l'inspiration à Strasbourg, à Bamberg, à Léon en Espagne, animaient de leur vie la splendide cathédrale que la guerre de 1914 a cruellement et irrémédiablement mutilée.

La cathédrale Saint-Pierre de Rennes fut élevée aux XVIII^e^ et XIX^e^ siècles en utilisant un portail de construction antérieure, flanqué de tours à cinq étages de colonnes de différents styles.

Notre-Dame de Rouen, superbe dans sa diversité, date du XIII^e^ au XVI^e^ siècle. Le chœur est du gothique du XIII^e^. L'une des deux tours qui flanquent la façade flamboyante est connue sous le nom de « tour de Beurre », dû à ce fait que les frais en furent payés par les dispenses de carême. La lanterne, le beau portail central où Pierre des Aubeaux sculpta un arbre de Jessé, sont du XVI^e^ siècle. La « porte des libraires », les stalles sculptées, l'escalier gothique de la bibliothèque, les tombeaux de saint Maurice, des cardinaux d'Amboise et de Louis de Brézé sont justement célèbres.

Notre-Dame de Rodez fut élevée dans le style gothique du XIII^e^ siècle et reçut des adjonctions jusqu'au XVI^e^. Sa façade sans portail, mais ornée d'une belle rose flamboyante, est flanquée de deux tours carrées inachevées. Le portail nord du XIV^e^ siècle est surmonté d'une tour flamboyante de 77 mètres. A l'intérieur, une clôture de chapelle, un jubé, des stalles du XV^e^ siècle sont de toute beauté.

La cathédrale Saint-Étienne de Saint-Brieuc, édifiée au XIII^e^ siècle en utilisant certaines parties du chœur et de la statuaire d'une église du XII^e^ siècle, est d'un aspect extrêmement simple et fut fortifiée pendant les querelles du roi de France avec le duc de Bretagne.

La cathédrale Saint-Pierre de Saint-Claude, ancienne église abbatiale, fut bâtie du XIV^e^ au XVIII^e^ siècle; elle comprend trois nefs gothiques d'égale hauteur et une façade classique un peu lourde surmontée, à gauche, d'une tour carrée. Les belles stalles sont l'œuvre de Jean de Vitry (XV^e^ siècle); les boiseries des chapelles sont du XVIII^e^.

La cathédrale de Saint-Dié comprend une nef romane du XII^e^ siècle, des collatéraux et un chœur gothique du XIII^e^ et du XIV^e^ siècle, une façade principale et des tours du XVIII^e^.

La cathédrale de Saint-Flour, bâtie en lave d'Auvergne dans le style gothique, fut commencée à la fin du XIV^e^ siècle. L'extérieur en est d'une simplicité austère, mais l'intérieur, avec ses cinq nefs sans transept, ses voûtes à nervures reposant sur d'élégantes colonnes sans chapiteaux, est très remarquable.

La cathédrale de Saint-Jean de Maurienne, construite dans le style roman, présente cependant des parties flamboyantes. Elle possède de belles stalles en noyer.

La cathédrale de Séez, malheureusement mutilée et restaurée au XVIII^e^ et au XIX^e^ siècles, est un des plus élégants édifices du gothique normand. Les deux tours portent de belles et hautes flèches octogonales.

La cathédrale Saint-Étienne de Sens, construite aux XII^e^, XIII^e^ et XIV^e^ siècles, est un des plus anciens monuments gothiques. Guillaume de Sens s'inspira de son ordonnance pour construire le sanctuaire de Canterbury. La tour de gauche de la façade s'arrête au niveau des murs; l'autre s'élève à 73 mètres. Les sculptures des portails sont d'une grande richesse et les roses du transept sont parmi les plus belles.

Saint-Gervais de Soissons, bel édifice gothique commencé vers 1175, est remarquable par le magnifique bras sud du transept tracé en forme d'abside et par de beaux vitraux du XIII^e^ siècle. La guerre de 1914 l'a presque entièrement ruiné.

La cathédrale de Strasbourg, commencée par l'abside, en 1176, dans le style roman de l'école rhénane, combine ce style au gothique dans le transept, dont la belle façade sud est de 1250 et dont la statuaire s'apparente à celle de Chartres et du portail sud de Reims. La nef est du pur gothique champenois; la façade, commencée en 1277, possède trois portails et une rose énorme. Une flèche ajourée surmonte la tour achevée au XV^e^ siècle et s'élève à 142 mètres. Le granit rose employé pour

sa construction ajoute encore à la splendeur de ce magnifique monument.

La cathédrale de Tarbes (Notre-Dame de la Sède) a conservé un chœur de style roman du XII^e^ siècle, un transept surmonté d'une coupole octogonale sur trompes et une unique nef du XIV^e^ siècle. De très belles boiseries du XVIII^e^ siècle décorent le chœur et la nef.

La cathédrale de Tarentaise a des parties des époques et des styles les plus divers : chœur et crypte romans du XI^e^ siècle, nefs modernes, façade gothique très remaniée au XIX^e^ siècle. A noter une belle et ancienne crosse d'ivoire dans le riche trésor.

Saint-Étienne de Toulouse comprend des parties où s'accusent les différentes modifications du style français, dit gothique, du XIII^e^ au XVI^e^ siècle.

Saint-Gatien de Tours, cathédrale commencée en 1267, n'était pas achevée avant le XVI^e^ siècle. Endommagée par la Révolution, elle fut restaurée de nos jours. Sa façade flamboyante, aux portes à tympans ajourés, est flanquée de deux tours dont la partie haute est Renaissance. Une belle rose flamboyante l'éclaire. L'intérieur donne une impression de hauteur et d'élégance. Ses vitraux du XIII^e^ siècle rappellent ceux de la Sainte-Chapelle de Paris par leur brillante et lumineuse mosaïque.

La cathédrale Saint-Pierre de Troyes, construite du XIII^e^ au XVII^e^ siècle, est un beau monument gothique à cinq nefs. Sa façade présente certains détails Renaissance et se trouve dominée à gauche par la seule de ses deux tours qui ait été terminée. D'admirables vitraux, datant pour la plupart du XV^e^ siècle, éclairent l'édifice.

Saint-Martin de Tulle, ancienne église abbatiale devenue cathédrale en 1308, est de style roman. Cet édifice ne présente plus depuis la Révolution ni transept ni chœur, mais conserve du XIII^e^ siècle un beau clocher élégant et un beau cloître qui lui reste attenant.

La cathédrale Saint-Apollinaire de Valence, construite au XI^e^ siècle, est d'un style roman où se décèle l'influence auvergnate. Les beaux chapiteaux des piliers de la nef sont à remarquer. Le porche et le clocher ont été reconstruits au milieu du XIX^e^ siècle.

La cathédrale Saint-Pierre de Vannes, commencée au XIII^e^ siècle, garde de cette époque sa façade septentrionale et sa tour gothique. La nef unique fut construite de 1453 à 1478 et présente un spécimen intéressant du gothique de l'époque. Le chœur est du XVII^e^ siècle : la façade principale et les tours, modernes. Le maître-autel de marbre sculpté est une belle œuvre du XVIII^e^ siècle.

Notre-Dame de Verdun, construite au XII^e^ siècle dans le style roman de l'école rhénane avec deux absides et deux transepts, fut en partie refaite au XIII^e^ et modifiée au XVIII^e^, où l'abside occidentale fut percée d'un portail et des tours carrées élevées au-dessus de l'ancien chœur. La façade, la partie haute de l'abside, les voûtes et les colonnettes qui en reçoivent la retombée sont du gothique du XIII^e^ siècle.

Saint-Louis de Versailles n'est cathédrale que depuis 1802. Ce monument fut construit de 1743 à 1754 par Jules Hardouin de Sagonne, petit-fils du grand Mansart. Sa façade assez basse à deux étages de colonnes, son dôme à renflements, ses piliers carrés sont un peu lourds ; mais à l'intérieur d'intéressants tableaux représentent l'art religieux du XVIII^e^ siècle et réunissent les noms de peintres tels que Jouvenet, Lemoine, Boucher, J. Restout, etc.

Saint-Vincent de Viviers possède un clocher du XII^e^ siècle à deux étages, carré à sa partie inférieure, octogone à l'étage supérieur et couronné de créneaux. L'intérieur, à nef unique très simple, est du XVII^e^ siècle, tandis que le chœur et le transept sont du gothique flamboyant.

Carletta DUBAC.

1. CATHERINE D'ALEXANDRIE (lat. *Catharina* ou *Ecaterina*). — C'est à la légende, et non à l'histoire, qu'il faut demander des détails sur cette vierge, martyre d'Alexandrie au IV^e^ siècle. L'historien Eusèbe parle bien d'une chrétienne d'Alexandrie qui aurait plus d'un trait commun avec notre vierge martyre, mais il ne donne pas son nom, et Rufin nous assure que cette chrétienne s'appelait Dorothée. Toutes les données historiques se réduisent à ceci : il a existé réellement à Alexandrie une jeune vierge ayant nom Ecaterine, et celle-ci a été décapitée pour la foi le 25 novembre 305.

D'après la légende, Catherine, fille de Costus ou Costis, roi de Cilicie, fut instruite par de sages docteurs, qui lui enseignèrent la grammaire, la rhétorique, la philosophie : elle eut ainsi une grande connaissance des sciences profanes. Costus étant mort, Sabinelle, mère de Catherine, se retira avec sa fille sur une montagne d'Arménie, près de laquelle vivait un pieux ermite, nommé Ananie. Celui-ci parvint à convertir la mère, mais Catherine se défendit plus longtemps, appuyant son paganisme sur des raisons humaines. Elle céda néanmoins, parce que l'ermite lui déclara que, pour trouver un époux digne d'elle, il lui fallait consentir à recevoir le baptême : d'ailleurs des visions de la vierge Marie et de son divin Fils firent comprendre à Catherine que son âme souillée ne pouvait prétendre avoir Jésus pour époux. Quand la jeune princesse fut baptisée, elle fut fiancée au roi du ciel par la vierge Marie. De là vient que les artistes ont représenté le mariage mystique de Catherine avec l'enfant Jésus, qui lui met un anneau au doigt. Saint Vincent Ferrier, au XV^e^ siècle, dit que ces visions de Catherine avaient cours parmi les populations chrétiennes évangélisées par lui. Dans le monde intellectuel, Catherine fut représentée comme une princesse d'Alexandrie, en conflit avec l'empereur Maximin (ou Maxence), lorsque celui-ci voulut forcer les habitants à sacrifier aux idoles : informée par ses serviteurs de ce qui se passait sur la place publique, Catherine, qui alors était chrétienne et âgée de dix-huit ans, sortit de son palais, vint trouver l'empereur pour l'engager à reconnaître le seul Dieu véritable. Étonné de rencontrer tant de sagesse dans une jeune fille et ne trouvant pas en lui-même assez de savoir pour la convaincre, l'empereur fit convoquer les philosophes et orateurs de la région : il leur promit de grandes récompenses s'ils parvenaient à réfuter Catherine. Celle-ci parla en leur présence avec tant de calme et de grâce que ceux qui entendirent son discours, sur Jésus, sur sa mort, sa résurrection et sa gloire furent forcés de reconnaître la vérité de ses enseignements. Maximin, fort irrité du résultat, voulut à tout prix changer les dispositions de Catherine et l'amener à sacrifier aux dieux. Il employa d'abord la douceur, les caresses, les flatteries ; puis, changeant de tactique, il fit fouetter la jeune fille inébranlable dans sa foi, ordonna de l'enfermer dans un obscur cachot et de l'y laisser sans nourriture. Elle demeura ainsi durant douze jours, visitée, consolée, guérie par les anges ; un pigeon lui apportait de quoi se nourrir. L'empereur, irrité d'apprendre que Catherine était pleine de vie après ses premiers tourments, fit préparer quatre roues garnies de pointes de fer, et voulut qu'on s'en servît pour déchirer le corps de la jeune fille : l'affreuse machine fut brisée et anéantie par les prières de la vierge. Enfin Maximin ordonna de trancher la tête de Catherine, et ainsi fut consommé le martyre (25 novembre 305 ou 310).

Une tradition nous assure que des chrétiens d'Égypte, esclaves des Sarrasins, découvrirent le corps de Catherine, vers le VIII^e^ siècle, en un lieu où il avait été enterré quatre ou cinq cents ans plus tôt. Puis des

anges transportèrent ce corps sur le mont Sinaï (fait consigné dans la collecte de la messe). — Au xe siècle, on trouve établi chez les grecs le culte de cette vierge martyre qui est nommée Ecaterine. Vers la même époque, ce culte paraît être passé à Rome. On dit qu'au xie siècle, un moine du mont Sinaï vint à Rouen recevoir une aumône de Richard, duc de Normandie, et qu'il y apporta une partie des reliques de sainte Catherine. Les croisades donnèrent un nouvel essor à la dévotion envers cette sainte. Au début du xiiie siècle, une chapelle lui fut dédiée au diocèse de Langres par quatre docteurs en théologie venus de Paris. En 1229, saint Louis fit bâtir près la rue Saint-Antoine l'église de Sainte-Catherine du Val, où se réunit plus tard la confrérie des archers. En un lieu sauvage, nommé Fierbois *(ferus boscus)*, arrondissement de Chinon, s'éleva une chapelle, sur laquelle on ne possède aucun document antérieur à 1375. C'est là que sainte Jeanne d'Arc vint en 1429 et trouva l'épée miraculeuse que ses voix lui avaient promise.

Beaucoup d'églises avaient des confréries de jeunes filles placées sous le patronage de sainte Catherine : on lui reconnaissait le pouvoir de consoler celles dont la beauté commençait à se faner, car, bien que charmante dans la beauté éblouissante que la légende lui a attribuée, Catherine avait dédaigné tous les amours de la terre et n'avait aspiré qu'à être une perle de la couronne de Jésus-Christ. Le 25 novembre, l'aînée de la confrérie offrait à la statue de sa patronne un beau voile de dentelle; elle avait le privilège de le lui attacher sur la tête. On disait alors qu'elle *coiffait sainte Catherine*, et de là est venue l'expression que tout le monde connaît.

H. Bremond, *Sainte Catherine*, dans la collection *L'art et les saints*, Paris, s. d.

J. Baudot.

Panégyriques. — Sur sainte Catherine d'Alexandrie, nous avons, de Bossuet, deux panégyriques, qu'on relit toujours avec grand profit.

On trouvera le premier (de 1655 ou de 1656 ?) dans les *Œuvres oratoires de Bossuet*, édition Lebarq, revue par Urbain et Levesque, t. II, p. 595-612. L'orateur montre que la sainte a surmonté le monde : 1° dans ses plaisirs et dans ses délices, 2° dans ses pompes et dans ses vanités, 3° dans sa sagesse. Ce premier panégyrique, au dire des critiques, est « moins bien composé » que le second; il est, du reste, moins célèbre.

On trouvera le second *op. cit.*, t. III, p. 548-575. « La légende de sainte Catherine à laquelle Bossuet fait allusion en plusieurs endroits de son panégyrique, écrivent les éditeurs dans la notice préliminaire, a malheureusement été défigurée à tel point qu'on ne saurait y démêler le vrai du faux. C'est sans doute pour cette raison que l'orateur se garde d'alléguer aucun autre nom que celui de la sainte. » Plusieurs questions se posent à ce propos; mais, quelque solution qu'on y donne, « la valeur de notre discours n'en subsistera pas moins : elle est tout entière dans une solide et chrétienne doctrine sur l'usage que, dans l'Église de Jésus-Christ, on doit faire de la science en général, et principalement de la science sacrée. »

La science est « un présent du ciel » et elle « apporte au monde de grands avantages. » Mais on en abuse. Saint Bernard a réduit tous ces abus à trois chefs, lorsqu'il a dit : *Quidam scire volunt ut sciant, et turpis curiositas est; quidam scire volunt ut sciantur ipsi, et turpis vanitas est; quidam scire volunt ut scientiam suam vendant, et turpis quæstus est.* « Il y en a donc, comme vous voyez, poursuit Bossuet, à qui la science ne sert que d'un vain spectacle; d'autres à qui elle sert pour la montre et pour l'appareil; d'autres à qui elle ne sert que pour le trafic, si je puis parler de la sorte. Tous trois corrompent la science, tous trois sont corrompus par la science... Curieux, qui vous repaissez d'une spéculation stérile et oisive, s'écrie alors le prédicateur, continuant de bien marquer la division de son panégyrique, sachez que cette vive lumière qui vous charme dans la science ne lui est pas donnée seulement pour réjouir votre vue, mais pour conduire vos pas et régler vos volontés. Esprits vains, qui faites trophée de votre doctrine avec tant de pompe pour attirer des louanges, sachez que ce talent glorieux ne vous a pas été confié pour vous faire valoir vous-mêmes, mais pour faire triompher la vérité. Ames lâches et intéressées, qui n'employez la science que pour gagner les biens de la terre, méditez sérieusement qu'un trésor si divin n'est pas fait pour cet indigne trafic, et que, s'il entre dans le commerce, c'est d'une manière plus haute et pour une fin plus sublime, c'est-à-dire pour négocier le salut des âmes. C'est ainsi que la glorieuse sainte Catherine, que nous honorons, a usé de ce don du Ciel. Elle a contemplé au dedans la lumière de la science, non pour contenter son esprit, mais pour diriger ses affections; elle l'a répandue au dehors, au milieu des philosophes et des grands du monde, non pour établir sa réputation, mais pour faire triompher l'Évangile; enfin elle l'a fait profiter et l'a mise dans le commerce, non pour acquérir des biens temporels, mais pour gagner des âmes à Jésus-Christ. C'est par où je me propose de vous faire entendre qu'elle possède la science des saints, et c'est tout le sujet de ce discours. » Bossuet avait choisi pour texte biblique à développer ces quatre mots, Sap., x, 10 : *Dedit illi scientiam sanctorum.*

De ce superbe panégyrique, tout est à méditer. Je n'en citerai plus qu'un passage (presque au commencement du « second point »). que, sans être antiféministe, on peut signaler à l'attention de nos contemporaines : « Les dames modestes et chrétiennes voudront bien entendre en ce lieu les vérités de leur sexe. Leur plus grand malheur, chrétiens, c'est qu'ordinairement le désir de plaire est leur passion dominante: et comme, pour le malheur des hommes, elles n'y réussissent que trop facilement, il ne faut pas s'étonner si leur vanité est souvent extrême, étant nourrie et fortifiée par une complaisance presque universelle. Qui ne voit avec quelle pompe elles étalent cette beauté qui ne fait que colorer la superficie ? Que si elles se sentent dans l'esprit quelques avantages plus considérables, combien les voit-on empressées à les faire éclater dans leurs entretiens! et quel paraît leur triomphe, lorsqu'elles s'imaginent charmer tout le monde! » Et Bossuet d'ajouter, avec, j'imagine, un malicieux sourire : « C'est la raison principale pour laquelle, si je ne me trompe, on les exclut des sciences; parce que, quand elles pourraient les acquérir, elles auraient trop de peine à les porter : de sorte que, si on leur défend cette application, ce n'est pas tant, à mon avis, dans la crainte d'engager leur esprit à une entreprise trop haute, que dans celle d'exposer leur humilité à une épreuve trop dangereuse. » Mais il n'y a plus de « Précieuses ridicules » et les « Femmes savantes » d'aujourd'hui, devenues si nombreuses, sont assez humbles pour porter leur science sans trop de peine...

Le second panégyrique de sainte Catherine a été prêché en 1660 et repris en 1663. Le manuscrit original n'en a pas été retrouvé jusqu'ici, si bien qu'il nous est impossible d'en « distinguer avec certitude les deux rédactions. »

I. Bricout.

2. CATHERINE DE BOLOGNE (lat. *Catharina*). — Fille de Jean de Vigri, allié à la maison d'Este qui régnait à Ferrare, et de Benvenuta Mamellini, Catherine naquit à Bologne le 8 septembre 1413. Une apparition de la sainte Vierge à son père, d'autres présages encore annoncèrent ce que serait cette enfant

compatissante pour les pauvres, avide de solitude et de prière. Elle fut élevée à la cour de Ferrare, dans l'intimité de la princesse Marguerite; elle s'appliqua à l'étude, cultiva surtout la langue latine qu'elle sut écrire et parler avec élégance. Libre de suivre l'appel de Dieu, Catherine, âgée de treize ans, s'affilia à une pieuse association de Ferrare; elle subit pendant cinq ans des luttes et des tentations, qui furent ensuite la source de grandes lumières pour se bien connaître, se pénétrer de la grandeur de Dieu et de sa misère personnelle. Forte de son expérience, elle écrivit sur l'ordre de Notre-Seigneur son traité des *Sept armes spirituelles*, où elle dit l'histoire de ses propres combats : elle ne communiqua ce traité à son confesseur qu'au moment de sa mort.

Elle était encore sous le coup de ses épreuves quand la princesse de Verde fit construire pour les pieuses associées de Ferrare un monastère sous le vocable du Saint-Sacrement. Catherine, d'accord avec les plus ferventes, déclara que l'on placerait cette maison sous la règle de sainte Claire. Après avoir vaillamment combattu contre les puissances de l'enfer, elle fut favorisée du don des miracles, de divines visions et comme inondée de faveurs célestes. Elle remplit dans la maison l'emploi de boulangère et accepta d'y demeurer même au péril de sa vie; elle fut ensuite chargée du noviciat. Une nuit de Noël, elle avait obtenu la permission de demeurer dans l'église; la très sainte Vierge lui apparut alors et lui remit entre les bras son divin Enfant. Chargée plus tard de l'emploi de portière, elle accepta humblement le sacrifice d'avoir à interrompre sans cesse ses prières et ses méditations. Saint Joseph se montra un jour à elle sous la forme d'un pauvre vieillard. En 1451, elle put obtenir de n'avoir pas à diriger la communauté de Ferrare, mais ce fut pour aller présider à la fondation du couvent de Bologne qui se fit quelques années après; Notre-Seigneur lui manifesta que c'était la volonté de son Père céleste. Trois ans plus tard, elle fut déchargée d'un gouvernement qui avait produit ses fruits; elle s'en montra ravie, mais, après un triennat, elle fut rétablie dans sa charge et la conserva jusqu'à sa mort. Pendant sept ans, elle travailla à entretenir parmi ses filles l'union, la paix, la charité. Visitée par la maladie, elle obtint une première fois sa guérison; mais, au début de 1463, ayant réuni ses religieuses au chapitre, elle leur annonça sa mort prochaine, les exhorta une dernière fois à la pratique de la charité. Vers la fin de février, elle fut prise de violentes souffrances qui ne la quittèrent plus. Elle expira doucement le 9 mars 1463.

De nombreux miracles eurent lieu au tombeau de Catherine. Dix-huit jours après la sépulture, le corps fut trouvé sans corruption : on l'exposa dans le chœur de l'église à découvert, et on le vit saluer trois fois la communauté avec un doux sourire; un céleste parfum s'en dégagea. La sainte exprima distinctement à une jeune fille de l'assistance sa volonté de la voir entrer chez les clarisses pour y être préposée à la garde de son corps. Ce vœu fut réalisé quelques années plus tard. Catherine fut canonisée par le pape Clément XI en 1712.

Le traité dont nous avons parlé est une sorte d'autobiographie. Catherine composa aussi le livre de ses *Révélations*, où elle montre que nous devons toujours être sur nos gardes dans le combat à livrer contre le démon.

J. Duver, *Vie de Sainte Catherine de Bologne*, Rennes, 1905.

J. Baudot.

3. CATHERINE DE GÊNES (lat. *Catharina*). — De la noble famille des Fieschi qui avait donné deux papes à l'Église (Innocent IV et Adrien V), Catherine Fiesca Adurna naquit à Gênes vers la fin de 1447. Son père, Jacopo Fieschi, avait été vice-roi de Naples sous René d'Anjou; elle eut trois frères et une sœur qu'elle devait dépasser en sainteté. A huit ans, Catherine parut bien douée pour la piété et laissa entrevoir un grand amour pour la Passion de Notre-Seigneur, un grand attachement aux pratiques de la pénitence. A treize ans, elle aurait bien voulu suivre son aînée chez les chanoinesses de saint Augustin, mais elle ne fut pas acceptée à cause de son jeune âge. L'année suivante, elle perdit son père; les Adorni, famille du parti guelfe, voulurent s'allier avec les Fieschi, et Catherine dut entrer dans les vues du parti en acceptant la main de Giuliano Adorno, jeune homme d'un caractère emporté, et qui, n'ayant pas la foi, rendit son épouse malheureuse durant les premières années de leur union. La jeune épouse se maintint pendant cinq ans dans une soumission silencieuse, fermant les yeux sur les scandales de son mari; les cinq années qui suivirent, elle chercha dans les plaisirs du monde quelque consolation à son infortune, sans aller cependant jusqu'à offenser gravement la loi morale. L'expérience ne fit qu'accentuer sa tristesse et son abattement. Après la Noël de 1473, elle tomba dans un profond dégoût du monde : le 20 mars 1474, priant dans un oratoire dédié à saint Benoît, elle demanda la grâce de tomber malade pendant trois mois. Étant allée pour se confesser, la veille de l'Annonciation, à un saint religieux, elle eut en se préparant une claire vue de ses propres misères et de la bonté de Dieu; elle fut sur le point de défaillir, et, différant sa confession, elle rentra dans son palais pour donner un libre cours à ses larmes. Si Dieu ne l'avait soutenue à ce moment, elle aurait expiré. Elle alla ensuite faire une confession générale, s'assujettit à la pénitence pendant quatorze mois; Notre-Seigneur lui apparut à plusieurs reprises durant ce temps. Le 25 mars, elle avait ressenti un désir ardent de la sainte communion et Notre-Seigneur lui fit connaître qu'il agréait ce désir. Bientôt après, elle fut admise à la communion quotidienne; durant de longues années, elle ne put supporter d'autre aliment que la sainte hostie, mais, pour n'en rien laisser voir, elle prenait à table quelque nourriture qu'il lui fallait rejeter ensuite. Notre-Seigneur lui inspira l'esprit de pénitence, et durant quatre ans elle se livra à des rigueurs extraordinaires. Puis, ce furent des extases presque continuelles, et, pendant vingt-cinq années de sa vie, elle fut dans une sorte d'état contemplatif où elle reçut d'étonnantes révélations; on peut s'en rendre compte en lisant ses écrits.

Toutefois cette vie conserva un côté merveilleusement actif; consciente du tendre amour qui l'embrasait intérieurement, Catherine accomplit avec une ardeur infatigable des œuvres extérieures de charité: elle travailla à la conversion de son mari dont les affaires temporelles allaient à la dérive, obtint de lui qu'ils vivraient dans la continence, le fit recevoir dans le tiers ordre de Saint-François, entra avec lui à l'hôpital pour s'y dévouer au service des malades. La peste de 1493 lui fournit une occasion d'accomplir des actes héroïques de dévouement. Par ses ferventes prières, elle disposa son époux à bien mourir. Ayant exécuté fidèlement les dernières volontés de Giuliano Adorno, Catherine seconda les efforts de son ami Hector Vernazza pour fonder l'œuvre dite des *Mandiletto*, dont le but était de visiter à domicile les pauvres honteux, de leur faire accepter des secours sans les humilier : pour n'être pas reconnus dans leurs visites, les membres de l'association se couvraient la face avec un mouchoir ou un morceau d'étoffe, *mandiletta*, d'où leur nom

Dans la dernière période de sa vie, Catherine cessa ses jeûnes extraordinaires, se mit sous la direction de dom Cattaneo Marabotto, qui devait être son premier

biographe. Celui-ci lui vint en aide au temporel comme au spirituel; elle connut alors les deuils, les chagrins, les épreuves de la maladie, elle travailla à se dégager des impressions des sens, conçut un vif désir de la mort. Malgré sa répugnance pour les remèdes, elle fut toujours entièrement soumise à ceux qui la soignaient. Ses derniers moments furent marqués par des peines intérieures et extérieures analogues à celles de Jésus crucifié; le démon eut la permission de se montrer à ses yeux, mais elle le chassa honteusement. Elle mourut consumée des mêmes flammes dans lesquelles elle avait vécu et fut tirée de cette vie parfaitement purifiée (15 septembre 1510).

Pendant les trente-sept années qui suivirent la mort, le tombeau de Catherine fut un centre de dévotion. Ce qui amena l'introduction de la cause, ce fut la non-corruption du corps constatée en mai-juin 1512, ce furent les miracles obtenus, ce fut enfin l'intervention de divers personnages de Gênes. En 1625, des obstacles surgirent, provenant d'une fausse interprétation, des actes d'Urbain VIII. La cause resta pendante jusqu'en 1670. En 1675, l'examen des écrits se termina par l'approbation du pape Innocent XI en 1676; le 30 avril 1737 seulement eut lieu la canonisation solennelle par Clément XII.

Ce dernier pontife a déclaré que le *Dialogue entre l'âme et le corps* est de la composition de Catherine, tandis qu'il n'est rien dit du *Traité du purgatoire*. De fait, la question d'attribution est difficile à résoudre parce que les écrits de la sainte n'ont eu leur forme présente que quarante ans après la mort.

La *Vita et doctrina Catharinæ* est de 1551; les parties fondamentales de cette œuvre sont une combinaison de ce qu'ont écrit dom Cattaneo Marabotto et Hector Vernazza. A partir de 1551, les modifications furent seulement dans la forme. La première édition portait en titre : *Livre de l'admirable vie et de la sainte doctrine de la bienheureuse Catherine de Gênes*. Dans le cours de l'œuvre, après la vie, figurait le *Traité du Purgatoire*. Dans le *Dialogue*, la sainte décrit d'une manière imagée les effets de l'amour purificateur : les personnages mis en scène sont l'âme, le corps, l'amour-propre, l'esprit, l'humanité, le Christ. Au début, l'âme et le corps conversent ensemble; l'amour-propre choisi pour arbitre entraîne l'âme dans le péché. Celle-ci reconnaît son erreur et se convertit : alors l'esprit, ou partie supérieure de l'âme, se dresse contre le corps et la sensibilité (humanité) et se les assujettit. L'âme émerveillée demande à Dieu pourquoi il aime tant l'homme. Le Christ intervient pour donner la réponse. — Pour exprimer la violence de l'amour divin en elle, Catherine se servit de la comparaison des tourments qu'endurent les âmes du purgatoire. Elle fut ainsi amenée à composer son *Traité du purgatoire* où, sous un aspect nouveau, elle décrit les effets de l'amour purificateur : ce traité, très apprécié, a exercé une grande influence.

J. Baudot.

4. CATHERINE DE RICCI (lat. *Catharina*). — Alexandrine Lucrèce-Romula naquit à Florence en 1522. Pierre de Ricci et Catherine Bonza, ses parents, appartenaient à des familles distinguées de la Toscane. Elle prit le nom de Catherine quand elle entra en religion, et c'est sous ce dernier nom qu'elle est ordinairement désignée. A la mort de sa mère, une dame pieuse et riche paya les frais de son éducation. Au couvent de Monticelli, où sa tante était religieuse, elle prit goût à la vie retirée du monde : son père aurait bien voulu l'engager dans l'état du mariage, mais elle obtint de lui la permission d'entrer chez les dominicaines de Prato, où elle mena une vie angélique dans l'observation exacte de la règle, la pratique de l'humilité et de l'union à Dieu. Maîtresse des novices, puis sous-prieure, puis prieure et enfin prieure perpétuelle, elle conserva cette dernière charge pendant quarante-deux ans. D'une prudence et d'une sagesse consommées dans la direction des âmes, d'un dévouement et d'une charité à toute épreuve, elle s'appliqua spécialement à méditer sur la passion du Sauveur et en fit bientôt son unique occupation. Pendant douze années, elle eut des extases chaque semaine depuis le jeudi à midi jusqu'au vendredi soir; elle voyait alors se succéder devant ses yeux tous les actes du drame douloureux du Calvaire. Elle demanda à Dieu que cette faveur lui fût ôtée pour ne pas attirer l'attention. Son zèle la portait à s'offrir à Dieu comme victime pour le salut du monde, à s'imposer des pénitences et des mortifications extraordinaires. Elle eut le don des miracles, l'esprit de prophétie, la faculté de pénétrer le secret des cœurs. Elle fut en relation épistolaire avec saint Philippe de Néri. A soixante-six ans, après quarante-huit ans de vie religieuse, elle fut atteinte de la maladie qui devait l'emporter; elle supporta avec patience toutes ses douleurs, et rendit son âme à Dieu au milieu des concerts des anges (2 février 1589). Béatifiée en 1732 par Clément XII, elle a été canonisée par Benoît XIV en 1746.

J. Baudot.

5. CATHERINE DE SIENNE (lat. *Catharina Senensis*). — I. Vie. — Fille du teinturier Giacomo Benincasa et de Lapa Pagenti, Catherine naquit à Sienne, en Toscane, le 25 mars 1347 : sa sœur jumelle, nommée Jeanne, vécut seulement quelques jours. Il y eut jusqu'à vingt-cinq enfants dans la famille. La petite Catherine, exceptionnellement allaitée par sa mère, eut en partage l'énergie de celle-ci; de son père, elle eut la piété, l'inlassable douceur. A six ans, Notre-Seigneur lui apparut sur le sommet de l'église des dominicains, coiffé de la tiare, entouré des apôtres Pierre, Paul et Jean; il l'invitait à venir à sa suite. Elle songea plus tard à entrer, sous un déguisement, dans un couvent de dominicains pour prêcher la religion et convertir les hérétiques. A sept ans, elle fit le vœu de virginité qui, cinq ans plus tard, lui valut les assauts du démon, les premiers qu'elle eut à subir. A douze ans, on songea à la marier; on voulut l'obliger à se parer, à paraître au milieu du monde; Catherine se reprocha plus tard la faiblesse momentanée qu'elle eut de céder. Bientôt elle se reprit et, sur le conseil de son confesseur, elle coupa sa belle chevelure, se couvrit la tête d'un voile blanc. Ce fut le signal des persécutions dont elle fut l'objet sous le toit familial : Monna Lapa, sa mère, la réduisit au rôle de servante, la priva de sa chambre pour l'empêcher de se livrer à la prière, à ce qu'elle appelait de pieuses folies. Un jour, le père surprit sa fille agenouillée et priant dans la chambre d'un de ses frères, une blanche colombe planait au-dessus de la tête de l'enfant. Catherine, favorisée d'une nouvelle vision, réunit tous les membres de sa famille et leur déclara qu'ils n'obtiendraient rien par leurs vexations, car elle s'était donnée à Jésus, de qui elle attendait tout secours. Giacomo se souvint de la colombe qu'il avait vu planer au-dessus de Catherine en prière; avec l'autorité du père de famille, il ordonna de laisser en paix sa fille bien-aimée dont les prières seraient pour tous une source de bénédictions. Alors, on permit à Catherine de se créer dans la maison un petit ermitage et de se livrer à toutes ses austérités. Par un changement de front, Monna Lapa s'inquiéta des excès de sa fille dans la pratique de la pénitence et voulut les adoucir.

Après une apparition de saint Dominique, Catherine demanda le manteau des sœurs de la pénitence, *Mantellatæ*. La prieure fit des difficultés pour la recevoir, alléguant sa jeunesse et sa beauté; mais la jeune fille tomba malade; la prieure, étant venue la voir, fut

frappée de sa piété inlassable et consentit à faire une exception en sa faveur. En 1363, n'ayant que seize ans, Catherine revêtit l'habit des *Mantellatæ* et dès lors fut libre de se consacrer entièrement à Jésus, par la prière, la mortification, le silence, l'exercice de la charité. Elle entra dans la période des luttes violentes contre le démon, la période aussi des extases, des visions, des dialogues avec Jésus. Un jour, ce divin Sauveur, qui avait décidé de se servir d'elle comme d'un instrument pour le salut de beaucoup d'âmes, voulut l'épouser dans la foi; il lui passa au doigt un anneau d'or et lui promit de la faire triompher de tous ses ennemis. En même temps, il lui ordonnait de descendre sur la place publique pour y prendre part aux luttes, pour répandre dans toute l'Église le feu de la charité. Catherine présenta humblement ses objections, que le divin Maître écarta d'un mot. Alors commença pour elle une période d'action à travers le monde.

Catherine l'inaugura en pacifiant la ville de Sienne, sa petite patrie. Non contente de se dévouer au service d'une pauvre malade qui l'avait calomniée et de travailler à convertir les âmes égarées, elle étendit son zèle à la ville entière, dans laquelle frémissaient les haines. Après la chute du gouvernement des *Neuf*, remplacés en 1355 par celui des *Douze*, après le renversement de ceux-ci par les *Réformateurs* en 1358, les colères et les vengeances se déchaînèrent au grand jour à travers les rues. Catherine vit ses propres frères appauvris et contraints d'aller à Florence; elle les suivit sans s'attacher à aucun parti. On réclama son retour à Sienne; aux dissidents elles commença par déclarer qu'ils devaient d'abord se bien gouverner eux-mêmes et observer les commandements de Dieu. Son influence fut irrésistible. Partout, elle intervint pour secourir les victimes des révolutions politiques, essuya leurs larmes, pansa leurs blessures, visita les prisonniers qu'elle prépara à la confession et à la communion. Dans une lettre à Raymond de Capoue, elle raconte la conversion et le supplice d'un jeune noble de Pérouse, Nicolas Tuldo, qui avait été condamné à mort pour avoir mal parlé des Réformateurs de Sienne. Il blasphémait, refusait tous les secours de la religion, lorsque Catherine vint le visiter; elle fit entrer dans son âme la résignation et l'amour, consentit à l'accompagner jusqu'au lieu du supplice; elle reçut entre ses mains la tête du condamné. Et dans le même instant, elle voyait l'âme de Tuldo entrer dans la gloire. L'action de cette sainte fille s'étendit à l'Italie entière; elle fit tout pour empêcher la révolte à Pise, à Lucques, dans le reste de la Toscane.

Par sa sainteté et la douceur de son ascendant, Catherine s'entoura d'une famille spirituelle dont la règle était de lui obéir, dont la joie était de lui faire escorte, d'abord à Sienne, puis à travers l'Italie, jusque dans la Provence et le Comtat-Venaissin. Malgré sa jeunesse, les membres de ce petit cercle l'appelaient *Mamma* (maman). C'était non seulement des *Mantellatæ*, mais des hommes et des femmes, des religieux et des laïques, puis ses confesseurs, Tommaso della Fonte, Raymond de Capoue, Bartolomeo di Domenico, tous de l'ordre des frères prêcheurs; ses trois secrétaires, Etienne Maconi, Barduccio Canigiani, Neri di Landoccio dei Pagliaresi; des gentilshommes, comme Gabriele Piccolomini; des artistes, comme Andrea Sanni; des hommes d'affaires, comme Cristofano di Gano. Une telle escorte, ces voyages d'une jeune fille de vingt-cinq ans, durent exciter bien des jalousies, provoquer des calomnies; Catherine confondit sans peine ses détracteurs.

L'année 1375 marque une date décisive dans la vie de cette jeune vierge mêlée désormais à l'histoire de l'Église. Une faveur divine nouvelle en fut le prélude : dans la petite église de Sainte-Christine de Pise, Catherine reçut sur son corps les stigmates du Christ. La jeune fille n'aboutit point à entraîner les chrétiens dans une nouvelle croisade contre les Turcs, mais elle eut la gloire de reconduire à Rome sur le siège de Pierre le pape volontairement exilé en Avignon depuis plus de soixante-dix ans. Déjà elle avait écrit à Grégoire XI; mais il fallait la présence même de Catherine, l'ascendant de son regard et de sa parole pour opérer cette rentrée. Le 18 juin 1376, avec une partie de sa famille spirituelle, Catherine arrivait près du château des papes sous les murs d'Avignon; elle insista particulièrement sur le retour du souverain pontife dans sa capitale; elle réussit à obtenir ce que tant d'autres avaient sollicité sans succès, et, le 13 septembre suivant, Grégoire XI quittait Avignon, comptant sur Catherine, qu'il avait retenue auprès de lui, pour lui donner la force de poursuivre son dessein. En même temps Catherine aurait voulu mettre fin aux dissensions des Florentins. Malheureusement la mort de Grégoire XI remit tout en question.

Faut-il, comme l'ont prétendu quelques auteurs, rendre Catherine responsable des troubles qui se produisirent en Europe, après le retour des papes à Rome? Les lettres de la sainte sont une preuve du contraire. Aussitôt après l'élection d'Urbain VI, elle exhorte celui-ci à réformer l'Église, mais à tempérer la justice par la miséricorde, à s'entourer de saints personnages; quand les difficultés s'accroissent, elle lui recommande la prudence. Le pape Urbain VI veut l'avoir à ses côtés; elle rentre à Rome le 28 octobre 1378 avec une suite nombreuse. Tout se décide alors d'après ses conseils et son inspiration : au milieu des difficultés et des émeutes dont Rome est le théâtre, Catherine protège Urbain VI et fait à Dieu le sacrifice de sa vie pour la paix de l'Église. Le Seigneur, en acceptant ce sacrifice, ne permit pas qu'elle vît sur terre le résultat de ses efforts.

Depuis que le pape Urbain VI l'avait mandée auprès de lui, Catherine habitait dans la *Via di Papa*. Sa dernière lettre au pontife fut pour le mettre en garde contre les gouverneurs pervers de l'Italie; elle priait sans cesse pour l'Église persécutée. Elle eut une longue série d'extases entre le dimanche de la Sexagésime et le 15 février de l'année 1380; ensuite il lui fallut subir les attaques du démon qui la remplirent d'effroi. Durant le carême, il lui fut impossible de faire avec sa famille spirituelle la visite des églises stationnales. Elle adressa à tous les siens ses dernières recommandations, reçut l'extrême-onction le dimanche après Pâques, déclara qu'elle donnait sa vie pour l'Église, pria spécialement pour Urbain VI, le tenant comme le pontife légitime, engagea ses enfants spirituels à sacrifier au besoin leur propre existence pour soutenir cette vérité, les exhorta instamment à s'aimer les uns les autres, et expira doucement (29 avril 1380).

II. Culte. — Le corps de Catherine, paré de l'habit dominicain, fut déposé dans une chapelle dédiée à Sainte-Marie de la Minerve. Il est maintenant sous le maître-autel. Dès l'année 1383, Raymond de Capoue, autorisé par Urbain VI, fit ouvrir le cercueil et détacher la tête qui fut transportée à Sienne. Avant 1793, le couvent des dominicains à Paris possédait quelques ossements de la sainte. En 1461, le pape Pie II a canonisé sainte Catherine de Sienne et, en 1866, Pie IX l'a déclarée patronne secondaire de Rome.

III. Ecrits. — Tous ses disciples ont témoigné de l'éloquence admirable de cette femme obscure qui n'avait jamais rien appris. L'Église n'a rien trouvé à reprendre dans ses écrits et a déclaré que sa doctrine venait d'en haut, comme elle l'avait dit elle-même. Ce qui nous est parvenu de ses enseignements se trouve dans ses *Lettres*, dans le *Dialogue*, et dans quel-

ques prières. 1° Les *Lettres*, dont E. Cartier a donné une traduction française, 4 in-12, Paris, 1886, montrent la grandeur de son intelligence et la perfection de sa charité. 2° Le *Dialogue* est le chef-d'œuvre doctrinal de Catherine. Elle le dicta à Rome en 1378, pendant ses extases, et il fut écrit par ses secrétaires : on y a inséré les divisions en divers traités, discrétion, prière, providence, obéissance. La sainte prie pour elle-même et Dieu lui répond en enseignant la discrétion spirituelle. En second lieu, Dieu lui assure qu'il veut sauver le monde, comme le prouve le don du Verbe incarné et de tous les autres moyens de sanctification. Le Père éternel entretient la voyante de la dignité des prêtres, de la sainteté des bons pasteurs et des vices des mauvais. Enfin la réponse à la quatrième prière a pour objet la divine Providence qui dirige les événements en vue du salut des âmes. Des traductions françaises du *Dialogue* ont été données par les dominicains en 1580 et 1648; elles sont rares et d'une lecture pénible. Aux XIX^e^ et XX^e^ siècles, on a eu les traductions de E. Cartier, Paris, 1884, et de P. Hurtaud, Paris, 1914. 3° Les prières, ou dernières paroles de la sainte, qui furent notées par ses disciples témoins des extases et de la mort, ont été imprimées dans l'édition Aldine des Lettres : on en trouve une traduction latine dans les bollandistes, *Acta Sanctorum*, aprilis, t. III, p. 959.

Nous ne signalerons ici que les Vies plus récentes, en français : E. Cartier, *Vie de sainte Catherine de Sienne par le bienheureux Raymond de Capoue*, Paris, 1867; Hugueny, *Vie de sainte Catherine de Sienne par le bienheureux Raymond de Capoue*, traduction nouvelle, Paris, 1904; J. Jœrgensen, *Sainte Catherine de Sienne*, Paris, 1919; A. Masseron, *Sainte Catherine de Sienne*, Paris, 1922; Comtesse de Flavigny, *Sainte Catherine de Sienne*, Paris, 1895.

J. BAUDOT.

6. CATHERINE LABOURÉ (lat. *Catharina*). — Zoé Labouré vint au monde, le 2 mai 1806, à Fain-les-Moutiers, petit village de la Côte-d'Or, non loin de l'endroit où naquit saint Bernard. De bonne heure, elle connut les Sœurs de Saint-Vincent de Paul qui avaient une maison à Moutiers-Saint-Jean. Sa sœur aînée était entrée dans cette communauté, lorsque Zoé songea à la suivre. Ce fut un dur sacrifice pour son pauvre père, qui comptait sur elle pour gérer la maison depuis qu'il avait perdu son épouse. Le 21 avril 1830, Zoé eut le bonheur d'être admise à la rue du Bac, après avoir surmonté toutes les difficultés; elle prit le nom de Sœur Catherine et, durant son séminaire, fut dirigée par M. Aladel, lazariste de grande expérience. Dès la première année de son noviciat, elle fut favorisée de plusieurs visions et apparitions. La plus célèbre fut celle qui eut lieu le 27 novembre 1830, un samedi : pendant qu'elle faisait oraison à la chapelle, Sœur Catherine vit, du côté droit du sanctuaire, la sainte Vierge debout, les pieds posés sur un globe; de ses mains abaissées vers le globe jaillissaient des rayons qui se reflétaient de tous côtés; autour de la vision se forma un tableau ovale sur lequel étaient tracés, en lettres d'or, ces mots : « O Marie, conçue sans péché, priez pour nous qui avons recours à vous! » Une voix se fit entendre qui lui dit : » Faites frapper une médaille sur ce modèle, les personnes qui la porteront au cou indulgenciée recevront de grandes grâces. » Alors, le tableau parut se retourner, la sœur vit au revers la lettre M surmontée d'une croix ayant une barre à sa base; au-dessous de la lettre M étaient représentés les Sacrés Cœurs de Jésus et de Marie, le premier entouré d'une couronne d'épines, le second transpercé d'un glaive. Telle fut la *médaille* dite *miraculeuse*, qui a été reproduite des millions de fois et qui a opéré tant de prodiges. Citons seulement, comme exemple, la conversion d'Alphonse Ratisbonne, juif qui avait consenti à porter cette médaille à son cou et qui se trouva tout à fait changé, à la suite d'une céleste vision à Rome dans l'église de Saint-André, le 20 janvier 1842. Tenue dans une situation obscure à l'hospice d'Enghien, au faubourg Saint-Antoine, la Sœur Catherine Labouré se sanctifia dans les plus humbles fonctions pendant quarante-cinq ans, de 1831 à 1876. Au cours de cette dernière année, elle eut le pressentiment de sa fin prochaine. Pendant les derniers mois, elle dut garder le lit et cesser sa vie active. Le 30 décembre 1876, elle rendit le dernier soupir dans les sentiments de la plus douce confiance et de la plus tendre piété.

Léon XIII a autorisé, pour la Société des prêtres de la Mission, un office et une messe de la Manifestation de la bienheureuse Vierge immaculée, le 27 novembre. Le 10 novembre 1907, Pie X a signé l'introduction de la cause de la vénérable Catherine Labouré, fille de la Charité. La fête du 27 novembre figure également au Propre de Paris.

J.-M. Aladel, *La médaille miraculeuse*, Paris, 1895; E. Crapez, *La vénérable Catherine Labouré*, Paris, 1911.

J. BAUDOT.

CATHOLICISME SOCIAL. — Ce mot relativement nouveau et la chose ancienne qu'il désigne ont besoin d'une courte explication préliminaire.

La légitimité du mot nouveau, nul ne l'a mieux exposée que M. Brunetière dans une conférence faite à Tours, le 23 février 1901, sur « Les raisons actuelles de croire » :

« Si l'on parle aujourd'hui de christianisme ou de catholicisme social, ce n'est pas du tout qu'ils ne l'aient pas toujours été, ni qu'on puisse un instant concevoir qu'ils cessent de l'être sans cesser d'être aussitôt le catholicisme ou le christianisme même. Mais, comme il y a des temps de se taire et des temps de parler, ainsi y a-t-il des temps de développer avec plus d'ampleur telle ou telle partie d'un universel enseignement. L'action catholique a toujours été sociale et le sera toujours; elle l'est seulement avec plus d'évidence et de continuité quand elle s'exerce, comme de nos jours, en temps de révolution sociale. »

On voit donc que ce mot nouveau n'a eu d'autre but que de mettre l'accent sur un point du catholicisme que le siècle avait oublié, et d'expliciter en quelque sorte une idée et une orientation qui sont de tous les temps, mais dont le nôtre avait plus particulièrement besoin.

Ce n'est donc pas un catholicisme récent, puisque, comme on le verra, il plonge ses racines dans la plus lointaine tradition, ni un catholicisme diminué, puisqu'au contraire il en veut mettre mieux en lumière toutes les faces et en déployer toutes les richesses et toutes les énergies.

Voilà pour le *mot*.

Quant à la *chose*, qu'il désigne, on peut la définir : le droit qu'a l'Église de pénétrer la société elle-même de ses doctrines et de sa loi sainte, et de ne pas se laisser enfermer, comme le voudrait le libéralisme, dans le sanctuaire intime des consciences individuelles ou tout au plus de la famille.

Le catholicisme social est, en effet, la réaction la plus solide contre le libéralisme social ou la sécularisation des sociétés modernes. Comme le dit M. G. Goyau, « ce ne sont point des concessions qu'ils font (les catholiques sociaux), mais des exigences qu'ils apportent. » *Autour du catholicisme social*, I^re^ série, p. 16. « Le catholicisme, écrivait le célèbre sociologue chrétien d'Autriche Vogelsang, a toujours eu conscience de ce fait, que le sacrifice et la doctrine du Christ ne peuvent et ne doivent pas uniquement procurer à l'homme le salut pour l'au-delà. Ils doivent encore transformer, par la sainte influence du christianisme, la vie ter-

restre des peuples chrétiens en une digne préparation à cet au-delà. »

Comme le catholicisme social est une doctrine appliquant à la société les principes mêmes de l'Évangile — sans prétendre d'ailleurs descendre dans les détails qui varient suivant les temps et les lieux ni empiéter sur sa légitime indépendance — une question se pose encore.

La *société*, qu'est-ce à dire ? C'est d'abord l'organisme social appelé ordinairement la société civile, avec ses droits et ses devoirs, son autorité et ses limites. C'est aussi, à l'intérieur de cette société générale, les autres organismes avec leurs responsables et leurs bénéficiaires : la famille, antérieure et supérieure à l'État, la profession, le travail.

C'est donc tout cela que vise le catholicisme social, et c'est tout cela qu'il veut organiser ou voir organiser selon les principes chrétiens.

I. Existence et légitimité du catholicisme social. II. Le catholicisme social dans l'Évangile. III. Dans les trois premiers siècles. IV. Au Moyen Age (XIIIe siècle). V. Au XIXe siècle. Léon XIII. VI. Au XXe siècle.

I. Existence et légitimité du catholicisme social. — La fonction propre de l'Église, c'est évidemment le soin des intérêts religieux et surnaturels. Sauver les hommes, les arracher au péché, les éclairer des lumières de la foi, les sanctifier par la grâce et les sacrements, telle est sa mission spécifique. Son rôle « social » ici est transcendant. Elle réorganise officiellement en effet une société, infiniment supérieure à la société des hommes entre eux, la société des hommes avec Dieu par Jésus-Christ. « Dieu est fidèle, dit saint Paul : Il vous a appelés à entrer dans *la société* de son Fils unique, Jésus-Christ Notre-Seigneur. » I Cor., I, 9. Et saint Jean : « Ce que nous avons vu et entendu, nous vous l'annonçons, afin que vous entriez en société avec nous, et que *notre société* soit avec le Père et aussi avec son Fils, Jésus-Christ. » I Joa., I, 3.

Mais de même qu'il y a un règne de Dieu dans l'âme humaine et dans la société surnaturelle qu'est l'Église, il y a un règne de Dieu absolument nécessaire dans les autres sociétés où vit l'homme, le chrétien, la société civile, la société familiale, la société professionnelle. Ces diverses sociétés, en effet, exercent sur l'homme une influence considérable. Si un État n'est pas bien organisé, les citoyens, non protégés ou même opprimés dans leurs intérêts légitimes et particulièrement dans leur liberté religieuse, envahis par le naturalisme et le matérialisme sous toutes ses formes, rencontreront mille obstacles pour l'obtention même de leur fin éternelle là où ils devraient trouver un appui. Si une famille n'est pas chrétienne, ou si elle n'a pas de moralité, ou si elle n'est pas dans des conditions de bien-être matériel minimum nécessaire à l'exercice de la vertu, les enfants qui y grandiront y seront vite déformés, malgré tous les efforts d'apostolat dont individuellement ils pourront être l'objet Enfin, si l'association professionnelle n'existe pas, si les travailleurs sont « isolés et sans défense », ils seront fatalement « livrés à la merci de maîtres inhumains et à la cupidité d'une concurrence effrénée, » sans parler des haines inexpiables qu'engendre l'injustice et des misères imméritées qu'elle multiplie. Et même si le droit à l'association professionnelle existe, mais que seul le mal s'en serve comme d'un levier pour soulever les masses, la classe ouvrière, jetée de Charybde en Scylla, ne fera que passer de l'individualisme générateur de misères au socialisme générateur de désordre et de révolution. Et ainsi l'Église ne pourra plus accomplir que très difficilement sa mission surnaturelle parce que les cadres sociaux feront défaut.

Vu du côté de Dieu, le catholicisme social s'impose avec plus de force encore. L'illustre évêque de Poitiers, Mgr Pie, a parfaitement posé le problème quand il disait : « Le Verbe de qui saint Jean nous dit énergiquement qu'« il s'est fait chair », ils veulent qu'il n'ait guère pris de l'humanité que les côtés spirituels : et, tandis que le Symbole enseigne qu'« il est descendu du ciel et s'est incarné pour les hommes, » c'est-à-dire pour des êtres essentiellement composés d'un corps et d'une âme et appelés à la vie sociale, ils insinuent que les conséquences de l'incarnation n'ont trait qu'aux âmes séparées de leur enveloppe terrestre, ou du moins qu'aux individus pris en dehors de la vie civile et publique. De là une séparation formelle entre les devoirs du chrétien et les devoirs du citoyen ; de là des remontrances plus ou moins respectueuses à l'Épouse de Jésus-Christ, des théories qui lui font sa part, qui déterminent sa compétence et son incompétence. » 3e *Instruction synodale*. Puis il ajoute : « Le bon sens nous enseigne que le Créateur du genre humain, en faisant l'homme essentiellement social, n'a pu vouloir que la société humaine fût indépendante de lui. Ces grandes familles des peuples qu'on appelle nations relèvent donc de ses lois, non moins que les existences privées. »

Il y a donc un catholicisme social.

Le nier, c'est méconnaître, et l'ampleur du règne de Jésus-Christ, et les conditions qui commandent l'action de l'Église ici-bas, et l'avantage même de l'organisation sociale.

Ce catholicisme social, nous allons en voir les germes dans l'Évangile, puis le développement dans l'histoire.

II. Le catholicisme social dans l'Évangile. — Deux opinions, fausses toutes deux, ont essayé d'égarer les esprits sur ce sujet.

L'Évangile, ont dit les uns, est un livre magnifiquement religieux, mais uniquement religieux. Magnifiquement religieux, puisqu'il substitue une religion spiritualiste à une religion ritualiste, une religion internationale ou universelle à une religion nationale, une religion à finalité supra-terrestre à une religion absorbée ou alléchée par des préoccupations et des bénédictions d'ordre matériel. Mais aussi livre uniquement religieux : il n'a rien à dire et n'a rien voulu dire aux multiples questions qui touchent à l'ordre social. Il s'occupe uniquement du ciel, pas de la terre. Que celle-ci devienne un enfer, si bon lui semble : le ciel suffit. L'Évangile plane et il doit planer, au risque de perdre contact avec toutes les personnes et toutes les choses qu'il a charge de sanctifier. C'est une lumière qui ne doit pas rester sous le boisseau, et qu'on peut mettre sur le chandelier... du temple, pour éclairer la maison de Dieu et non les routes de la Cité terrestre.

Ainsi pensent et parlent beaucoup d'adversaires du catholicisme qui prennent plaisir à le caricaturer, et aussi quelques faux mystiques de chez nous. Et l'on est en droit de s'étonner, dit M. Garriguet, qu'un écrivain aussi averti que M. Boutroux n'ait pas craint d'avancer dans un de ses cours aux normaliennes de l'École de Sèvres que « l'idée chrétienne, non seulement n'a pas été imaginée en vue de sa réalisation dans le monde gréco-romain, mais qu'elle a été conçue en dehors de toute espèce de considération politique et sociale. C'était l'idée d'une vie toute spirituelle et toute intérieure, sans rapport défini avec la vie extérieure et positive. Jésus ne se préoccupe pas sérieusement des conditions de la vie réelle. Qui vit dans le ciel peut-il attendre ou redouter quoi que ce soit de la terre ? » « L'Évangile, dit d'autre part G. Sorel, n'est que pour l'homme purifié, l'anachorète, le saint ; on ne peut rien y apprendre de ce qu'on doit faire dans la société civile moderne. »

D'autres, au contraire, disent que l'Évangile est un livre uniquement social. Jésus-Christ est un Spartacus mystique; il a prêché le mépris des riches et des richesses; il est révolutionnaire et sa mort violente en est la preuve indéniable.

La vérité est que l'Évangile n'est ni uniquement religieux, ni uniquement social, mais l'un et l'autre à la fois.

Nous avons à prouver ici combien il est social. La question qui se pose est celle-ci : l'Évangile a-t-il des règles sur la constitution fondamentale des sociétés et sur les organismes qui les composent, règles qui furent, en leur temps, des remèdes autant que des révélations ? Si oui, il est donc éminement social.

1. Et d'abord Jésus-Christ a rétabli la notion de *la valeur personnelle de l'homme.* Tandis que, dans la société païenne, l'homme n'avait pas de valeur en soi et que ce qui faisait sa valeur, c'était sa position sociale, son emploi, son nom, sa fortune, Jésus-Christ pose le principe que tout homme vaut par soi, parce qu'il a une âme. « Que sert à l'homme de gagner tout l'univers, s'il vient à perdre son âme ? » Matt., XVI, 26. Nous avons coutume de considérer cette parole *sub specie æternitatis.* Mais elle a un sens profondément social. C'était en germe la réhabilitation de l'esclave, de la femme, de l'enfant, de l'homme enfin.

2. La deuxième base des sociétés, c'est *la famille :* Jésus-Christ va s'appliquer à la restaurer.

Il pose le principe de son unité, de son indissolubilité. Il veut que le milieu où se forme l'homme soit désormais à l'abri de toutes les passions, qu'il soit stable, permanent, pur, saint, sacré. « Les pharisiens lui dirent : « Est-il permis à un homme de renvoyer sa femme pour quelque cause que ce soit ? » Et il leur répondit : « N'avez-vous pas lu que celui qui créa l'homme au commencement les créa mâle et femelle et dit : Pour cette raison, l'homme quittera son père et sa mère, et il s'attachera à sa femme, et ils ne seront tous deux qu'une même chair ? Ainsi ils ne seront plus deux mais une seule chair. Que l'homme ne sépare pas ce que Dieu a uni. » Ils dirent à Jésus : « Mais pourquoi donc Moïse a-t-il ordonné de donner à sa femme un écrit de répudiation et de la renvoyer ? » Il leur répondit : « C'est à cause de la dureté de votre cœur que Moïse vous a permis de renvoyer vos femmes, mais cela n'a pas été ainsi dès le commencement. » Matt., XIX, 3.

Quant à l'enfant, qui doit devenir la fleur du foyer chrétien, Jésus-Christ le glorifie, le transfigure : « Laissez venir à moi les petits enfants, car le royaume des cieux est pour ceux qui leur ressemblent... Quiconque reçoit en mon nom un petit enfant comme celui-ci me reçoit, et quiconque me reçoit ne reçoit pas seulement moi, mais celui qui m'a envoyé. » Marc., X, 14; IX, 36. Malheur à qui désormais sera pour l'enfant un sujet de scandale ! « Si quelqu'un scandalise un de ces petits qui croient en moi, il vaudrait mieux pour lui qu'on suspendît à son cou une de ces meules que tourne un âne et qu'on le jetât au fond de la mer. » Matt., XVIII, 6.

3. Après la famille, *la société civile.*

Il y avait une première réforme à faire : rectifier ses frontières et la ramener dans sa sphère.

L'État était alors roi et pontife, chargé des intérêts matériels et en même temps des consciences. Jésus-Christ va lui arracher celles-ci. « Et les pharisiens lui envoient leurs disciples avec des hérodiens, disant : « Maître, nous savons que vous êtes véridique, que vous enseignez la voie de Dieu en toute franchise et que vous ne faites pas acception des personnes. Dites-nous donc ce qui vous en semble : « Est-il permis de donner le tribut à César ou non ? » Jésus, connaissant leur malice, leur dit : « Pourquoi me tentez-vous, hypocrites ? Montrez-moi la pièce de l'impôt. » Ils lui montrèrent un denier. Et Jésus leur dit : « De qui est cette image et cette inscription ? » Ils lui dirent : « De César. » Alors il leur dit : « Rendez donc à César ce qui est à César et à Dieu ce qui est à Dieu. » Matt., XXII, 16-22. « C'était la première fois, remarque Fustel de Coulanges, que l'on distinguait si nettement Dieu de l'État. » Désormais il y a donc deux sphères distinctes : la sphère des intérêts matériels qui appartient à l'État, et celle des intérêts spirituels qui appartient à Dieu et à son Église. « Ils prennent les âmes, ils ne me laissent que les corps, » dira un jour Napoléon jaloux. Il oubliait que c'est à cette condition que les âmes sont libres.

L'État ainsi ramené dans sa sphère, il fallait en outre lui donner la vraie notion de son rôle. Un mot bref le dira : l'État est fait *pour servir.* « Vous savez que ceux qui sont regardés comme les maîtres des peuples les dominent et que leurs princes les traitent avec empire. Il n'en doit pas être ainsi parmi vous. Mais si quelqu'un veut devenir le plus grand, il faut qu'il soit serviteur; et quiconque voudra être le premier doit se faire le serviteur de tous. » Marc., X, 42. Ainsi désormais l'autorité sera une fonction, une charge, non une jouissance, ni une oppression. Quand on songe à ce qu'était autrefois l'État, dans l'opinion universelle, souverain maître des personnes et des choses, il apparaît clairement que l'Évangile a opéré dans l'organisation essentielle des sociétés une véritable et pacifique révolution.

4. Restaurateur de la famille, de la société et de sa vraie fonction, l'Évangile va devenir aussi le restaurateur du *vrai lien social.*

Trois liens sociaux sont possibles. Il y a la force qui unit les hommes, mais au détriment de la dignité et de la liberté. Il y a l'intérêt qui les unit, mais pour un temps très court, celui où les intérêts sont identiques ou connexes. Où trouver un lien qui unit tout le monde, et pour toujours, et en laissant libre ? L'Évangile l'a trouvé en proclamant la grande loi d'amour et en lui donnant pour base les motifs les plus élevés et pour sanction la récompense la plus sublime

« Je vous donne un commandement nouveau : que vous vous aimiez les uns les autres comme je vous ai aimés. C'est en cela que tous connaîtront que vous êtes mes disciples, si vous avez de l'amour les uns pour les autres. » Joa., XIII, 34. La loi ancienne ordonnait d'aimer ses amis. La loi nouvelle n'admettra pas cette étroitesse. « Vous avez appris qu'il a été dit : Vous aimerez votre prochain et vous haïrez votre ennemi. Et moi je vous dis : Aimez vos ennemis, faites du bien à ceux qui vous haïssent et priez pour ceux qui vous persécutent et vous calomnient. » Matt., V, 43.

Et pourquoi donc nous aimer ainsi ? Parce que « vous êtes tous frères. » Matt., XXIII, 8. Bien plus, c'est Jésus-Christ lui-même qu'on devra voir en chacun de ces étrangers devenus des frères : « Alors le roi dira à ceux qui seront à sa droite : « Venez, les bénis de mon Père, possédez le royaume qui vous a été préparé dès le commencement du monde. Car j'ai eu faim et vous m'avez donné à manger, à moi; j'ai eu soif et vous m'avez donné à boire, à moi; j'étais étranger et vous m'avez accueilli, moi; j'étais nu et vous m'avez revêtu, moi... » Alors les justes diront : « Mais, Seigneur, quand est-ce que nous vous avons vu, vous, avoir faim et que nous vous avons nourri, avoir soif et que nous vous avons donné à boire, étranger et que nous vous avons accueilli... ? » Je vous le dis en vérité, autant de fois que vous l'avez fait à l'un de ces plus petits de mes frères, c'est à moi-même que vous l'avez fait. » Matt., XXV, 34-40.

5. Nous voici arrivés à *la question économique*, comme on l'appelle, à la question de la production des richesses, de leur usage, de leur répartition, à la question de l'organisation du régime du travail.

Or l'Évangile n'a parlé, ni des affaires, ni du commerce, ni de l'industrie, ni du libre-échange ou de la protection. Le monde du travail échappera donc à toute intervention évangélique, et le catholicisme social expirera là ?

Erreur grossière! Sans doute l'Évangile a laissé aux hommes le soin de construire les organismes économiques les mieux adaptés à chaque siècle. Mais il a parlé de choses sans lesquelles ils ne fonctionneraient pas ou fonctionneraient mal; il a révélé les lois fondamentales du travail et du travailleur. S'il avait résolu le problème proprement économique du temps où il parut, on hausserait les épaules de pitié devant la solution, aujourd'hui périmée, que nous apporteraient ses pages vieillies. Il a fait mieux, il a envisagé le problème économique dans son aspect spirituel et éternel, et préparé la force humaine et la force morale dont auront toujours besoin les régimes économiques qui se succéderont dans le cours des siècles, et ainsi il apporte une solution toujours actuelle dans ses pages toujours jeunes.

« Il s'agit de savoir, écrivait J. Ruskin, ému du peu de soin que l'on donne aux hommes, si, parmi les manufactures nationales, celle des âmes de bonne qualité ne finira pas par être des plus lucratives. » *Unto this last.* Sous sa forme originale et anglaise, l'idée est bien évangélique. Des hommes, des âmes, des vertus, de la justice, aucune économie politique ne peut se passer de cela, et c'est ce que l'Évangile excelle à faire.

Jésus Christ va donc d'abord réhabiliter le travail, honni, méprisé et réservé aux seuls esclaves.

C'est un fait remarquable que tous les fondateurs de religions sont des philosophes, ou des politiques, ou des capitaines. Seul, le fondateur du christianisme est ouvrier et fils d'ouvrier. « Que ceux qui travaillent de leurs mains se réjouissent, écrit Bossuet; Jésus-Christ est de leur corps. » L'atelier de Nazareth est un élément essentiel dans la vie du Christ et dans la transformation du monde. Qu'on se rappelle le mot du divin Platon : « On regarde leur profession (des laboureurs et des artisans) comme vile et sordide et par conséquent indigne d'un honnête homme; » ou celui de Cicéron : « On ne peut vivre dans un atelier et être un homme honorable. Le travail des artisans est ignoble. Rien de libre ne peut tenir boutique. » *De officiis*, I, 42. On voit quel abîme séparait ces deux mondes. Pour le combler, Jésus-Christ à ses divins exemples va joindre aussi ses enseignements.

Humanum paucis vivit genus, « Le genre humain vit et travaille pour quelques hommes » : telle était la formule économique du paganisme; des oisifs consommant une production à laquelle ils n'ont en rien contribué, et un peuple immense d'esclaves produisant un monde de richesses auxquelles ils ne participent pas. Jésus-Christ va-t-il tout bouleverser par une révolution ? Non, il va tout réformer pacifiquement. Il fallait d'abord condamner hautement les pratiques et les maximes qui étaient à la base d'un tel régime. Il l'a fait dans l'Évangile en termes tellement énergiques qu'on dirait qu'il a recueilli en son âme tous les gémissements et toutes les plaintes des opprimés. « Malheur à vous, riches, parce que vous avez votre consolation! Malheur à vous qui êtes rassasiés, parce que vous aurez faim! Malheur à vous qui riez maintenant, parce que vous serez tristes et pleurerez. » Luc., VI, 24. Ce que Jésus-Christ maudit ici, ce n'est pas la richesse en elle-même, c'est la richesse acquise sans travail, la richesse aimée d'une manière désordonnée, la richesse dont on tire des jouissances criminelles ou égoïstes.

Désormais la richesse, dans le concept évangélique, sera un dépôt dont les possesseurs seront des intendants qui devront en rendre compte au seul vrai propriétaire qui est Dieu. Le *redde rationem*, « rendez compte de votre administration, » est inscrit dans l'Évangile en caractères ineffaçables. Selon les lois civiles, les riches sont propriétaires de leurs biens. Selon la loi divine, ils n'en sont qu'administrateurs. Patrons vis-à-vis des hommes, ils ne sont que contremaîtres vis-à-vis du Maître. Telle est la profonde signification de la parabole de l'intendant fidèle, Luc., XII, 42, et de la parabole des talents, Matt., XXV, 14.

Quant au travail, il mérite un salaire et un salaire juste : « Allez à ma vigne et je vous donnerai ce qui sera juste. » Matt., XX, 1.

C'est de ces humbles mots qu'est sortie toute la doctrine de l'Église en matière économique, doctrine tout à la fois précise et large : précise, parce qu'elle embrasse toute l'activité humaine dans sa loi de justice et d'amour fraternel; large, parce qu'elle permettra toutes les libres transformations industrielles et commerciales qui résulteront de l'infatigable génie créateur de l'homme.

Terminons par cette belle parole du grand historien belge Godefroid Kurth, parole qui résumera bien notre exposé : « Le jour où il a été dit à l'individu : « Aimez Dieu pour l'amour de lui-même et votre prochain comme vous-même pour l'amour de Dieu »; au citoyen : « Rendez à César ce qui est à César et à Dieu ce qui est à Dieu; » à l'État : « Cherchez avant tout le royaume de Dieu et sa justice, » ce jour-là a surgi une nouvelle morale, un nouveau droit public, un nouvel idéal social. » *Qu'est-ce que le Moyen Age ?* p. 56.

III. Le catholicisme social dans les trois premiers siècles. — Ces enseignements sociaux de Jésus-Christ, les apôtres les ont-ils recueillis, médités, prêchés, et les premiers chrétiens les ont-ils appliqués, malgré les circonstances tragiques où ils se trouvèrent?

Comme le Maître, les apôtres ne s'occupent pas seulement de la sanctification des âmes, mais aussi de la constitution d'une société nouvelle dont ils ont à préparer les éléments et à jeter les fondements; eux aussi, ils prêchent le catholicisme social.

1. *La famille*, d'abord : « Que les femmes, dit saint Paul, soient soumises à leurs maris comme au Seigneur, parce que le mari est le chef de la femme, comme le Christ est le chef de l'Église... Maris, aimez vos femmes, comme le Christ a aimé l'Église et s'est livré lui-même pour elle... Pour cela, que l'homme quitte son père et sa mère et s'attache à sa femme et ils seront deux dans une même chair. » Eph., V, 22-33. « Et vous, maris, vivez sagement avec vos femmes, les traitant avec honneur, comme le sexe le plus faible, comme aussi vos cohéritières dans la grâce de la vie. » I Petr., III, 7. « Que le mariage soit honorable en tout, et que le lit nuptial soit sans tache. » Hebr., XIII, 4. « Enfants, obéissez à vos parents dans le Seigneur; car cela est juste... Et vous, pères, n'irritez pas vos enfants, mais ayez soin de les bien élever en les instruisant et en les encourageant selon le Seigneur. » Eph. VI, 1, 4.

2. *L'autorité civile :* « Que toute personne soit soumise aux puissances supérieures, car toute puissance vient de Dieu, et celles qui existent sont établies par lui. Celui donc qui résiste au pouvoir résiste à l'ordre de Dieu... Le prince est le ministre de Dieu pour le bien... Il faut donc se soumettre, non seulement par crainte de la colère, mais aussi par conscience. Pour cette même raison, vous payez les tributs, car ils sont les ministres de Dieu, le servant aussi en cela. Rendez donc à chacun ce qui lui est dû : le tribut à qui est

dû le tribut; l'impôt à qui est dû l'impôt; la crainte à qui la crainte, l'honneur à qui l'honneur. » Rom., XIII, 1-7. N'est-ce pas l'écho fidèle de la parole du Christ : « Rendez à César ce qui est à César » ? Mais dès que le pouvoir voudra toucher aux consciences, les apôtres se souviendront de la seconde partie de la parole du Christ : « et à Dieu ce qui est à Dieu, » et ils diront fièrement au grand prêtre : « Il faut plutôt obéir à Dieu qu'aux hommes. » Act., V, 29.

3. *La justice, le travail* : « Allez donc, riches, pleurant et hurlant dans vos misères, qui vous surviendront. Vos richesses sont tombées en pourriture, et vos vêtements sont rongés de vers... Voilà que le salaire des ouvriers qui ont moissonné vos champs, et dont vous les avez frustrés, crie contre vous, et leur clameur est arrivée aux oreilles du Dieu des armées. » Jac., V, 1-4. « L'amour des richesses est la racine de tous les maux... Prescrivez aux riches de ce siècle de ne pas être orgueilleux et de ne pas placer leurs espérances dans des richesses incertaines, mais dans le Dieu vivant qui fournit en abondance tout ce qui est nécessaire pour la vie; de bien agir, de se rendre riches en bonnes œuvres, de donner de bon cœur, de faire part facilement de leurs biens. » I Tim., VI, 10-18. « Celui qui ne veut pas travailler ne doit pas manger. » II Thess., III, 10. « Le laboureur qui a travaillé doit prendre la première part aux fruits. » II Tim., II, 6. « Que celui qui autrefois dérobait ne le fasse plus, mais qu'il travaille, en produisant de ses mains un ouvrage utile, afin de pouvoir donner à ceux qui sont dans le besoin. » Eph., IV, 28.

4. *La grande loi d'amour*, enfin : tous la prêchent et la font retentir à travers le monde, étonné de voir des hommes qui s'aiment. « Vous êtes le corps du Christ et membres les uns des autres. » I Cor., XII, 27. « Il n'y a plus maintenant de juif ni de gentil, ni d'esclave ni de libre, ni d'homme ni de femme, car vous êtes tous un en Jésus-Christ. » Gal., III, 28. « Ayez les uns pour les autres une affection fraternelle; prévenez-vous les uns les autres par des témoignages de déférence... Si ton ennemi a faim, donne-lui à manger; s'il a soif, donne-lui à boire. Ne te laisse pas vaincre par le mal, mais triomphe du mal à force de bien. » Rom., XII, 10, 20, 21. « Nous savons que nous sommes passés de la mort à la vie, parce que nous aimons nos frères. Celui qui n'aime pas demeure dans la mort... L'amour de Dieu, nous l'avons reconnu en ce qu'il a donné sa vie pour nous. Et nous aussi, nous devons donner notre vie pour nos frères. Celui qui a quelque richesse et, voyant son frère dans le besoin, lui ferme ses entrailles, comment aurait-il l'amour de Dieu en lui ? Mes petits enfants, n'aimons pas en paroles, ni de la langue, mais par les œuvres et en vérité. » I Joa., III, 14-18.

— Mais l'esclavage, dira-t-on, l'Église l'a laissé subsister.

— Sans doute, il lui eût été impossible de le supprimer sans exposer la société à des luttes fratricides et à des ruines matérielles redoutables. Elle préféra commencer par la réforme intérieure, la plus difficile d'ailleurs, et créer « des âmes libres ». Ainsi elle sapait l'esclavage dans ses racines profondes. On connaît la belle lettre de saint Paul à Philémon, lui renvoyant un de ses esclaves, voleur et fugitif et dont Paul avait fait un chrétien. « Je te renvoie ton esclave, lui écrit-il, ou plutôt au lieu d'un esclave, c'est un frère très aimé que je t'envoie; reçois-le comme un autre moi-même. » Et de Champagny, commentant ce fait, ajoute : « Le jour où cette parole a été prononcée, la clef de voûte de l'édifice de l'esclavage a été retirée, il croulera. » A quoi faisait écho Renan quand il écrivait : « La chute de l'esclavage date du jour où l'esclave, que l'antiquité ne concevait que comme un être sans moralité et sans dignité, devint moralement l'égal de son maître. »

Et les fidèles, se laissent-ils absorber uniquement, comme on les en accuse parfois, par la préoccupation de leur salut personnel ? Ou bien l'Évangile a-t-il pour eux aussi le caractère d'un message social ?

Le célèbre historien protestant allemand Adolphe Harnack a particulièrement étudié cette époque dans son livre : *La mission et l'expansion du christianisme dans les trois premiers siècles*. Or, dans un chapitre intitulé *L'Évangile de l'amour et de l'assistance*, il établit, par des textes de première main et de première valeur, que l'arrivée du christianisme amena une explosion d'amour et de fraternité au milieu du monde égoïste et corrompu qu'était le monde païen. « Une humanité nouvelle venait de surgir, dit-il. L'apôtre la regardait comme le corps du Christ en qui chaque membre se met au service de l'autre et est nécessaire à sa place. » L'auteur énumère ensuite les innombrables œuvres de charité qui furent alors fondées : denier du culte, assistance des maîtres, docteurs et fonctionnaires, des veuves et des orphelins, des malades, des infirmes des condamnés aux mines, sépulture des pauvres, secours aux esclaves et affranchissement, sollicitude à procurer du travail, hospitalité : rien n'échappe à une bienfaisance intelligente, aimante et prévoyante. Tout frère chrétien pouvait demander du travail dans la communauté et celle-ci était tenue de lui en procurer. « Ce n'est donc pas seulement le devoir d'assistance qui liait les membres d'une communauté; mais ils formaient encore sous ce rapport une vraie association de travail. Je vois là un fait social de haute valeur, continue Harnack. Les communautés étaient aussi des associations économiques. Leur force d'attraction s'en trouvait agrandie, et au point de vue économique nous devons accorder la plus haute estime à une association qui donnait du travail à ceux qui pouvaient travailler, et préservait de la faim ceux qui n'étaient plus aptes au travail. »

IV. Le catholicisme social au Moyen Age. — Nous passons sur la conversion des barbares et leur entrée dans la civilisation, la disparition de l'esclavage, l'abolition ou l'adoucissement du servage, la lutte des communes contre la féodalité, et nous arrivons au XIIIe siècle, l'âge d'or du Moyen Age, qui va voir se réaliser, pour trop peu de temps hélas! et non d'ailleurs sans de graves accrocs, les points les plus importants du catholicisme social. C'est le siècle de saint Louis, le siècle d'Albert le Grand, de saint Thomas et de la glorieuse Université de Paris, le siècle de Notre-Dame de Paris et des cathédrales d'Amiens et de Beauvais, le siècle des corporations.

En saint Louis apparaît d'abord le modèle de l'autorité, telle que l'Évangile nous l'avait dépeinte. Elle est religieuse. Elle n'ignore pas Dieu, ni Jésus-Christ, ni son Église; elle accomplit sa tâche terrestre, en union avec la fin surnaturelle et éternelle. Elle n'est pas une jouissance, mais un service: elle fait régner la justice, fondement des États, défend les humbles et hâte leur émancipation en les faisant passer du servage à la liberté. Le souvenir du chêne de Vincennes où le grand roi rend lui-même la justice est resté célèbre.

Les foules laborieuses des villes et des campagnes préoccupent le saint roi. Il nomme Étienne Boileau prévôt des marchands et lui permet ainsi d'enregistrer les coutumes des différents corps de métiers et d'en composer le *Livre des métiers* ou *Règlements sur les arts et métiers de Paris*. Les bonnes coutumes pratiques viendront se joindre aux grands principes éternels du bien. La morale sociale chrétienne dominera dans le monde du travail: elle trouvera, surtout en saint Thomas, le théologien qui la précisera le mieux et

dans les corporations l'institution qui l'incarnera avec le plus de perfection. Ajoutons d'ailleurs que l'économie urbaine alors en vigueur facilitait, par le peu d'étendue du marché, cette suprématie du moral sur l'économique.

Commençons par faire la description de l'organisation des métiers libres et jurés. Nous l'emprunterons, non à Louis Blanc qui l'a exposée en termes éloquents et poétiques, mais à M. P. Boissonnade, professeur à l'Université de Poitiers, correspondant de l'Institut, qui, dans son livre *Le travail dans l'Europe chrétienne au Moyen Aye*, nous la présente en historien scrupuleux.

Les petits marchands, les petits patrons *(maîtres)* et les ouvriers avaient déjà organisé, avec la permission de l'Église, des associations de piété et d'assistance, les confréries et les charités, auprès desquelles s'étaient formés, du consentement de l'autorité seigneuriale, des groupements professionnels ou métiers *(ministeria)*... L'émancipation dont les masses profitèrent pour acquérir la liberté civile et économique favorisa la généralisation du mouvement qui entraînait les classes laborieuses vers l'association. Celle-ci s'étendit à un tel point que bientôt elle fut le cadre normal où s'exerça le travail. Elle revêtit deux formes, celles du métier libre et de la corporation jurée... Ces corporations, connues sous les noms divers de fraternités, de confréries, de frairies, de métiers jurés... les unes formées de syndicats simples, les autres de fédérations de syndicats, se sont multipliées en Occident, depuis le milieu du XII^e^ siècle jusqu'au milieu du XIV^e^. Au début de cette dernière période, Venise en possède 58; Paris, qui n'en avait qu'une douzaine vers 1180, en a 100 au temps de saint Louis. Amiens en compte 26 au commencement du XIV^e^ siècle; Strasbourg, 15...

Métiers libres et corporations jurées, syndicats de droit commun et syndicats privilégiés, groupant les classes commerçantes et industrielles, ont exercé sur l'organisation des masses laborieuses une action puissante. Ils leur ont appris la solidarité et la discipline, sous la direction de chefs librement choisis, sous l'empire de statuts et règlements élaborés par eux et amendés par la communauté urbaine. Ils leur ont donné une hiérarchie forte, fondée sur la capacité professionnelle et l'expérience. Ils leur ont assuré l'indépendance et la dignité du travail. Ils leur ont permis d'en percevoir les fruits, en travaillant à la suppression ou à la limitation des anciens droits seigneuriaux, et en garantissant l'égalité économique de leurs membres.

Aussi bien dans le métier libre que dans la corporation, l'accès du patronat ou maîtrise, le droit d'exercer la profession a été reconnu à tous ceux qui offrent des garanties de moralité et de capacité technique... Entre l'ouvrier appelé compagnon ou varlet et le patron ou maître, il n'y a d'autre différence que celle que crée une inégalité légère et souvent temporaire de fortune et de situation. Tous deux ont reçu la même initiation professionnelle. L'ouvrier peut devenir patron le jour où il épouse la fille d'un maître, et à tout moment quand il a réuni le petit capital qui lui est nécessaire pour s'établir à son compte.

Maître et compagnon vivent ensemble sur le pied d'une camaraderie journalière. Le compagnon a sa place dans le métier; il y participe au choix des administrateurs; il trouve dans la confrérie une aide morale et matérielle. Son individualité est reconnue et protégée par l'association libre ou jurée dont il fait partie. Il y rencontre un appui et non des entraves; sa personnalité y est devenue plus libre et plus respectée. Le métier assure au futur maître comme au futur ouvrier le bienfait d'une instruction professionnelle... L'apprenti trouve dans le maître un éducateur rude et ferme, qui lui donne une formation soignée, virile, d'une valeur si grande que, à aucune époque, les classes ouvrières n'ont été mieux formées à leur fonction technique...

L'association est une personnalité juridique qui peut ester en justice, qui possède des biens meubles et immeubles, des rentes, des lieux de réunion, parfois même des magasins et des établissements industriels. Elle a sa place reconnue et respectée dans la commune urbaine. A l'église, elle construit sa chapelle qu'elle orne avec amour et où s'étalent sur les vitraux, comme à Chartres et à Bourges, les insignes du métier. Elle a ses titres conservés dans ses archives, son sceau, ses armoiries, tout comme le seigneur et la commune... Le travail, grâce à l'association, proclame et fait admettre sa noblesse....

Comme les autres classes sociales, celle des travailleurs urbains s'est fait doter de privilèges. Elle a réussi à faire reconnaître à ses membres la propriété de leur profession. De même que le marchand est souverain dans sa gilde, le seigneur dans son fief, le patron et l'ouvrier sont maîtres de leur métier. Ils en ont le monopole... D'ailleurs les monopoles sont loin d'être rigoureux... ils sont tempérés par la coexistence des métiers libres et des métiers jurés, par la survivance du travail à domicile, par la concurrence des forains autorisée en certains jours... Le monopole n'a pas d'ailleurs enrayé l'émulation à cette époque où la corporation ne présentait pas la forme rigide et l'esprit de routine qui la caractérisèrent plus tard... La réglementation entravait la formation des grandes fortunes, mais elle rendait possible une juste répartition des revenus...

Pour la première fois, l'association professionnelle fondait, par son action, la discipline volontaire, fixait la juste hiérarchie, les droits et les devoirs des classes laborieuses, leur donnait, avec la liberté, la conscience de leur dignité et de leur responsabilité. Elle enrichissait le monde d'une nouvelle force sociale, d'une puissance incomparable.

Mais cet admirable mécanisme, on le devine bien, ne fonctionne pas tout seul: il ne vit que par des idées, des doctrines dont l'Église est la dispensatrice, et ces doctrines ne sont autre chose que le catholicisme social en action. Subordination de l'acquisition et de l'usage des biens matériels à la fin suprême de l'homme, et leur valeur envisagée toujours comme moyens; prééminence de l'intérêt collectif sur l'intérêt individuel, du bien commun sur le bien privé: éminente dignité du travail, d'où préséance donnée à l'agriculture, à l'industrie et au métier, le commerce et surtout la banque ne venant qu'en tout dernier lieu; le droit de propriété reconnu comme sacré, mais jamais comme absolu, limité qu'il est, en doctrine par le plan divin, en fait par une foule de restrictions et de réserves; condamnation de la productivité de l'argent *in se*, le travail seul étant considéré comme producteur, d'où la lutte incessante contre l'usure; notion d'un juste prix dans l'échange, fixé par l'estimation commune; par-dessus tout, rappel continuel — parfois jugé importun par les égoïstes — de la loi de la charité: telles sont les règles que le catholicisme social traçait alors au monde du travail, non certes pour le dominer, mais pour le moraliser et ainsi le rendre juste, fécond, bienfaisant.

L'idée supérieure qui préside à la science médiévale apparaît donc nettement.

Subordonner l'ordre économique à l'ordre moral, écrivait M. Brants, en 1895, dans son savant ouvrage : *Les théories économiques aux XIII^e^ et XV^e^ siècles*, soumettre l'activité industrielle de l'homme à la considération du but final et général de tout son être est un principe qui a sur toutes les parties de la science de la richesse une influence aisée à comprendre. Les « lois économiques » sont la codification de l'activité matérielle d'une sorte d'*homo œconomicus*, d'un être qui, n'ayant en vue que la richesse, produit tout ce qu'il peut, fait circuler son produit comme il peut et consomme le mieux qu'il peut. L'intérêt seul préside à son action. Or les intérêts légitimes sont harmoniques, mais les intérêts égoïstes sont antagonistes... Il faut que la loi morale détermine le vrai caractère de la production et du travail, qu'elle établisse la loi des contrats, qu'elle règle l'usage et la consommation, et tout cela en précisant la vraie notion de la richesse elle-même. La richesse n'est qu'un moyen de mieux réaliser la fin de la société et des individus.

Nous avons appris depuis par une expérience inverse, ce qu'il en coûte de mépriser de telles lois morales : on secoue alors le joug doux du Christ pour tomber sous le dur esclavage de la ploutocratie et sous la honteuse domination de l'or.

V. Le catholicisme social au XIX^e^ siècle. Léon XIII. — Ici encore, franchissons les siècles pour

arriver au XIXe qui vit tout à la fois les ruines qu'accumulent l'oubli et le mépris du catholicisme social, et l'espoir que fait renaître son retour.

1. Il ne nous est pas possible de montrer dans le détail comment s'ébranla lentement, puis s'écroula totalement l'édifice corporatif que le catholicisme social avait aidé à construire. Les causes en sont multiples et complexes : causes économiques, politiques, religieuses.

Disons du moins — sans nier les fautes des corporations qui ne surent pas s'adapter à l'économie toujours croissante de la grande entreprise (manufactures et machino-factures) — disons que de nouvelles théories avaient battu en brèche les doctrines sociales chrétiennes, théories néfastes de l'autonomie absolue de l'homme remplaçant sa soumission à la loi divine, de l'individualisme préféré à l'association, de l'intérêt personnel dominant le bien commun, de l'égoïsme supplantant l'amour fraternel, bref de la liberté mise à la base de toute la vie, au lieu de la justice. Ces théories, on les a résumées en un mot souvent peu compris et pourtant très exact : le libéralisme, hérésie qui infecta successivement l'ordre religieux, l'ordre philosophique, l'ordre politico-social, l'ordre économique. Voir LIBÉRALISME. C'était, on le voit, l'effondrement de tout le catholicisme social, puisque celui-ci ne veut être, comme nous l'avons dit au début de cet article, que l'application des doctrines catholiques et de la loi évangélique à toute l'activité extérieure, publique et sociale de l'homme et du chrétien. Le XIXe siècle réalisa, avec une cruelle persévérance, les théories libéralistes, et ruina sourdement la famille, l'autorité, la société civile, le travail, la propriété, les professions; et comme le catholicisme est le gardien de toutes ces grandes et saintes choses, on mit tout en œuvre, tantôt pour l'enchaîner respectueusement, tantôt pour le dénigrer, finalement pour l'expulser de la société.

Tout un siècle, l'Église protesta contre cette exclusion injurieuse, mais on étouffa sa voix en ricanant. Qu'on se rappelle l'accueil fait aux lettres et allocutions de Pie IX, en particulier au *Syllabus* qui les résumait toutes, et où il flétrissait avec tant de courage les maximes néfastes du libéralisme régnant. Mais, un jour, une autre voix se fit entendre, d'abord sous la forme de plaintes douloureuses : c'était la voix du peuple malheureux, succombant sous le poids de la « liberté » qui l'avait opprimé, et réclamant la loi qui délivre et l'association qui soutient et rend fort. On ne l'écouta pas encore. Il fallut que le socialisme vînt, nouveau Samson, menacer de renverser les colonnes de l'édifice social, pour qu'on prêtât l'oreille, et à la voix de l'Église, et à la voix du peuple.

2. Il y avait alors sur le trône de saint Pierre un pape de génie que Dieu prédestinait à être le héraut des antiques doctrines et le restaurateur du catholicisme social. Tout étant miné ou détruit, il fallait tout reconstruire. Léon XIII entreprit cette grande œuvre et la continua pendant plus d'un demi siècle, devant le monde étonné d'abord, puis sympathique, ravi, fasciné. Essayons de résumer le gigantesque effort de ce génial constructeur : on y reconnaîtra les grands principes sociaux, esquissés dans l'Évangile, précisés par le Moyen Age, et adaptés à un nouveau régime économique et social.

Sa première grande encyclique est l'encyclique *Arcanum* (février 1880) sur le mariage chrétien. Il va ainsi droit à *la famille* dont la reconstitution est l'œuvre sociale fondamentale. Le mariage est avant tout une institution religieuse : Léon XIII le rappelle au siècle matérialiste oublieux de ses grandeurs. « Puisque Dieu lui-même a institué le mariage, et puisque le mariage a été, dès le principe, comme une image de l'Incarnation du Verbe, il s'ensuit qu'il y a dans le mariage quelque chose de sacré et de religieux, non point surajouté, mais inné, qui ne lui vient pas des hommes, mais de Dieu. » Ce contrat religieux n'a pas suffi au Christ Rédempteur : il l'a élevé à la dignité d'un sacrement produisant la grâce même. Dès lors le mariage relève deux fois de l'Église, et comme contrat religieux, et comme sacrement.

Après la famille, vient *la société civile*. En 1881 paraît l'encyclique *Diuturnum* sur l'origine du pouvoir civil, en 1884 l'encyclique *Immortale* sur la constitution chrétienne des États, en 1888 l'encyclique *Libertas* sur la vraie notion de la liberté, en 1890 l'encyclique *Sapientiæ christianæ* sur les devoirs civiques des chrétiens. Ces encycliques magistrales ne sont pas autre chose que la rentrée du catholicisme dans la société et le rappel vigoureux de ses éternels enseignements sociaux : l'homme est un être essentiellement social; la société est faite pour l'homme et non l'homme pour la société; la société doit travailler au bien commun; la société doit servir Dieu comme les individus; la société n'est pas un organisme monstrueux, unique, concentrant tous les pouvoirs en un homme ou en une assemblée; c'est un ensemble harmonieux de corps constitués et libres; nul homme n'ayant le pouvoir ni le droit d'enchaîner par un lien de conscience le libre vouloir d'un autre homme, et la société ne pouvant subsister sans une autorité, celle-ci vient nécessairement de Dieu; la désignation des gouvernants peut être laissée d'ailleurs au choix de la multitude sans que la doctrine catholique y mette le moindre obstacle, pourvu que l'on reconnaisse que Dieu reste la source de l'autorité, le peuple n'en étant que le canal.

Enfin, en 1891, paraît l'encyclique *Rerum novarum, Sur la condition des ouvriers*, qui réintègre le catholicisme dans l'ordre économique lui-même et dans *le monde du travail*. Sans peur, le pape s'attaque à cette fausse liberté dont s'était glorifié le XIXe siècle.

> Le dernier siècle a détruit, sans rien leur substituer, les corporations anciennes qui étaient pour eux (les ouvriers) une protection; tout principe et tout sentiment religieux ont disparu des lois et des institutions publiques, et ainsi, peu à peu, les travailleurs isolés et sans défense se sont vus, avec le temps, livrés à la merci de maîtres inhumains et à la cupidité d'une concurrence effrénée.

Cette liberté criminelle doit céder devant une intervention qui réintroduira l'ordre, la justice, l'équité et la fraternité dans les relations de tous les travailleurs : l'intervention de l'Église, complétée par une forte législation sociale de l'État et de solides organisations professionnelles des intéressés eux-mêmes.

> Assurément une question de cette gravité demande encore à d'autres agents leur part d'activité et d'efforts; nous voulons parler des gouvernants, des maîtres et des riches, des ouvriers eux-mêmes dont le sort est ici en jeu. Mais ce que nous affirmons sans hésitation, c'est l'inanité de l'action des hommes en dehors de celle de l'Église. C'est l'Église, en effet, qui puise dans l'Évangile des doctrines capables, soit de mettre fin au conflit, soit au moins de l'adoucir en lui enlevant tout ce qu'il a d'âpreté et d'aigreur; l'Église qui ne se contente pas d'éclairer l'esprit de ses enseignements, mais s'efforce encore de régler en conséquence la vie et les mœurs d'un chacun; l'Église qui, par une foule d'institutions éminemment bienfaisantes, tend à améliorer le sort des classes laborieuses; l'Église qui veut et désire ardemment que toutes les classes mettent en commun leurs lumières et leurs forces pour donner à la question ouvrière la meilleure solution possible; l'Église, enfin, qui estime que les lois et l'autorité publique doivent, avec mesure sans doute et avec sagesse, apporter à cette solution leur part de concours.

Le comte Albert de Mun, dans un discours prononcé à l'assemblée générale des catholiques en 1887, avait

déjà précisé, avec un rare bonheur d'expressions et une remarquable plénitude de pensée, les principales exigences du catholicisme social.

Le christianisme intervient dans le *régime du travail* pour faire respecter la dignité de l'homme, de l'enfant et de la femme, pour empêcher l'abus qui peut être fait de leurs forces, pour leur garantir la sécurité du lendemain, la paix de la vieillesse, l'honneur du foyer domestique; il intervient dans le *régime de la propriété foncière* pour rappeler à ceux qui la possèdent qu'elle n'est pas un placement de capitaux, mais une charge sociale, et qu'elle doit être constituée en vue de la famille et de sa stabilité, sans lesquelles le sol de la patrie n'est plus qu'un mot vide de sens; il intervient dans le *régime du crédit*, non pas pour interdire au capital associé au travail de jouer un rôle fécond, mais pour empêcher que l'argent livré, sous le nom complaisant de théorie du crédit public, aux entreprises de la spéculation, ne soit détourné de son véritable objet, et n'élève, en face du collectivisme d'en bas, un collectivisme d'en haut, qui ne serait ni moins dangereux, ni moins antisocial.

Après la lecture de ces lignes, qu'on se reporte par la pensée au siècle de Rousseau, au décret Chapelier, à la Constituante et à toutes les déclarations libéralistes du XIXe siècle, et l'on verra quelle révolution bienfaisante et pacifique s'est opérée dans les esprits sous l'effort persévérant de l'Église. Le catholicisme social, trop longtemps méprisé par les incroyants et trop souvent oublié par les croyants, était ressuscité. Comme le Christ, il ne mourra plus. Voir OUVRIERS (Encyclique sur la condition des).

Pour être complet, nous aurions dû citer les noms de tous ceux qui furent, au XIXe siècle, les initiateurs du mouvement social chrétien, au milieu parfois de tâtonnements et d'erreurs qui, au début surtout, étaient inévitables : Joseph de Maistre, Blanc-Saint-Bonnet, Montalembert, Ozanam, Louis Veuillot, Le Play, De Mun, La Tour-du-Pin, etc.; à l'étranger, Ketteler, les deux cardinaux Manning et Gibbons, Decurtins, Pottier, Verhaegen et tant d'autres.

Honneur à eux! Tous ont aidé à retrouver, à développer ou à répandre le catholicisme social.

VI. LE CATHOLICISME SOCIAL AU XXe SIÈCLE. — L'Évangile parle d'une petite semence qui devient ensuite un grand arbre. Cette comparaison appliquée au règne de Dieu dans les âmes peut s'appliquer aussi au règne de Dieu dans les sociétés, c'est-à-dire au catholicisme social. Les encycliques sociales de Léon XIII et de ses successeurs ont produit, dans notre siècle, de très heureux résultats. Ne citons que ceux qui ont eu le plus de retentissement et qui sont destinés à restaurer de plus en plus la société « dans le Christ ».

1. *Les Semaines sociales* dont la France a été l'initiatrice et qui se sont établies dans beaucoup de pays sont une institution qui a pris pour tâche « de prendre et de faire prendre conscience nette de ce que postule et de ce qu'entraîne le catholicisme au point de vue social, et de faire pénétrer les exigences de la justice, telles que l'impliquent les affirmations de notre foi, dans le détail des rapports sociaux. » Ainsi s'exprimait en 1904 leur premier président, Henri Lorin. Depuis lors, elles ont tenu seize sessions dans les principales villes de France: elles publient chaque année un gros volume qui contient tous les cours et discours de la session. L'ensemble constitue lentement et solidement la sociologie chrétienne.

La Hollande, l'Espagne, l'Italie, la Belgique, l'Allemagne, le Canada, etc., sont entrés dans la même voie et approfondissent les mêmes doctrines. Encouragées par les papes et les évêques, les Semaines sociales sont devenues une pièce maîtresse pour la diffusion du catholicisme social. Leur président actuel est M. Eugène Duthoit, et leur centre est toujours *La Chronique sociale de France*, dont M. Gonin est le directeur. Voir SOCIALES (Semaines).

2. *L'organisation professionnelle* a trouvé dans les doctrines du catholicisme social les lumières, les forces et les certitudes qui lui étaient nécessaires pour entrer dans les réalisations pratiques. Partout la classe des travailleurs catholiques s'est organisée en syndicats puissants, groupés dans des unions régionales, dans des fédérations de métiers et dans des confédérations nationales. Voir ASSOCIATIONS PROFESSIONNELLES. Bien plus, il s'est fondé, en 1920, une Internationale syndicale chrétienne qui a son siège à Utrecht et qui groupe trois millions et demi de travailleurs chrétiens. Leur programme commun a été discuté et voté en juin 1922 à Innsbrück par 164 délégués, venus de douze nations et réunis, dit le président Scherrer, « pour travailler à la reconstruction économique de l'Europe par l'esprit social du christianisme. » Dans un exposé de principes, ils déclarent : « La Confédération internationale des syndicats chrétiens se réclame et s'inspire de la doctrine et de la morale chrétiennes. Elle les considère comme le fondement sur lequel doit reposer l'organisation économique et sociale. Elle s'y conforme dans son action, et elle s'efforce de les faire respecter dans sa zone d'influence. Elle exige notamment que toutes les relations établies entre individus, classes ou peuples soient dirigées et dominées par les notions chrétiennes de justice et de charité. »

3. Soulignons aussi en passant l'organisation, chaque jour plus prospère, des *syndicats féminins*.

La rue de l'Abbaye et la rue de Sèze, à Paris, sont les deux centres importants auxquels ils se relient généralement. Le nombre toujours croissant des ouvrières de l'usine, de l'atelier et du bureau rend urgente leur organisation professionnelle; les droits politiques dont on veut les doter la rendront bientôt indispensable.

4. Enfin la nécessité d'ouvriers-apôtres a commencé à susciter des *écoles spéciales de formation sociale*.

Il y a Paris une École normale sociale catholique, fondée et dirigée par Mlle Butillard, 56, rue du Dr Blanche. Elle tient ce qu'elle appelle des sessions intensives où, pendant deux mois, on étudie « les principes de la doctrine sociale catholique, les institutions et les lois sociales, la pédagogie sociale. » Ces sessions sont de plus en plus fréquentées par les dirigeantes des grandes associations féminines qui veulent agir plus efficacement dans leur milieu, par des directrices de patronages, par des personnes libres de leur temps, susceptibles et désireuses de devenir des promotrices de l'action syndicale et des directrices de cercles d'études, par des ouvrières d'élite envoyées par leurs syndicats ou par les secrétariats sociaux.

Bruxelles a aussi son École normale catholique (75, boulevard Clovis) qui tient des sessions de cinq semaines, d'autres de neuf jours, d'autres de six jours. Leurs nombreuses diplômées entrent ensuite dans les œuvres d'assistance officielles et privées, d'assurance, de mutualités, d'industrie, comme surintendantes d'usine ou inspectrices du travail, et, y introduisant la doctrine sociale catholique, rechristianisent la vie publique et le travail.

Le programme *théorique* de l'école comprend : religion, dogme et apologétique, philosophie morale, économie politique et sociale, histoire des théories sociales, droit, psychologie appliquée et pédagogie, éducation physique, économie domestique. Le programme *pratique* comprend: préparation à l'action sociale, indications pour la direction des secrétariats et des diverses œuvres sociales, comptabilité, documentation, presse, propagande, conférence, éducation et orientation professionnelle, organisation des professions et des conditions de la vie ouvrière, institu-

tions d'épargne et de prévoyance, œuvres de bienfaisance publique et privée, protection de la mère et de l'enfant, etc.

Non contente de cette école, la Belgique a créé, en 1922, une École normale sociale pour hommes, à Louvain: approuvée par le cardinal Mercier, elle est dirigée par le P. Perquy, confrère et ami du P. Rutten. C'est une véritable et forte école de dirigeants d'œuvres sociales et syndicales et de propagandistes.

Convaincus que l'action sociale chrétienne ne ramènera jamais à Dieu l'ensemble de la classe ouvrière avec quelques ouvriers dirigeants qu'on accable de besogne et qu'on exténue; convaincus que leur apostolat, s'il veut produire des fruits qui demeurent, doit être basé sur une science sérieuse, une documentation solide et une compétence véritable, et que tout cela ne s'improvise pas, mais demande une formation spéciale, les catholiques belges n'ont pas hésité à faire d'immenses sacrifices pour aboutir. Ils y sont d'ailleurs en partie aidés par le Gouvernement qui voit nettement la société actuelle menacée par les agents du désordre. Un arrêté royal du 10 août 1921 subsidie ce qu'il appelle « les écoles permanentes de service social », quand elles remplissent les conditions voulues.

La durée des études à cette École supérieure est de deux ans. Durant la première année, les étudiants demeurent à l'Institut. Après quoi, ils sont placés en stage dans des œuvres en rapport avec la spécialisation qu'ils ont choisie. Ils doivent d'ailleurs suivre encore des cours à l'École pendant trois mois. Le programme de première année est très étendu, ainsi qu'on en peut juger par le résumé suivant : religion, morale générale et spéciale, droit civil, commercial, public, administratif, pénal, industriel, économie politique et sociale, statistique et documentation, institutions privées et publiques d'éducation, d'assistance et de prévoyance. A la fin de la première année, les étudiants passent des examens. L'épreuve finale, subie à la fin de la deuxième année, devant un jury nommé par le Gouvernement, confère le grade légal d'*auxiliaire social*.

Malheureusement, nous n'avons rien de pareil en France, et pourtant le besoin ne s'en fait pas moins sentir.

L'organisation de l'apostolat dans la classe ouvrière et par la classe ouvrière sera le couronnement de la restauration de la doctrine sociale chrétienne. Il faut prier Dieu pour qu'elle ne tarde pas trop.

5. Signalons, pour terminer, 34 *secrétariats sociaux* qui sont, dans leurs diocèses respectifs, le ressort central de la diffusion du catholicisme social, ainsi que des organisations qu'il inspire, par le moyen de cours sociaux, de journées sociales, de bibliothèques, d'enquêtes, etc. Offices de renseignement et de documentation, ils apportent à tous ceux qui s'occupent d'action sociale le précieux concours d'une science de plus en plus riche et éprouvée.

Pie, *Instructions synodales sur les principales erreurs du temps présent;* Eugène Julien, *L'Évangile nécessaire à l'ordre social*, Paris, 1924; Baunard, *L'Évangile du pauvre*, Paris, 1903; A. Lugan, *L'enseignement social de Jésus*, Paris, 1908; A. Guillaume, *L'Évangile étudié au point de vue social*, Paris et Bruxelles, 1913; Ch. Calippe, *Saint Paul et la cité chrétienne*, Paris, 1902.

Boissonnade, *Le travail dans l'Europe chrétienne au Moyen Age*, Paris, 1921; Chénon, *Le rôle social de l'Église*, Paris, 1922; Ch Calippe, *L'attitude sociale des catholiques français au XIX^e siècle*, Paris, 1912; *Encycliques de Léon XIII*, Paris, traduction de la Bonne Presse; Cerceau, *Le catéchisme social de Léon XIII*, Paris, 1904; Max Turmann, *Le développement du catholicisme social*, Paris, 1909.

Comptes rendus des Semaines sociales de France, Lyon; Œuvres de A. de Mun, de La Tour-du-Pin, de Vogelsang (trad. La Tour-du-Pin), de Antoine et du Passage, Garriguet...

Paul Six.

CATHOLIQUE (Sens). — Avoir le sens ou l'esprit catholique, c'est, comme d'instinct, penser, sentir, agir, toujours à l'unisson avec l'Église, avec les membres qui la composent ou avec les chefs qui la gouvernent. Quand on a le sens catholique, on repousse comme spontanément tout ce qui peut amoindrir la grande Église à laquelle on appartient et dont on est fier, on aime comme spontanément tout ce qui peut la hausser, la fortifier, la magnifier.

Le sens catholique est dans l'Église ce qu'est le sens familial ou l'esprit de famille dans la famille, le sens national dans la nation, le sens social dans une société.

Par l'instruction religieuse et par l'obéissance prompte et généreuse aux autorités ecclésiastiques on peut développer en soi ce sens catholique si précieux et en acquérir la délicatesse de plus en plus parfaite.

Henri Couget, *Le sens catholique*, Paris, 1909.

J. Bricout.

1. CAUSE (morale). — La cause sera envisagée ici uniquement sous son aspect moral, c'est-à-dire en tant qu'elle influe sur la moralité de nos actes. Deux questions peuvent résumer ce que nous avons à en dire. Philosophiquement, la cause est ce qui produit quelque chose. Or 1° elle peut le produire: directement ou indirectement; 2° elle peut produire un ou deux effets à la fois.

I. Causalité directe ou indirecte. — Nous pouvons vouloir une chose : *en soi*, ou *dans autre chose*, c'est-à-dire *dans sa cause*. Ce que nous voulons *en soi* s'appelle souvent volontaire *direct* : c'est ce qui est recherché pour soi-même. Si, au contraire, nous recherchons une chose, non pas en soi, mais dans un effet qui lui est intimement lié, c'est du volontaire *in causa*, ou *indirect*. Par exemple, si quelqu'un écrit un mauvais livre, escomptant seulement le bon prix qu'il en retirera, sans avoir l'intention de corrompre les mœurs, le mal qu'il fait est seulement volontaire *in causa*. Tandis que s'il cherche à ruiner la foi et la vertu, c'est du volontaire en soi. Pour qu'une chose soit volontaire *en soi*, il n'est pas nécessaire qu'elle soit voulue comme *une fin;* on peut la chercher comme *un moyen*, pour atteindre une fin. Si l'on veut ensemble le moyen et la fin, les deux sont dits volontaires en soi : par exemple, jeter les marchandises à la mer pour sauver la vie des passagers : la projection et la vie des passagers sont toutes deux directement voulues, l'une comme un moyen, l'autre comme une fin.

Pour que le volontaire *dans la cause* soit imputé, trois conditions sont requises, et suffisent : *a*) *Il faut que l'agent ait prévu,de quelque manière que l'effet doit ou peut facilement sortir de la cause;* autrement il ne serait pas volontaire, car, comme dit l'adage, rien n'est voulu qui ne soit prévu. Je ne puis être obligé de m'abstenir ni être coupable d'une action dont j'ignore le mauvais effet, et qui est bonne en elle-même. — *b*) *Il faut que l'agent ait pu physiquement ne pas poser la cause, ou, une fois posée, l'enlever quand il s'est aperçu de son mauvais effet.* La raison en est que cela seul qui est libre peut être imputé: or la chose n'est pas libre, si l'on a été physiquement obligé de la poser, ou incapable de la supprimer. A l'impuissance physique l'on doit joindre l'impuissance *morale*, car elle aussi excuse de péché. Ainsi l'on n'imputera pas au prince ou au chef d'armée les maux qui naissent des maisons de tolérance, car il lui est moralement impossible de les interdire, ou de les supprimer : cela produirait des maux encore plus grands. — *c*) *Il faut que l'agent ait dû ne pas poser la cause, ou, une fois posée, l'enlever, pour qu'elle ne produise pas son mauvais effet.* Car, si l'agent n'est pas tenu de le faire, il use de son droit, et *permet* seulement, mais ne *cause* pas en

la posant le mal qui en sortira. L'on n'impute pas au chirurgien qui fait une opération les conséquences funestes qui, par hasard, peuvent s'ensuivre : il *doit* poser la cause, et n'est pas responsable de ses mauvais effets possibles. Ceci sera mieux expliqué dans la seconde question, qui, sur ce dernier point, est intimement liée à la première, et que nous allons traiter immédiatement.

Ajoutons seulement un mot concernant la cause *négative*, que souvent l'on identifie au volontaire indirect, appelant la cause *positive* volontaire direct. La causalité négative consiste à ne pas poser un acte que l'on devrait poser, pour empêcher un mal : par exemple, les parents qui ne corrigent pas leurs enfants sont causes de leurs méfaits. Ce sont là des péchés qu'on nomme *d'omission*. Ce sont des péchés, puisqu'on ne remplit pas son devoir, et cependant l'on ne fait aucun acte : le mal consiste justement à ne rien faire, alors qu'on devrait agir. Indirectement ou négativement, les parents sont responsables de ce que font leurs enfants, quand ils peuvent le prévenir.

II. Causalité à double effet. — Ce problème a de très nombreuses applications pratiques, et mérite d'être examiné avec soin. La règle générale, qui domine, peut se formuler ainsi : *Il est permis, avec une fin honnête, de poser une cause bonne ou indifférente, dont l'effet est double, l'un bon, l'autre mauvais, pourvu que le bon ne résulte pas du mauvais, et qu'il y ait une raison proportionnée.* La vérité de ce principe ressort du fait, qu'il n'y a rien de déshonnête dans une telle cause : l'intention est droite; l'acte est, de sa nature, au moins indifférent; il y a une raison proportionnée pour permettre le mauvais effet : il serait intolérable à l'homme d'être tenu d'éviter toutes les actions d'où peut naître un effet mauvais, car elles sont trop nombreuses. Arrêtons-nous un peu à chacune des conditions que renferme la règle énoncée, pour mieux la mettre dans tout son jour, tant elle est importante. *a*) Il faut que la fin soit honnête : toute fin mauvaise corrompt l'acte, même bon par nature. *b*) Il faut que l'action soit bonne en soi, ou du moins indifférente, car, si elle est mauvaise en soi, l'on ne peut la poser. *c*) Il ne faut pas que le bon effet sorte du mauvais, mais qu'il soit aussi immédiat que celui-ci : il n'est jamais permis de faire le mal pour qu'il en arrive du bien, comme dit saint Paul aux Romains, III, 8 : « Ne faisons pas de mauvaises choses pour en produire de bonnes. » *d*) Il faut qu'il y ait une raison proportionnée, car nous devons éviter ce qui est mal ou nuisible au prochain, à moins que nous n'ayons pour excuse un motif proportionné. Cette raison s'identifie souvent avec le bon effet que notre acte produit. Pratiquement, il est très difficile de déterminer dans chaque cas le motif proportionnellement grave. Certains auteurs formulent cette règle : « Il y a raison proportionnée, quand le bien cherché compense ou égale le mal qui s'ensuit; » mais elle n'est pas universellement vraie. Cependant on peut l'admettre, en ne considérant pas seulement le bien de chaque cas particulier, mais le *bien commun* qui oblige à ne pas s'abstenir à cause de tous les mauvais effets qui peuvent résulter de nos bonnes actions : scandale, coopération matérielle, péchés des subordonnés qui sont occasionnés, etc. Il est impossible de préciser davantage : la solution des cas divers relève de la casuistique.

Pour mieux éclairer toute cette doctrine, il est important de distinguer avec Suarez, *De vol. et invol.*, disp. I, s. I, n. 8 : la *cause par soi* et la *cause par accident*. La première est celle qui tend à l'effet, *de sa nature*, soit physiquement, comme s'exposer beaucoup et sans précautions à une maladie contagieuse, ou moralement, savoir par l'intermédiaire d'une volonté libre, comme l'ordre donné à un serviteur de commettre un vol. La *cause par accident*, qui se distingue théoriquement de l'occasion, mais pratiquement se confond avec elle, est celle, bien qu'elle contribue à l'effet, qui n'y tend pas de sa nature : par exemple le feu mis à la maison de Pierre brûle, par hasard, la maison de Paul; ou l'aumône donnée au pauvre lui sert à s'enivrer. Lorsqu'une cause par soi ne produit aucun bon effet, il est interdit de la poser, comme confier des armes à un enfant ou à un fou. Mais, s'il en résulte aussi un bon effet, qui est proportionné au mauvais, elle devient licite, comme bombarder une ville assiégée, bien que beaucoup d'innocents y périssent. Le mauvais effet d'une cause par accident ne peut être imputé à l'agent, du moins dans sa *malice spécifique*, car elle ne le contient pas. Cependant, assez souvent, l'on doit s'abstenir d'une cause qui produit un mauvais effet par accident, parce qu'on n'a pas une raison proportionnée pour le permettre. Par exemple, je ne dois pas faire l'aumône à un pauvre, si je sais pertinemment qu'il s'en servira pour s'enivrer; mais, si j'ai à craindre de sa part des injures à cause de mon refus, la charité ne m'oblige pas à subir cet inconvénient, pour lui éviter le mal de l'ivresse.

Ajoutons, enfin, que l'imputation se mesure au degré de volonté dans la position de la cause, et non à l'effet qui s'ensuit, car l'on est responsable autant qu'on a prévu ou voulu le mauvais effet, et qu'on était tenu de l'empêcher. Celui par exemple qui porte un autre au péché est coupable en proportion du scandale qu'il donne volontairement, et non du résultat qu'il obtient.

François Girerd.

2. CAUSE EFFICIENTE. — 1° *Cause en général* — La cause est ce en vertu de quoi un être est ce qu'il est. S'agit-il d'expliquer l'existence d'une statue? On en rend compte en déclarant les causes de cette œuvre.

« Qu'est ceci ? — Une statue. » Cette réponse indique la forme de l'objet ou, comme disent les scolastiques, sa *cause formelle*.

« De quoi est-elle ? — De marbre. » Voilà la matière, ou la *cause matérielle*.

« Qui représente-t-elle ? — Apollon. » Voilà le modèle, ou la *cause exemplaire*.

« Qui l'a faite ? — Polyclète. » Voilà l'auteur, ou la *cause efficiente*.

« Pourquoi l'a-t-il faite ? — Pour gagner un talent d'or. » Voilà le motif, le but, l'intention, la fin, toutes choses qui ont rapport à la *cause finale*. » De Régnon, *Métaphysique des causes*, p. 124.

La cause matérielle et la cause formelle sont causes intrinsèques : elles-mêmes, elles constituent l'objet dont il s'agit. Voir Matière et forme. Les autre sont causes extrinsèques : du dehors, chacune à sa façon, elles le déterminent à être ce qu'il est.

2° *Cause efficiente.* — Parmi les causes, celle qui l'est excellemment, c'est la cause efficiente, car c'est à elle que l'effet doit proprement son origine : elle le fait passer du non-être à l'être. L'effet, c'est ce qui devient, ce qui se fait, par exemple la statue d'Apollon. Le marbre n'est pas lui-même le principe du changement qu'il subit, il a seulement la puissance de le subir, l'aptitude à être taillé : puissance passive. Par son influx, la cause suscite l'effet dans la puissance passive du sujet sur lequel elle opère. Elle possède la puissance active, plénitude d'être et de perfection, qui la met à même de s'épanouir, d'exercer au dehors son influence, d'imprimer sa marque sur ce qui l'entoure. La cause est réellement distincte de son effet et de la puissance passive qui le subit : cause dit plénitude et acte; effet et puissance passive disent indigence et potentialité, par rapport à une même perfection. « Il est vrai, la puissance de guérir peut être dans celui qui est

guéri. Mais ce n'est pas en tant qu'il est guéri. Donc la puissance (active) est le principe du changement ou du mouvement dans un autre sujet, ou dans le même en tant qu'il est autre, » en tant qu'en lui des distinctions réelles permettent à ses principes d'être d'agir les uns sur les autres. Aristote, *Métaph.*, l. V, c. XII.

3° *Adversaires.* — Les positivistes, phénoménistes et idéalistes refusent toute objectivité aux notions fondamentales de la métaphysique, ils nient en particulier qu'il y ait des causes : l'action transitive, l'influx d'un être sur un autre est, pour eux, une impossibilité. Rien ne se perd, rien ne se crée : l'apparition d'une réalité nouvelle, d'une perfection jusqu'alors inexistante, est contraire aux exigences de la science. Et puis cette réalité nouvelle, la cause ne l'a pas; comment pourrait-elle la donner ? S'agit-il du passage par différents corps d'une réalité toute faite, par exemple le mouvement, ce passage se conçoit plus aisément, mais il n'est plus un cas de causalité efficiente; il n'y a, en fait de changement, que des échanges, qui maintiennent, entre l'état primitif et les états postérieurs, une équivalence telle qu'elle puisse se formuler en équation. Sans spéculer sur ce qui est inconnaissable, contentons-nous des données expérimentales : à des antécédents déterminés succèdent des conséquents déterminés, nécessairement et toujours, suivant des lois infrangibles. Les antécédents (tels corps mis en présence, telle température, telle pression) conditionnent les conséquents (telles réactions chimiques). Appelons cause l'antécédent nécessaire et suffisant d'un phénomène; appelons effet le phénomène conditionné par sa cause, mais vidons le contenu de ces concepts de toute idée d'influx réel. La science est maîtresse de son objet, lorsqu'elle arrive à exprimer ces enchaînements de phénomènes en formules mathématiques, et « tout rapport de cause à effet est un rapport mathématique latent. » Lalande, *Revue philosophique*, 1890, p. 243.

4° *Sa réalité.* — On peut, avec Maine de Biran, fonder sur une intuition de conscience l'objectivité de la notion de cause impliquant un influx réel, telle que nous la maintenons contre nos adversaires : le « moi » par son vouloir vainc l'inertie des membres au repos. Il est cause du mouvement. C'est un fait, c'est une évidence, rien ne prévaut contre elle. Au dehors, nous n'intuitionnons pas l'influx causal; nous voyons les phénomènes se succéder dans un ordre parfait, nous ne voyons pas l'influx d'un être sur un autre. Mais au dedans, nous avons l'intuition de l'effort musculaire et dans cette intuition nous apparaît une cause en exercice, le « moi » voulant, un effet, le mouvement, et un influx de la cause sur son effet, l'énergie du vouloir opérant le mouvement des membres.

Cette analyse, intéressante parce qu'elle nous indique l'origine psychologique probable de la notion de cause, ne nous laisse qu'un savoir restreint et superficiel.

La métaphysique scolastique, au contraire, ouvre un horizon immense en faisant connaître à la fois l'objectivité de la notion de cause et celle du principe de causalité. Étudiant la notion de cause *dans* le principe de causalité, elle va tout droit aux raisons, sans s'arrêter au fait, aux nécessités absolues, sans s'arrêter à l'événement contingent. Elle part de la notion de changement et prononce : l'être ou le mode d'être nouveau qui se fait n'a pas sa raison suffisante en lui-même (car cet être ne deviendrait pas, il serait déjà : cette raison suffisante ne peut être que dans l'acte et la perfection déjà possédée; le moins ne donne pas le plus); il ne l'a pas dans le néant : le néant n'est rien et ne donne rien; donc il l'a dans un autre, et cet autre qui le fait passer du non-être à l'être, c'est la cause. Toute existence contingente a une cause : voilà le principe de causalité. Voir article JUGEMENT. Donc à tout changement réel correspond une cause réelle.

Comme ce monde entier fini, potentiel et muable, n'a pas en soi la raison suffisante de son existence, il l'a dans une cause éternelle et absolument indépendante, Dieu. Voir ce mot.

5° *Causes secondes.* — Dieu produit tout l'être créé. Aussi Malebranche et Leibniz ont-ils pensé que Lui seul était cause. Pour Malebranche, au moment où la créature se dispose à agir et se donne l'illusion d'agir, Dieu intervient et, seul, produit l'effet attendu. C'est l'*occasionnalisme*. Pour Leibniz, les monades se développent sous l'impulsion divine avec une harmonie telle qu'elle paraît résulter de leur action l'une sur l'autre; mais en réalité elles sont renfermées en elles-mêmes, « sans portes ni fenêtres sur le dehors. » Ainsi des horloges, qui battraient la seconde toujours au même moment précis, donneraient l'illusion d'être mues par un seul moteur et resteraient cependant indépendantes. C'est l'*harmonie préétablie*.

Sans doute, Dieu seul est créateur; Dieu seul a fait de rien le monde. Mais il y a d'autres actions possibles et réelles. Et pour produire les effets que nous observons à chaque instant, les causes secondes, les créatures, agissent en collaboration avec Dieu. En effet, si elles n'agissaient pas réellement, Dieu nous duperait en nous donnant l'illusion que nous agissons, il nous duperait en nous mettant devant les yeux un monde où tous les êtres paraissent avoir leurs actions propres et se développer chacun suivant sa nature. Or Dieu ne nous dupe pas. Donc les créatures agissent.

Elles n'agissent qu'en collaboration avec Dieu : comme Il les soutient dans leur être, Il les soutient dans leur « agir »; Il est la cause première de l'être de l'effet qu'elles produisent, comme Il est celle de tout être. Mais Il leur a communiqué une participation au pouvoir vraiment divin d'actionner les autres êtres : la perfection nouvelle que la cause suscite en eux, elle la possédait déjà elle-même, non pas identiquement la même, mais une semblable ou une plus excellente; elle la possédait de façon féconde, avec cette plénitude grâce à laquelle, sans rien perdre, on donne aux autres. La cause n'épuise pas son énergie, n'écoule pas ses perfections, en tant qu'elle est cause. Si elle change dans son action, ce n'est pas parce qu'elle agit, mais parce qu'elle subit la réaction. Voilà ce que les adversaires de la cause ne sont point arrivés à concevoir : un être qui, par le fait qu'il arrive à une certaine excellence de perfection, devient la raison suffisante d'une perfection semblable en un autre.

Cet être est à l'image de Dieu et ils ont perdu l'habitude d'étudier les perfections divines.

Connaturellement, *tout* être agit parce qu'il est bon : *bonum est diffusivum sui*. Il n'est que pour agir, s'épanouir, manifester ses perfections et chanter ainsi un hymne à la gloire du Créateur.

Œuvres inédites de Maine de Biran publiées par Ernest Naville, Paris, 1859, t. I, p. 256 sq.; S. Thomas, *Sum. theol.*, I^a, q. II, XXV, etc.; de Régnon, *Métaphysique des causes*, p. 157-261.

Joseph MERTENS.

3. CAUSE FINALE. — 1° *La fin.* — Le but que l'on désire atteindre, en tant qu'il dirige toute la série des actions, toute la chaîne des efforts qui tendent vers lui, voilà la cause finale.

Polyclète se met au travail; pourquoi? Parce qu'il veut sculpter un Apollon. Pourquoi un Apollon? Parce que les magistrats désirent une statue du dieu pour la cité et lui ont promis un talent d'or, en échange de son œuvre.

Sans cela, l'Apollon serait resté dans le néant.

Le but à atteindre est vraiment « ce en vertu de quoi une chose est ce qu'elle est : » il est cause. L'effet, cette statue bien déterminée, sera réalisée avec ses caractères particuliers, *parce que* l'artiste la désire.

2° *Le bien.* — Et il la désire parce qu'elle est bonne : elle lui procurera la richesse. « Le bien, c'est ce qu'on désire, » et ce qu'on désire, c'est un bien. Le pouvoir qu'a la cause finale sur l'effet, elle l'exerce donc par sa bonté, par son excellence; le bien envisagé et désiré a déterminé la cause efficiente à sortir du repos pour réaliser le chef-d'œuvre, pour acquérir le talent d'or. La cause finale est cause, parce que, par sa bonté, à la lumière de la cause exemplaire, elle meut vers elle-même la cause efficiente; elle est « la cause des causes ».

3° *Sa causalité.* — Remarquons le paradoxe : la cause efficiente, seule, existe; seule, par son influx physique, elle fait passer l'effet du non-être à l'être; en ce qui la regarde, elle est cause de l'effet tout entier. La fin n'existe pas, puisqu'il faut la réaliser : elle est le terme auquel l'action aboutit. Comment peut-elle être cause?

Et que lui reste-t-il à faire, si la cause efficiente fait tout?

Sans doute, la fin n'existe pas dans son être physique, mais elle est présente à la pensée de la personne qui se décide à agir; elle attire par sa bonté, elle provoque un désir efficace, elle devient le terme d'un acte de volonté; la décision, une fois prise, déclenche l'action et commande toute une série d'efforts qui durent parfois des années. Quand enfin l'artiste présente son Apollon achevé et reçoit sa récompense, la fin, qui, à l'état intentionnel, conditionnait dès l'origine toute la série des actions futures, est réalisée en acte. A l'état d'existence, elle est identiquement l'effet; et... l'opération cesse. *Finis primus in intentione, ultimus in realitate.*

Le futur conditionne le présent.

Sans doute encore, à la cause efficiente revient la production entière de l'effet, en tant qu'il passe du non-être à l'être. Mais à la cause finale revient la production entière de l'effet, en tant qu'il est dirigé vers un terme. Le fait que l'acte de volonté soit dirigé vers un terme (= vouloir *quelque chose*) et que tous les actes dépendant de ce vouloir tendent vers la réalisation de ce même terme, voilà formellement la causalité de la cause finale : elle est ce terme, elle est l'objet voulu. *Non movet quia est, sed movet ut sit.* C'est parce qu'elle attire qu'elle est cause.

4° *Causalité universelle.* — *Toute* action est dirigée vers un terme; de même que tout être, ainsi tout devenir est déterminé et intelligible; il tend vers un effet précis et prévisible. Comment peut-il être intelligiblement prévisible, s'il n'est pas comme *pré*vu et *pré*voulu par la nature même de cet être, chien, rosier ou marbre, qui, ici et maintenant, dans telles circonstances concrètes, réagit selon ses lois propres?

Nous concluons que toute action tend à une fin déterminée.

Et puis, à l'origine de tous les mouvements, comment explique-t-on le premier mouvement qui s'est produit? La cause efficiente n'a pas été *poussée* par une impulsion physique : cela supposerait que nous n'en sommes pas au premier mouvement; elle a été *attirée* par un bien qui pouvait être la raison suffisante de son action et, pour lui, elle s'est déterminée à son effet. Ainsi, à l'origine de tout le devenir, on trouve la cause finale : *omne agens agit propter finem.*

Telles sont les deux preuves métaphysiques du principe de finalité. Voir JUGEMENT.

Par de pareilles démarches, la pensée philosophique monte à Dieu : on peut prouver son existence en partant de toute tendance réelle vers un terme, comme on la prouve en partant de tout être réel. Car, en fin de compte, c'est en Dieu et non pas dans le chien, le rosier ou le marbre que se trouvent l'intelligence et la volonté directrices.

5° *Adversaires.* — Épicure et Lucrèce nous font le tableau d'un monde, le nôtre, où la finalité ne joue aucun rôle, tout est conduit par un destin aveugle.

Pour Spinoza, l'esprit humain en admiration devant un effet, un simple résultat dû au concours de causes aveugles, l'attribue à une cause finale parce qu'il ignore la complexité des causes efficientes. Croire aux causes finales, ce serait faire jouer à l'effet le rôle de la cause.

Les positivistes, phénoménistes et idéalistes modernes dépouillent de son véritable contenu la notion de cause finale, comme celle de cause efficiente. Sully-Prud'homme et Richet, *Le problème des causes finales;* Goblot, *La finalité en biologie*, dans la *Revue philosophique*, t. LVI, p. 366, constatent et admettent que les organes sont adaptés aux fonctions et comme conditionnés par elles; les activités du vivant tendent en fait au bien de l'individu et de l'espèce. Mais, selon eux, il suffit d'appliquer au cas présent la notion de force tendant vers un terme, de mouvement dirigé en un sens donné. De même que le poids de 1 kilogramme élevé à 1 mètre au-dessus du sol et laissé à lui-même, retombe par terre en prenant une direction perpendiculaire à la surface des eaux tranquilles, de même, c'est un fait que les activités vitales prennent telles ou telles directions. Quelle est la raison de ce fait? Nous l'ignorons. Mais elle n'est pas dans la prévision réelle et le désir réel du bien de l'individu et de l'espèce. Un tel désir, s'il était efficace, romprait la chaîne infrangible du déterminisme des activités physico-chimiques, etc.

6° *Réponse.* — Nous avons prouvé au 4° que toute tendance réelle vers un terme déterminé suppose une cause finale : même avec le peu que nous concèdent les adversaires positivistes, nous établirions la réalité de la cause finale.

Il y a plus : oui ou non, arrive-t-il dans la nature que le futur conditionne le présent? que la nécessité, pour un chien, d'avoir deux yeux détermine l'ectoderme et le mésoderme de l'embryon à produire leurs premières différenciations et toute la suite de cette admirable construction de l'appareil visuel?

Non? — Alors vous êtes acculé à un contre-bon-sens.

Oui? — Alors ceci n'est intelligible que par une pensée qui a prévu et une volonté qui a voulu les moyens pour la fin. Se taire et douter ici, c'est ôter à l'esprit humain le droit de chercher et de trouver la réponse aux derniers « pourquoi ». Ainsi s'amorce la preuve de l'existence de Dieu (voir ce mot) par l'ordre du monde.

Aristote, *Physique*, l. II, c. VIII; S. Thomas, *Contra Gentes*, l. III, c. I-IV; de Régnon, *Métaphysique des causes*, p. 393-445; Paul Janet, *Les causes finales;* Lachelier, *Fondement de l'induction* (partisan de la finalité, mais dans le sens subjectiviste kantien).

Joseph MERTENS.

CAVOUR. — Camillo Benso, comte de Cavour, homme d'État italien, né à Turin le 10 août 1810, mort à Turin le 6 juin 1861. Les Benso, originaires de Chieri, en Piémont, étaient de très ancienne noblesse. Mais ce fut Charles-Emmanuel III qui conféra le marquisat de Cavour, fief voisin de Pignerol, à Michele Benso, le père de Camillo. Sous l'empire français, le marquis Michele di Cavour fut chambellan du prince Camille Borghèse, gouverneur général des départements transalpins; et le prince tint sur les fonts du baptême avec la princesse Pauline Bonaparte, sa femme, celui qui devait devenir célèbre sous le nom de comte de Cavour et lui donna son prénom de Camillo.

Camillo montra dès sa jeunesse un caractère robuste et pétulant que les cadres de la société dont il faisait partie ne pouvaient contenter. Il essaya de l'armée, puis de l'agriculture, fit des voyages en France, en Angleterre et en Belgique, enfin se lança dans la politique. Le roi Charles-Albert se défiait de lui, et en raison de ses idées libérales le considérait comme un *carbonaro impertinent*. En 1847, Cavour, d'accord avec Cesare Balbo et quelques autres partisans de la réforme sociale, fonda un journal qui devait diriger l'évolution du parti modéré en Piémont, *Il Risorgimento*. En novembre 1852, il arrivait au pouvoir et prenait la présidence du Conseil avec les finances, sous le gouvernement de Victor-Emmanuel (roi de Sardaigne et du Piémont depuis le 23 mars 1849). Sa grande habileté fut de mettre Napoléon III dans son jeu diplomatique. L'Italie fut avec la France en Crimée. Et lorsqu'il fut question de chasser l'Autriche du Milanais, Cavour entraîna Napoléon avec lui. Il ménagea le mariage du prince Napoléon avec la princesse Clotilde. Bref, l'unité italienne fut en grande partie son œuvre grâce au concours de la France qu'il sut gagner.

Mais cette politique entraînait la diminution de l'autorité du pape en Italie, autorité politique et autorité religieuse. Cavour n'en eut cure, ou, du moins, n'hésita pas à braver l'Église pour réaliser ses desseins. En 1855, il fit adopter une loi qui édictait la suppression partielle des communautés religieuses. Le pape fulmina l'excommunication majeure contre Victor-Emmanuel et son ministre. Cavour suivit sa pointe. En 1860, il prenait possession des provinces pontificales qui séparaient l'Italie du Nord de l'Italie du Midi. Le 18 février 1861, les représentants de l'Italie, moins ceux de Rome et de Venise, se réunirent à Turin, et, le 14 mars, un vote unanime conféra à Victor-Emmanuel le titre de roi d'Italie. Rome, devant laquelle s'inclinaient toutes les autres cités italiennes, semblait marquée pour devenir la capitale du nouveau royaume. C'est ainsi du moins que le comprenait Cavour. Voici comment il justifiait sa politique : le pouvoir temporel ne garantit plus le pape qui ne vit politiquement qu'à force de concordats où son autorité spirituelle est compromise. Rome doit être la capitale civile du royaume d'Italie et la capitale spirituelle du catholicisme, grâce à une renonciation au moins tacite de l'autorité papale et à une liberté illimitée accordée par l'État au pape et au clergé; ainsi le pouvoir politique et l'autorité religieuse concourront au progrès de la civilisation. Par fidélité à ce programme de libéralisme politique autant que par nécessité de rassurer les consciences catholiques, Cavour arborait, le 27 mars 1861, son principe de *l'Église libre dans l'État libre*. Il fit adopter par la Chambre un ordre du jour qui proclamait Rome capitale de l'Italie, en garantissant l'indépendance du pape. Le 5 avril, le Sénat émettait un vœu conforme.

Cavour ne devait pas assister à la réalisation de son rêve. Florence fut, pendant quelque temps, la capitale de l'Italie unifiée. Ce ne fut que le 21 septembre 1870 que les troupes de Victor-Emmanuel prirent possession de la Ville éternelle. A cette date Cavour était mort depuis près de neuf ans. Le 29 mai 1861, il était tombé malade à Turin et fut pris d'une fièvre intense. Il voulut voir un prêtre et être relevé de l'excommunication qui pesait sur lui. Le 5 juin au soir, il reçut le viatique des mains du curé de sa paroisse, le P. Giacomo, qui n'observa pas, en la circonstance, les règles canoniques et qui fut, pour ce fait, mandé à Rome et déclaré suspens *a divinis*. Le 6 juin au matin, Cavour rendait le dernier soupir.

Ch. de Mazade, *Le comte de Cavour*, Paris, 1877; **Artom et Albert Blanc**, *L'œuvre parlementaire du comte de Cavour*, Paris, 1862; **Nicomede Bianchi**, *La politique du comte de Cavour de 1852 à 1861*, Turin, 1885; **Mazziotti**, *Le comte de Cavour et son confesseur*, trad. Weil, Paris, 1919.

E. VACANDARD.

1. CÉCILE (lat. *Cæcilia*). — I. VIE. — Jeune vierge romaine, de la famille des *Cæcilii*, Cécile fut dès son enfance élevée dans la doctrine de l'Évangile. Elle résolut de garder la virginité sans en faire l'aveu à ses parents. Ceux-ci la fiancèrent à un païen, nommé Valérien, de la noble famille des *Valerii*. Le jour du mariage étant arrivé, Cécile se prêta à tous les rites alors en usage : durant le festin, on chanta avec accompagnement d'instruments de musique l'épithalame qui exaltait les mérites des deux époux. Cécile, elle aussi, chantait dans son cœur, mais son chant était une prière au Seigneur pour que sa virginité ne fût pas violée. Le soir, quand elle se trouva seule en face de Valérien dans la chambre nuptiale, elle lui fit la déclaration suivante : « Valérien, un ange veille sur moi et garde ma virginité; c'est pourquoi ne commettez rien envers moi qui puisse provoquer la colère divine. » Profondément ému, Valérien répondit : « Je croirai au Christ, si je puis voir l'Ange dont vous parlez. — Cela ne se peut faire, dit Cécile, à moins que vous ne receviez le baptême. » Et comme Valérien répond qu'il est prêt à remplir cette condition, Cécile l'envoie vers le saint évêque Urbain, qui se tient caché au milieu des tombeaux. Valérien obéit, se rend sur la voie Appienne où il trouve en effet Urbain qui le baptise. Puis, revenu auprès de Cécile, il la voit en prière; près d'elle est l'ange du Seigneur, qui tient deux couronnes, l'une pour Valérien, l'autre pour Cécile. Avant de disparaître, l'ange demande au nouveau chrétien quelle grâce il désire. « La conversion de mon frère Tiburce, » répond Valérien. Tiburce survient alors au palais de Cécile et il est tout étonné de trouver la chambre remplie d'une délicieuse odeur. On lui parle d'une autre vie, il se croit le jouet d'une illusion : il veut savoir si quelqu'un est revenu de cette autre vie; Cécile l'instruit, lui expose le mystère du Christ et l'envoie à son tour vers le saint évêque. Baptisé par Urbain, Tiburce put voir, lui aussi, l'ange qui protégeait Cécile Aux deux frères a été promise la palme du martyre : ils commencent par recueillir les corps de ceux qui ont été immolés afin de leur donner une sépulture honorable dans les cimetières chrétiens.

Dénoncés, ils sont amenés devant le préfet ou juge Almachius. Non seulement ils se reconnaissent comme les auteurs des faits qu'on leur reproche, mais ils déclarent qu'ils adorent le Dieu unique et véritable. Le juge hésite à condamner ces deux patriciens, il leur propose la liberté, s'ils consentent à faire une simple libation aux dieux. Sur leur refus, il fait battre de verges Valérien; puis il ordonne qu'on les conduise tous les deux hors de Rome sur la voie Appienne, où ils seront décapités, s'ils refusent de nouveau un sacrifice aux idoles. Le greffier Maxime, chargé de les conduire, fut touché de voir avec quelle joie tranquille ils allaient au supplice. Pour retarder d'un jour leur exécution, il les amena dans sa propre maison. Cécile, informée de ce qui se passait, et connaissant les bonnes dispositions de Maxime et de toute sa famille, vint à la maison pendant la nuit et amena des prêtres qui baptisèrent les nouveaux convertis. Le lendemain, Valérien et Tiburce eurent la tête tranchée; peu de temps après, Almachius apprit la conversion de Maxime et le fit assommer à coups de balles de plomb.

Cécile ensevelit elle-même au cimetière de Prétextat les corps de Valérien, Tiburce et Maxime. Mais elle était connue comme chrétienne et devait s'attendre à être inquiétée d'un moment à l'autre; elle disposa de ses richesses mobilières en faveur des pauvres, destina au service du culte sa maison du Transtevère. Alma-

chius la fit comparaître devant son tribunal : elle protesta avec indignation contre le culte des idoles. Almachius prononça contre elle une sentence de mort, ordonna de la reconduire dans sa demeure, de l'enfermer dans la salle de bains portée à la plus haute température et de l'y laisser mourir d'asphyxie. Mais les vapeurs n'eurent sur elle aucune prise; on la retrouva saine et sauve après un jour et une nuit. Le licteur envoyé pour lui trancher la tête ne lui fit qu'une horrible blessure : elle expira seulement après trois jours d'agonie (22 novembre). Quant à l'année du martyre, les historiens n'ont pas réussi à s'entendre jusqu'à ce jour. Ils ont fait de Cécile une victime des persécuteurs depuis Marc-Aurèle jusqu'à Dioclétien; l'un d'entre eux est même descendu jusqu'à Julien l'Apostat, sous prétexte que le nom de Cécile n'est pas mentionné par le Chronographe de 354, et que le fait d'avoir été martyrisée dans sa propre maison est analogue au cas des saints Jean et Paul, mis à mort sous ledit Julien.

II. Culte. — Jusqu'au VII^e^ siècle, le corps de sainte Cécile fut vénéré dans le cimetière de Calixte où il avait été déposé, tandis que son souvenir était conservé dans sa maison du Transtevère, transformée en église comme elle l'avait demandé. Cependant les corps des martyrs Valérien, Tiburce et Maxime reposaient dans le cimetière de Prétextat. Le corps de Cécile fut-il transporté au VIII^e^ siècle dans le cimetière de Prétextat? C'est possible, mais on en perdit la trace, et quand, au IX^e^ siècle, saint Pascal I^er^ (†824) voulut le retrouver, Cécile lui apparut et l'avertit de porter ses recherches vers le cimetière de Prétextat : on retrouva le corps de Cécile en même temps que ceux de ses compagnons et tous furent portés solennellement au Transtevère l'an 821. Des reconstructions et modifications opérées dans la basilique du Transtevère furent cause qu'on ne connnaissait plus l'emplacement des tombeaux au XVI^e^ siècle. Des recherches faites par les soins du cardinal Sfondrati amenèrent ce résultat en 1599 : le tombeau de Cécile fut découvert, on retrouva la sainte dans un état merveilleux de conservation, couchée sur le côté droit, les bras étendus le long du corps et portant au cou les cicatrices des blessures faites par le glaive du bourreau. Dans un second sarcophage étaient les trois corps de Valérien, Tiburce et Maxime. Ces glorieux martyrs reposent aujourd'hui dans l'église de Sainte-Cécile du Transtevère. Quant au chef donné par Léon IV à l'église des Quatre-Couronnés, il est difficile d'admettre que ce ne soit pas le chef d'une autre martyre du nom de Cécile. Notre martyre est l'une des saintes les plus célèbres de Rome; elle a sa place au canon de la messe entre Agnès et Anastasie. Sa fête se célèbre le 22 novembre, tandis que la mémoire des saints Tiburce, Valérien et Maxime se trouve au 14 avril.

Au Moyen Age, un bon nombre d'églises et de chapelles lui furent dédiées en divers lieux, notamment à Bologne, Cagliari, Hildesheim, Cologne, Montserrat, Albi. C'est au XII^e^ siècle seulement qu'on en fit la patronne des musiciens. Les Actes ou la *Passio Cæciliæ*, décrivant les fêtes du mariage, s'exprimaient ainsi : *Cantantibus organis, in corde suo Domino decantabat.* A l'office du 22 novembre où se rencontre cette phrase, on supprima les mots *in corde suo*, et la légende fit de Cécile une musicienne qui s'accompagnait elle-même de divers instruments. Cette légende s'accrédita et les artistes la représentèrent avec un instrument à cordes ou un orgue portatif.

Guéranger, *Sainte Cécile et la société romaine*, Paris, 1878; E. Poirée, *Sainte Cécile*, Paris, 1920; P.-M. Renard, *Vie de sainte Cécile*, Tours, 1897; *Dict. d'arch. chrétienne*, t. II, col. 2712.

J. Baudot.

2. CÉCILE (Associations de Sainte-). — 1. C'est vers le XV^e^ siècle, au moment où les corporations se choisissent des saints patrons, que les musiciens, compositeurs ou exécutants, de la ville de Rome adoptèrent pour leur protectrice cette glorieuse martyre, objet d'un si grand culte dans la cité qu'elle illustra.

On a dit plus haut la très pieuse et fine idée qui détermina la raison de ce choix. Les peintres et sculpteurs prirent l'habitude de représenter la sainte avec des instruments de musique variés, attributs de son patronage; même, en jouant sur les divers sens du mot *organis*, on figura sainte Cécile soit tenant un petit orgue portatif, — comme l'a fait Raphaël qui, malgré son génie, a peint les tuyaux à rebours de leur position normale, — soit même jouant d'un orgue positif (voir Orgue) comme l'usage en était fréquent aux XV^e^-XVI^e^ siècles. Malgré le choix d'une telle patronne, les musiciens romains d'alors ne s'attachèrent pas à la cause de l'art religieux en plaçant sainte Cécile sur leur bannière, et, quand, à la fin de cette époque, le même culte se répandit en d'autres nations, aucune autre idée que celle de patronne des musiciens en général ne se fit jour. Aussi, lorsque, vers les années 1560 à 1600, grandit l'usage, dans les diverses nations, même non catholiques, de célébrer la fête de cette sainte par des exécutions musicales extraordinaires, de telles réunions artistiques groupaient aussi bien musiciens d'église que de concert et, un peu plus tard, de théâtre, donnant lieu à des compositions et à des manifestations symphoniques et lyriques relevant plus souvent de l'opéra que du temple. Ces habitudes durent encore quelque peu de nos jours, quoique l'éclat en soit bien diminué; la célébration de « la Sainte-Cécile », remise souvent à un dimanche de l'Avent (!) est, la plupart du temps, prétexte à manifestations bruyantes de fanfares ou de sociétés musicales n'ayant rien de religieux.

2. Mais un autre but avait été offert ou précisé à l'activité des artistes groupés sous ce patronage En 1583, le pape Grégoire XIII approuvait les statuts d'une confrérie du même titre, formée sous l'inspiration peut-être de saint Philippe de Néri, exclusivement par les musiciens d'église de Rome, Palestrina à leur tête, confrérie qui, organisant régulièrement des séances ou « académies », comme on disait alors, se transforma bientôt en *Académie de Sainte-Cécile :* sous cette forme, elle se consacra à favoriser l'éclosion d'œuvres de bonne musique religieuse, et, chaque année, faisait exécuter en la fête du 22 novembre une cantate couronnée par elle; les critiques ont même pu identifier, sur tel tableau du XVII^e^ siècle représentant sainte Cécile, les partitions exécutées à cette occasion, et auxquelles les peintres tenaient à emprunter un fragment placé ainsi perpétuellement sous les yeux de la patronne des compositeurs. Au cours des âges, l'Académie de sainte Cécile s'honora de s'agréger divers maîtres étrangers de passage à Rome. Mais, bien qu'elle ait persisté jusqu'à nos jours, c'est depuis longtemps un cercle musical un peu fermé et sans grande action.

3. C'est en 1868 que le nom de sainte Cécile fut, à l'imitation du cercle précédent, donné par le chanoine Proske, maître de chapelle de la cathédrale de Ratisbonne, à une société de musique religieuse, à la fois théorique et pratique, d'apostolat artistique et de réforme, qui se proposait de promouvoir, en Allemagne, la restauration de la polyphonie sacrée des maîtres romains du XVI^e^ siècle, et la création d'une musique moderne respectueuse des règles et de l'esprit de la liturgie. Proske lui-même publiait, sous le nom de *Musica divina*, une admirable collection de motets et de messes des anciens compositeurs. Son collaborateur, le chanoine F.-X. Witt, fondait une école

devenue bientôt célèbre, pour appuyer et propager le même mouvement. Rapidement, des associations analogues rayonnèrent sur l'Allemagne du Sud et l'Autriche, se fusionnant ensuite sur un programme et sous une direction uniques, avec le titre collectif de *Cæcilien-Verein* (Association cécilienne), dont le président général fut pendant de longues années Mgr F.-X. Haberl, le distingué éditeur des œuvres complètes de Palestrina, et l'auteur de la trop fameuse édition « typique » de 1870, du Graduel et de l'Antiphonaire. Voir Ecole et Grégorien (chant). L'Association cécilienne s'étendit, sous cette direction, à tous les pays sur lesquels l'Allemagne avait de l'influence; elle détermina ainsi la formation de groupements analogues, devenus peu à peu indépendants, en Suisse, en Hollande, en Alsace et Lorraine, en Amérique même. Rien qu'en Allemagne et dans les nations provenant de l'ancien empire d'Autriche, c'est par milliers que se comptent les groupes actifs de cette fédération, dont les assemblées générales constituent des assises modèles de chanteurs d'église. De plus, dans leur répertoire moderne, les céciliens ont créé un genre qui, sous la plume de quelques bons auteurs, Witt, Griesbacher; Mitterer, Haller (autrichiens); Stehle (suisse), a constitué un ensemble de compositions intéressantes; l'immense majorité des autres œuvres cécilienne allemandes n'en sont que de faibles imitations ou des pastiches des compositions palestriniennes.

Sur le modèle fourni par l'organisation précédente, les Italiens, sous l'impulsion du P. de Santi, créèrent à leur tour, dès 1905, une *Association nationale italienne de Sainte-Cécile*, dont les plus récents congrès, portant non seulement sur la polyphonie vocale, mais sur le chant grégorien et le chant populaire religieux, dénotent la vitalité. Le pape Benoît XV a enrichi d'indulgences l'exécution d'une antienne spéciale avec versets et oraison, à l'usage des Céciliens italiens; le successeur actuel (1925) du fondateur, à la tête de cette Association, est Dom Paolo Ferretti, président de l'École pontificale de musique sacrée.

Enfin, en 1921, fut fondée en France, avec un programme sensiblement analogue, l'*Association générale française de Sainte-Cécile* dont la naissance, bénie solennellement par le cardinal Dubois, eut lieu au Congrès de Strasbourg tenu la même année, en même temps que la promulgation de cette fédération destinée à unir les groupements, diocésains ou autres, qui se livrent à la pratique et à l'apostolat de la musique d'église dans notre pays, avec ramifications en Belgique et au Luxembourg. Le premier président général choisi par ses confrères, et élu par acclamation, est Mgr Perruchot, la personnalité la plus marquante des musiciens religieux français de notre temps.

A. Gastoué.

CEILLIER (Dom Remi), né en 1688 à Bar-le-Duc, entra de bonne heure dans l'ordre bénédictin, fit partie des congrégations de Saint-Vanne et de Saint-Hydulphe, et devint prieur de Flavigny près Nancy. Sa mort se place le 17 novembre 1761. Dom Ceillier est connu surtout pour ses travaux sur l'ancienne littérature chrétienne. Un premier ouvrage de lui est une *Apologie de la morale des Pères de l'Église contre les accusations de Jean Barbeyrac*, Paris, 1718. Ce livre solide, bien qu'écrit en un style diffus, montre que les fautes relevées par Barbeyrac dans la morale des Pères sont de pures calomnies. C'était un premier pas dans le domaine de la patrologie. D. Ceillier fit le second et plus important, en publiant, de 1729 à 1761, son *Histoire générale des auteurs sacrés et ecclésiastiques*, Paris, 1729-1763, en 23 vol. in-4° auxquels Et. Rondet ajouta deux volumes de tables en 1782. Une nouvelle édition, en 16 vol. in-4°, a paru à Paris, de 1858 à 1869. C'est l'œuvre capitale de l'auteur. Le plan était immense. Commençant avec Moïse, et englobant par conséquent tous les écrivains de l'Ancien et du Nouveau Testament, l'*Histoire* devait se continuer jusqu'au XVII^e siècle. La mort l'a arrêtée à Guillaume d'Auvergne, en 1248. On s'accorde généralement à louer l'érudition abondante et consciencieuse dont l'auteur fait preuve. Moins brillant, il est plus sûr et plus judicieux qu'Ellies Du Pin. Ses analyses sont très complètes : il insiste beaucoup sur la doctrine de chaque Père dont il donne des extraits à la fin de chaque article. Pour les six premiers siècles, on remarque que ses notices et ses appréciations sont, en grande partie, tirées des introductions aux éditions bénédictines et des *Mémoires* de Tillemont. Un utile résumé de cet ouvrage a été publié par P.-J. Tricalet sous le titre de *Bibliothèque portative des Pères de l'Eglise*, en 9 vol. in-8°, Paris, 1758 sq.

J. Tixeront.

CÉLESTIN I^er (lat. *Cælestinus*). — Célestin, romain de naissance, était fils de Priscus l'Ancien : un document du pape Innocent I^er le nomme Célestin le Diacre. Élu en 422 pour succéder au pape saint Boniface I^er, il dut intervenir en Afrique, en Gaule, en Calabre pour faire observer les saints canons dans l'élection des évêques. Il envoya des missionnaires, Palladius d'abord, Patrice ensuite, pour l'évangélisation de l'Irlande, chargea les évêques Germain d'Auxerre et Loup de Troyes d'aller réprimer le pélagianisme en Grande-Bretagne. La principale affaire de son pontificat fut la condamnation du nestorianisme au concile d'Éphèse en 431. Célestin présida ce concile par ses légats, fit donner lecture d'une lettre dans laquelle il exhortait les Pères à soutenir avec courage la cause de la vérité. Il mourut en 432, non pas le 6 avril, jour où son nom est inscrit dans les martyrologes, mais au 26 ou 27 juillet. Le *Liber pontificalis* lui attribue quelques réglementations liturgiques concernant la psalmodie de l'office divin.

J. Baudot.

CÉLESTINE (lat. *Cælestina*). — Au 6 avril, les bollandistes signalent une vierge martyre de ce nom, dans un groupe de huit cents autres martyrs honorés dans l'église de Sainte-Marie d'Utrecht. A part cela, on n'a aucun détail sur cette sainte.

J. Baudot.

CÉLIBAT ECCLÉSIASTIQUE. — I. Historique. II. Les motifs. III. Réponse aux objections.

I. Historique. — 1° *Fondements scripturaires.* — Les idées de pureté et de continence qui forment le principe inspirateur du célibat ecclésiastique trouvent leur expression dans la Sainte Écriture. On lit dans saint Matthieu : « Il y a des eunuques qui le sont de naissance, dès le sein de leur mère; il y a aussi des eunuques qui le sont devenus par la main des hommes; et il y en a qui se sont faits eunuques eux-mêmes à cause du royaume des cieux. Que celui qui peut comprendre comprenne! » Matth., XIX, 12. Notre-Seigneur insiste ici sur la supériorité de la continence et de la virginité sur le mariage. Saint Paul, de son côté, dit en s'adressant aux Corinthiens : « Je voudrais que vous fussiez sans précoccupation. Celui qui n'est pas marié a souci des choses du Seigneur, il cherche à plaire au Seigneur; celui qui est marié a souci des choses du monde, il cherche à plaire à sa femme, et il est partagé. » I Cor., VII, 32-34. Et encore : « Je voudrais que tous fussent comme moi, » c'est-à-dire non mariés. I Cor., VII, 7. C'est sur ces textes que devait s'appuyer la pratique de l'Église.

2° *Pratique de l'Église.* — 1. *Du I^er au IV^e siècle.* — Dans le clergé, le célibat est en honneur, sans être cependant obligatoire, tant pour l'Église latine que pour l'Église grecque.

Saint Paul, qui a tracé, à plusieurs reprises, le portrait de l'évêque selon le cœur de Dieu, écrit : « L'é-

vêque doit être, notamment, l'homme d'une seule femme. » I Tim., III, 3; Tit., I, 6. Il est invraisemblable, comme on l'a dit, que saint Paul ait fait à l'évêque une obligation de se marier: il exige seulement qu'il n'ait pas été marié plusieurs fois.

D'eux-mêmes, cependant, des évêques et des prêtres mariés s'abstiennent des rapports conjugaux, par respect pour l'exercice de leur sacerdoce. Beaucoup ne se marient pas. « Combien en voyons-nous, écrit Tertullien, dans les ordres sacrés, qui ont embrassé la continence, qui ont préféré se marier à Dieu, qui ont rétabli l'honneur de leur chair et, fils du temps, se sont consacrés pour l'éternité, mortifiant en eux la concupiscence du désir et tout ce qui est exclu du Paradis! » Origène tient un langage à peu près semblable. Il compare et oppose la paternité corporelle des prêtres de l'ancienne loi à la paternité spirituelle des prêtres de la loi nouvelle : « Dans l'Église aussi, les prêtres peuvent avoir des enfants, mais à la manière de celui qui a dit : Mes enfants, je souffre pour vous les douleurs de l'enfantement jusqu'à ce que le Christ soit formé en vous. » Eusèbe, vers 330, fait observer que « la continence convient aux prêtres et à tous ceux qui sont employés au service du Seigneur. » Saint Cyrille de Jérusalem écrit dans le même sens « : Celui (évêque, prêtre ou diacre) qui veut servir comme il convient le Fils de Dieu s'abstient de toute femme. » Tout ceci suppose que les prêtres pratiquaient ordinairement la continence. Une déclaration de Synésius, philosophe néoplatonicien devenu malgré lui évêque de Ptolémaïs, témoigne que, de son temps, aux environs de l'an 400, les évêques mariés, en recevant les ordres, avaient coutume de renoncer aux droits conjugaux. C'est ce qu'atteste aussi Saint-Jérôme dans une lettre adressée à un adversaire du célibat : « Que deviendraient les Églises d'Égypte et de Rome, qui n'acceptent des clercs que vierges ou continents, ou qui exigent, quand elles ont affaire à des clercs mariés, que ceux-ci renoncent à tout commerce avec leurs épouses ? »

La pratique du célibat ecclésiastique fut donc en honneur dans les premiers siècles de l'ère chrétienne.

2. *Du IVe au XIIe siècle.* — A partir du IVe siècle, la discipline du célibat ecclésiastique tend à prendre une forme fixe; mais l'Église grecque se sépare nettement de l'Église latine dans sa façon de la régler. — L'Église orientale règle sa discipline au concile *in Trullo* ou Quinisexte de 692. L'évêque y fut astreint à la continence absolue; s'il était marié, son épouse devait quitter le domicile conjugal et vivre dans un monastère éloigné. Les prêtres, diacres et sous-diacres ne pourront se marier après leur ordination; mais, s'ils sont mariés, ils sont autorisés à user du mariage.

En Occident, la première loi concernant le célibat ecclésiastique est celle du concile d'Elvire vers 300. Le sens du canon 33 de ce concile est clair : « Tous les évêques, prêtres et diacres, c'est-à-dire les clercs voués au ministère de l'autel, doivent s'abstenir de tout commerce avec leurs épouses; quiconque enfreindra cette règle sera déposé. » La même discipline est en vigueur à Rome; le concile romain de 386, sous le pape Sirice, interdit la cohabitation des prêtres et des diacres avec leurs femmes. Le pape recommande le célibat dans sa lettre à Himère, évêque de Tarragone. Himère fut chargé de communiquer la décision prise par Sirice non seulement à son diocèse, mais encore à presque toute l'Espagne. Le pape l'adressa aussi aux évêques d'Afrique, comme l'atteste le concile de Télepte, en 386. Enfin les conciles de Carthage de 390 et de 401 défendirent aux prêtres et aux diacres mariés d'user de leurs droits conjugaux après leur ordination.

Les règles posées par les papes et les conciles continuèrent de régir la discipline du célibat jusqu'au XIIe siècle. En Espagne, les conciles de Girone (516), d'Herda (524), de Tolède (597) reproduisent les prescriptions traditionnelles. La Gaule eut quelque peine à régler le sort des sous-diacres. Le pape Zacharie, en 747, ordonna qu'on ne les forçât pas à la continence, mais il leur interdit de se marier après l'ordination.

Le VIIIe siècle fut une période de crise pour la discipline du célibat ecclésiastique. Sous le règne des Carolingiens, la discipline s'améliore sensiblement. Mais avec le Xe siècle, « siècle de fer », la discipline ecclésiastique subit une éclipse générale, et la loi du célibat en particulier se ressentit de l'abaissement moral du clergé. Le mal, devenu universel, paraissait irréparable. Mais Dieu ne manqua pas à son Église; il suscita une série de grands papes : Léon IX (1050), Grégoire VII (1079), Urbain II (1089) et Callixte II. Callixte II, au concile de Latran de 1123, déclara nuls, les mariages contractés par les sous-diacres et les clercs supérieurs après leur ordination.

La législation du célibat ecclésiastique est désormais fixée; elle ne variera plus. Le concile de Latran (1139), les synodes de Pise (1135), de Reims (1148) etc., ne feront guère que répéter le décret de Callixte II. — Le code actuel, can. 132, § 1 déclare que les clercs des ordres majeurs ne peuvent pas se marier et doivent garder la chasteté : toute faute contre cette vertu constituerait un sacrilège.

II. Les motifs — 1° *Le prêtre et la perfection.* — La pratique de la chasteté parfaite est nécessaire à qui veut être entièrement à Dieu. « Il y a des eunuques qui se sont faits eunuques eux-mêmes à cause du royaume des cieux. » Matth., XIX, 12. « Je voudrais, dit saint Paul aux Corinthiens que vous fussiez sans préoccupation. Celui qui n'est pas marié a souci des choses du Seigneur, il cherche à plaire au Seigneur; celui qui est marié a souci des choses du monde, il cherche à plaire à sa femme, et il est partagé. » I Cor. VII, 32, 33. Les joies et les sollicitudes de l'union conjugale, si légitimes qu'elles soient, refroidissent cependant la ferveur de la charité. « L'usage du mariage empêche l'âme de se porter entièrement au service de Dieu, dit saint Thomas, à cause du plaisir intense qui s'y trouve attaché et en raison des soucis qu'il apporte à l'homme dans le gouvernement de la femme et des enfants, et l'administration des biens temporels nécessaires à leur subsistance ». IIa IIæ, q. CLXXXVI, a. 4. Il y eut, il est vrai, des saints mariés, mais leur vertu, à mesure qu'elle grandissait, cherchait à se dégager des joies nuptiales. Le sens catholique devine d'instinct ce qu'a défini le concile de Trente : la continence vaut mieux que le mariage. Sess. XXIV, *De sacr. matrim.*, c. 10. C'est pourquoi l'Église impose à ses prêtres ce sacrifice et ce moyen de perfection, car il convient que le prêtre tende à la perfection de la charité, et consente par conséquent pour Dieu ce sacrifice de la chasteté.

2° *Le prêtre et le service de Dieu.* — Vis-à-vis de Dieu, le prêtre est l'homme de la prière et du sacrifice.

1. Le prêtre est l'homme de la prière. Or la prière suppose une âme affranchie de la matière, autant qu'il est possible. La chasteté garantit cette délivrance. Saint Paul approuve les époux qui se séparent de temps à autre pour mieux vaquer à la prière. Le prêtre, lui, doit prier toujours; il convient donc que sa continence soit perpétuelle et constante. *Si semper orandum*, dit Saint Jérôme, *nunquam ergo conjugio serviendum.*

2. « Le prêtre est surtout l'homme du sacrifice, et nous voici au centre de la question, » écrit H. Auffroy, *Le célibat des prêtres.* Il continue, p. 7-9 :

> La fonction principale de notre sacerdoce, c'est d'offrir le sacrifice du corps et du sang de Notre-Seigneur; il convient de n'y porter que des mains parfaitement chastes, un cœur qui ne s'est donné à aucune créature. « Parce que

vous êtes les ministres et les coopérateurs du corps et du sang du Seigneur, dit l'évêque à ceux qu'il ordonne diacres, gardez-vous de toutes les séductions de la chair. » Les ministres de l'ancienne loi, quand ils servaient dans le Temple, étaient astreints à la continence. Pourtant leurs sacrifices n'étaient qu'une figure et qu'une ombre. Nous avons maintenant la réalité, et nos prêtres sont admis chaque jour à l'intimité de la Victime sans tache. Comme la très sainte Vierge Marie, ils rendent Notre-Seigneur présent au monde, ils le tiennent dans leurs mains et ils le donnent aux hommes. Or Jésus, qui vécut vierge, voulut naître d'une vierge et reposer sur un sein virginal. L'Église comprend-elle mal ses préférences, quand elle ordonne à ceux qui reproduiront la maternité de Marie d'imiter quelque chose de son ineffable pureté ? « Ignorez-vous, demande saint Pierre Damien, que le Fils de Dieu a choisi la chasteté, si bien que l'honnêteté conjugale ne suffit pas à son incarnation, et qu'il y fallut l'intégrité d'une vierge ? Et pour qu'il ne parût pas que ce fût assez d'une mère vierge, l'Église croit que son père putatif resta vierge, lui aussi. Si donc notre Rédempteur a tant aimé la fleur d'une pudeur intacte qu'il naquit d'un sein vierge, qu'il ne se confia qu'à un père nourricier vierge, et cela au temps de sa petite enfance, vagissant dans un berceau, à qui donc, dites-moi, veut-il confier son corps, maintenant qu'il règne, immense, dans les cieux ? S'il n'admettait que des mains pures à le toucher dans sa crèche, quelle pureté veut-il en ceux qui approchent son corps, depuis qu'il est élevé dans la gloire et la majesté de son Père ? » Nos prêtres sont les associés de Jésus dans l'œuvre suprême de son amour; est-ce trop exiger d'eux que de leur demander d'aimer un peu plus que la foule, et de passer par le sentier réservé qui mène droit à l'amour, celui de la chasteté ? Nos prêtres collaborent avec le Sauveur à la consommation de son sacrifice total; est-ce trop présumer de leur générosité que de les convier à se sacrifier, eux aussi, en immolant à Dieu, outre les voluptés coupables, quelques-uns des plaisirs permis, les moins nobles au moins que connaisse l'humanité ? « Imitez ce que vous touchez, leur dit l'évêque au jour de leur ordination; vous qui célébrez le mystère de la mort du Seigneur, ayez soin de faire mourir vos membres à tous les vices et à toutes les concupiscences. » L'Église orientale elle-même, pourtant plus tolérante sur ce chapitre que sa sœur d'Occident, prescrit la continence à ses prêtres chaque fois qu'ils doivent célébrer la sainte messe. Les prêtres latins la disent tous les jours; ce n'est pas payer ce bonheur trop cher que de l'acheter au prix d'une chasteté parfaite et perpétuelle. Mysticisme! dit-on. Et que met-on sous ce mot ? Si on appelle mystique tout sentiment plus haut que les instincts naturels, toute doctrine qui dépasse la raison et qui exige la foi, oh! d'accord. Nous ne prétendons pas faire comprendre les motifs du célibat ecclésiastique à qui ne sait pas ce que c'est que la messe et le sacerdoce. Mais si, par mysticisme, on entend l'exaltation, l'illusion, l'illuminisme, non pas! Les convenances de la continence cléricale reposent sur des vérités dogmatiques, certaines autant que sublimes. *Qui potest capere, capiat.*

3° *Le prêtre et le service des âmes.*— Le prêtre est aussi l'homme des âmes. A ce titre il doit être tout à elles en tout temps, en tout lieu. Or il ne pourra appartenir ainsi à toutes qu'à la condition de n'être attaché exclusivement à personne, à la condition de n'avoir pas de famille. C'est sa manière à lui de procurer le bien de l'humanité. « La spécialité du dévouement aux misères physiques, intellectuelles, morales de l'humanité; la spécialité de l'apostolat religieux, de l'éducation — paternité et maternité des âmes et des cœurs — ne sont pleinement réalisables que dans des vies données à tous, parce qu'elles ne sont attachées exclusivement à personne. » P. Castillon, *Trois problèmes moraux*, p. 43. Un prêtre père de famille serait moins libre d'être tout aux âmes, surtout aux dépens de sa vie. Comment ferait-il du reste, pour élever une famille? Célibataire, s'il a, comme l'apôtre, de quoi manger et de quoi se vêtir, il s'en contente, parce qu'il est seul. Mais s'il avait une famille, le mariage, en multipliant les besoins pécuniaires, ne risquerait-il pas de provoquer des arrière-pensées mercantiles qui aviliraient l'exercice du plus saint ministère, à moins que le prêtre ne demande à un métier ou à une profession les ressources nécessaires pour élever sa famille? Mais, on le sait, un curé n'a pas le temps, il ne doit pas l'avoir, de mener de front deux vies parallèles, la vie sacerdotale et la vie d'avocat ou d'employé de bureau.

Son rôle, écrit H. Auffroy, *op. cit.*, p. 12, c'est de catéchiser les enfants, de préparer des sermons et de les prêcher, de visiter ses paroissiens à domicile, de diriger des patronages, de lancer les œuvres sociales. Il ne lui reste guère de loisirs, s'il prend vraiment sa tâche à cœur. Tous ne le font pas ? Tous ne se laissent pas absorber à ce point par leur ministère ? Eh bien! les négligents ont tort; mais ce n'est pas en les invitant à se choisir un emploi lucratif qu'on obtiendra d'eux plus de zèle pastoral. En outre et surtout, l'Église, après saint Paul, s'inquiète de la mentalité que supposent ou que créent les entreprises temporelles, incompatibles avec l'esprit sacerdotal. La pratique habituelle des « affaires » maintient ceux qui s'y livrent dans une atmosphère terre à terre, malsaine à l'âme du prêtre, qui doit rester surnaturelle et saturée des pensées de foi. Les paroissiens, amenés à traiter d'intérêts pécuniaires avec leur curé comme avec un égal, oublieraient qu'il est leur pasteur. Son activité profane cacherait à leurs regards son caractère sacré; son prestige en serait diminué, au détriment des âmes. Indirectes, si l'on veut, ces conséquences du mariage des prêtres n'en seraient pas moins fâcheuses; elles concourraient à déformer la vraie notion du sacerdoce. La paternité spirituelle s'allie mal à la paternité selon la chair, et il faut que le prêtre soit le père des âmes.

Le ministère du prêtre catholique consiste surtout dans la confession et la direction des consciences. Ce ministère exige des pénitents une vénération filiale, une confiance absolue qui ne peut naître et durer que si le prêtre apparaît au milieu de ses enfants spirituels comme meilleur qu'eux, plus rapproché de Dieu, plus dégagé des misères qui les appesantissent. Or rien ne favorise cette vénération et cette confiance comme le célibat des prêtres. Et l'expérience prouve qu'en Orient, où résident à côté d'un clergé indigène marié des missionnaires voués au célibat, les pénitents préfèrent les confesseurs célibataires.

Nous verrons plus loin quels services rend le prêtre à notre société démoralisée par le seul exemple de sa chasteté.

III. Réponse aux objections. — 1° Le célibat qu'on impose aux ecclésiastiques est une obligation *impossible à observer*. « Misérable argument en vérité, et qu'il serait temps de laisser aux Homais du xx^e^ siècle, s'il doit en exister encore, et aux vétérinaires dont parlait Auguste Comte... Comment ne voit-on pas que les arguments mêmes que l'on fait valoir contre le vœu de chasteté sont également valables contre les autres disciplines sexuelles, si bien qu'on est condamné à les abandonner toutes dès qu'on se refuse à reconnaître la magnifique beauté du célibat religieux de chasteté et de dévouement? » (P. Bureau, *L'indiscipline des mœurs*, p. 326). Non, l'instinct sexuel n'est pas invincible, et — mis à part quelques anormaux, victimes d'une triste hérédité de vice ou d'alcoolisme, ou de mauvaises habitudes personnelles devenues morbides — pour l'ensemble des hommes la chasteté est possible, à ceux du moins qui s'entourent de toutes les précautions nécessaires pour la garder.

Qui ne refuse à ses yeux aucun regard, aucune lecture, aucun spectacle dangereux; qui n'interdit aucun contact excitant à ses mains, aucune parole lascive à ses lèvres, aucune image impure à son esprit, aucune affection illicite à son cœur; en un mot, qui traîne sa volonté à la remorque de ses sens n'est pas, ne peut pas être chaste; qui joue avec le feu ou manie la poix, fatalement se brûle ou se souille... Mais pour qui loyalement défend ses sens, son esprit et son cœur contre des suggestions trop facilement victorieuses; pour qui prend un soin sévère de son hygiène mentale et de sa propreté morale; pour qui garde jalousement la liberté de son cœur; pour qui se fait une atmosphère intérieure de pensées élevées, d'affections délicates et pures; pour qui

sait chercher autre chose que son plaisir, se dévouer à d'autres fins que son égoïsme; pour qui sait sanctifier son âme entière dans la prière, trouver sa force dans le secours divin, dans la toute-puissance de la charité divine, surtout dans l'eucharistie, pour celui-là, la chasteté est un idéal aimé et facile, dans la mesure même où il est sincèrement aimé et généreusement recherché. P. Castillon, *op. cit.*, p. 47-48.

Oui, la chasteté est possible avec la grâce, pourvu que l'on prenne toutes les précautions voulues. Le concile de Trente, *loc. cit.*, c. 10, l'a défini : « Si quelqu'un soutient qu'on peut contracter mariage, quand on ne sent pas le don de la chasteté, même si on en a fait le vœu, que celui-là soit anathème: car Dieu ne refuse pas ce don à qui l'en prie comme il faut, et il ne souffre pas que nous soyons tentés au delà de nos forces. »

L'Église n'impose du reste cette loi du célibat qu'à des sujets d'élite; elle s'assure que ceux auxquels elle demandera la chasteté remplissent les conditions voulues.

1. Elle prend toutes les garanties nécessaires dans le recrutement et la formation de ses ministres. « A l'âge où les cœurs s'ouvrent au désir d'aimer et où les sens sont avides de connaître l'ivresse qui leur est promise, l'Église convoque ses recrues dans la réclusion de ses séminaires. Leurs vingt ans s'y façonnent à la solitude, leur être physique et moral à une discipline d'austérité. Les pensées et les joies qui, pour d'autres, sont tout n'existent pas pour eux : Dieu réclame à son service l'intégrité de leurs énergies et se réserve pour ses épousailles mystiques la délicatesse de leur premier amour. Il allège ces adolescents de leur misère originelle et les emporte à des hauteurs où les concupiscences de la terre ne peuvent plus les poursuivre. » Abbé Thellier de Poncheville, *La vie divinisée*, p. 150. Dès le séminaire, le futur sous-diacre est préparé à se garder du mal. On propose à sa méditation les grandes vérités de foi d'où germent l'horreur du vice et le culte de la virginité ; on l'exerce à fuir l'oisiveté et la rêverie; on lui apprend à se créer par l'étude, la lecture, la récréation même, un petit monde intime de souvenirs inoffensifs où l'imagination se promène sans se souiller; surtout on fortifie sa volonté en exigeant de lui travail et discipline, et c'est un point capital dans l'éducation de la vertu : l'âme qui se laisse aller au gré de ses convoitises cédera sans résistance à la « concupiscence de la chair », la plus violente de toutes. Celle qui sait se vaincre, au contraire, qui, par un long exercice, assouplit ses instincts aux ordres de la raison, celle-là est prête pour les luttes de la chasteté.

Pratiquement « les aspirants au sacerdoce demandent conseil longtemps d'avance au directeur de leur conscience; celui-ci leur indique prudemment, en temps opportun, qu'ils vont au-devant de luttes pénibles et s'engagent dans la voie du sacrifice. Il s'assure de leur générosité, de leur piété, de leur constance; il n'approuve ou n'encourage leur vocation que si leur énergie et leur esprit de foi lui donnent confiance que, même exposés à des dangers réels, ils sauront se vaincre et rester fidèles. » P. Auffroy, p. 15, 16.

2. En même temps que le célibat, l'Église impose, du reste, à ses prêtres des règles qui en rendent l'observation possible.

Le droit commun ou les statuts particuliers prescrivent un ensemble de précautions dont le but est d'écarter de la vie ecclésiastique les occasions dangereuses : défense, sauf exception, de loger sous le même toit que des femmes; — défense de fréquenter le parloir des religieuses; — défense de confesser les femmes hors du confessionnal; — interdiction des divertissements trop libres et des lieux de réunion trop profanes : théâtres, bals, cafés, etc.; — prohibition des recherches d'élégance dans le costume et la tenue extérieure; — obligation de porter un vêtement spécial qui, en distinguant les clercs du public laïque, les désigne au respect d'autrui et les rappelle eux-mêmes au sentiment de leur dignité. Ces préservatifs ne suffisent pas encore. La chasteté a besoin d'un aliment positif et comme d'une flamme intérieure qui rendent l'esprit aussi bien que le corps lumineux et pur. Mais toute la vie du prêtre, s'il la règle selon les préceptes et les conseils qu'on lui prodigue, concourt à entretenir au fond du cœur ce principe qui neutralise les ferments de corruption. H. Auffroy, p. 16.

3. Surtout l'Église impose aux prêtres une vie de prière.

La chasteté est une affaire de grâce. C'est parce qu'on l'oublie ou qu'on l'ignore, qu'on tombe en de si étranges confusions... Cette grâce est un don gratuit de la Bonté infinie. Mais jamais le Seigneur ne la refuse à ses prêtres, voués à la chasteté, qui la lui demandent sincèrement. Il est trop jaloux de leur pureté virginale pour les priver du secours qui la protège. Au jour de leur ordination, il leur infusa, par le rite sacramentel, le germe des énergies qui les maintiendraient, pendant toute leur carrière, à la hauteur de leurs devoirs. L'Église, secondant ses desseins, les engage, les oblige à féconder ce germe par les moyens qui font pleuvoir la grâce : la prière et la communion... L'Église ordonne aux prêtres de réciter tous les jours le bréviaire; elle leur permet de célébrer tous les jours la sainte messe, et l'immense majorité d'entre eux s'est fait de la célébration quotidienne une habitude, un besoin : c'est le secret de leur chasteté. L'eucharistie est le centre d'où rayonne la pureté du clergé. C'est surtout à cause de la messe qu'il doit être parfaitement chaste, et c'est par la messe qu'il peut l'être.. Un prêtre qui dit bien sa messe, le matin, est assuré pour sa journée de secours tout puissants. H. Auffroy, p. 17.

Grâce à ces précautions et à ces secours surnaturels, la chasteté est possible aux prêtres, et ceux-ci ne se trouveraient désarmés devant la tentation que s'ils négligeaient les secours, positifs et négatifs, que l'Église leur propose ou leur impose.

2° La chasteté, objecte-t-on encore, est *nuisible à la santé*, malsaine. — Non, la chasteté parfaite n'est pas nuisible à la santé. « Que les célibataires vicieux, n'ayant renoncé au mariage que pour s'adonner librement au vice, ou impuissants à satisfaire normalement leurs passions, tombent dans une obsession morbide et cherchent des satisfactions anormales, au détriment de leur santé physique, morale et même intellectuelle, il n'y a là rien que de naturel, mais aussi rien qui soit imputable à la vertu de chasteté. » Castillon, p. 49. Rien à craindre au contraire pour les vrais chastes. Des médecins sérieux se prononcent là-dessus et on ne peut, si l'on est impartial, récuser leur témoignage.

« L'abstinence sexuelle n'a encore jamais porté préjudice à aucun homme lorsqu'elle a été le fait, non de causes restrictives extérieures seulement, mais d'une discipline et d'une règle de conduite volontaire. » Lionel Beale. « Je n'ai jamais vu une maladie produite par la chasteté. » Dr Montegazza. « La thèse de la nocivité de la continence n'a pas le droit de se donner comme une vérité scientifiquement et physiologiquement établie. » Dr Francotte. « C'est une thèse de bestialité pure. » Dr Frédéric Passy. « Aucune condition de vie n'est plus complètement d'accord avec la vigueur physique et mentale que la continence absolue. » Dr Napheys. « On dit que la santé réclame la satisfaction du besoin génital; je n'hésite pas à déclarer que cela est faux. » Dr Herzen. Nous pourrions multiplier ces citations : les témoignages des médecins sérieux et des spécialistes sont unanimes à ce sujet. Citons seulement pour finir le vœu adopté à l'unanimité de plus de 260 membres par la Conférence internationale de prophylaxie sanitaire et morale, à Bruxelles, en 1902 : « Il faut enseigner à la jeunesse masculine que non seulement la chasteté et la continence ne sont pas nuisibles, mais encore que ces vertus sont des plus recommandables au point de vue purement médical et hygiénique. » Mais alors même que, contraire-

ment à la règle commune et aux assurances des médecins, la chasteté lui prendrait un peu de sa santé et quelques années de son existence, le jeune homme qui en a compris la beauté et la fécondité ne l'en aimerait que plus, « heureux de ressembler de moins loin au Divin Prêtre, le Christ vierge et crucifié. » Auffroy, p. 24.

3° La chasteté serait *immorale*. Sans doute, dit-on, « la loi qui la prescrit aux prêtres serait de nature à les sanctifier, mais à condition qu'elle fût observée loyalement, dans l'intime de la vie privée et au fond de la conscience comme dans la conduite extérieure et aux yeux du peuple. Or elle ne l'est pas, elle ne l'a jamais été. En enlevant aux ministres de l'autel la possibilité d'unions légitimes, conformes au vœu de la nature, l'Église n'a réussi qu'à les provoquer au péché. Ils ont cherché dans des désordres plus ou moins secrets des satisfactions qu'ils n'avaient plus le moyen de se procurer honnêtement. C'était fatal, car « qui veut faire l'ange fait la bête, » et il n'est que temps de revenir au conseil de saint Paul : il vaut mieux se marier que de brûler. » Auffroy, p. 24.

Si les effets du célibat étaient aussi désastreux qu'on le prétend, l'Église ne maintiendrait pas avec tant d'insistance sa législation traditionnelle. Car enfin c'est une loi purement ecclésiastique. Cette discipline du célibat, si l'Église le voulait, pourrait disparaître demain. L'Église n'est liée sur ce point par aucune volonté divine. Elle n'est pas prisonnière d'une législation dont elle sait comment sortir. Elle n'est liée que par les raisons qui lui ont fait établir sa loi. Elle sait ce qui lui convient le mieux. A ses yeux, les raisons qui lui ont fait instituer le célibat sont probantes, fortes; et les inconvénients seraient beaucoup plus grands dans un autre régime que dans le régime actuel.

De fait, les auteurs de l'objection noircissent à dessein le tableau, et dissimulent de parti pris les beaux exemples qui compensent bien les misères. Le clergé catholique ne fait pas si mauvaise figure au point de vue moral, quand on le compare à n'importe quelle autre catégorie sociale. « Les protestants impartiaux ont toujours dû avouer, dit le Dr Foerster (un protestant), que le clergé catholique dans son ensemble pratique le célibat avec dignité, que le nombre des scandales est très petit, si l'on songe au nombre des ecclésiastiques et à la jalouse vigilance qui découvre la moindre défection. Si l'on comparait les défections contestables des célibataires religieux avec les défections indéniables des gens mariés, les institutions de l'Église catholique sortiraient avec honneur et gloire de cette comparaison. » Il y a des fautes sans doute, mais ce sont des exceptions. Il faut chercher à les prévenir, à les corriger; mais le pire des remèdes serait le mariage. « A quel prix payerions-nous ces sauvetages? Le prêtre marié, c'est l'idéa défloré, c'est la vie sacerdotale ramenée au niveau d'un fonctionnarisme banal, c'est le prestige du père des âmes détruit aux yeux de son peuple, c'est le sentiment de son caractère sacré obscurci en sa propre conscience, c'est l'intimité de ses rapports avec Dieu compromise et la flamme apostolique étouffée en son cœur par les soucis du ménage. Qui se résoudrait à cette déchéance? S'il faut choisir, entre un homme qui tend habituellement vers le mieux, qui s'efforce de gravir les sentiers ardus de la perfection, quitte à trébucher quelquefois pour se ressaisir aussitôt, et un honnête bourgeois qui chemine sans encombre à égale distance des abîmes et des sommets, je préfère le premier, celui qui monte. C'est lui qui, malgré ses faux pas, arrive finalement le plus haut et entraîne, à sa suite, le plus d'âmes vers le ciel... L'Église catholique romaine a des prêtres, elle ne se résignera pas à se contenter de *clergymen*. » Auffroy, p. 29. Le remède ne serait donc pas le mariage : pour corriger hypothétiquement certains individus, nous compromettrions les avantages nombreux que l'Église retire de la loi du célibat. Le vrai remède se trouve dans un meilleur recrutement du clergé et une meilleure éducation de ceux qui aspirent au sacerdoce. « Le concile de Trente insiste sur la nécessité de former de bonne heure à la piété et aux bonnes mœurs ceux qui monteront un jour à l'autel.... L'essentiel est de faire, de nos séminaristes et de nos prêtres, des hommes de caractère et de foi, maîtres d'eux-mêmes, portant au cœur un grand amour de Jésus, de Marie et de leurs frères. » Auffroy, p. 30.

4° Le célibat, objecte-t-on enfin, est *antisocial*. Refuser le mariage, c'est s'interdire de contribuer au relèvement de la natalité, de la population, le principal devoir social de l'heure présente.

1. Le devoir de l'homme est, sans doute, de contribuer au bien général de la société, mais chacun n'est pas obligé d'y contribuer par le relèvement de la population. Le devoir social peut exiger, pour être mieux rempli, le célibat. « Tout adulte a le devoir impérieux et strict de fournir à l'entretien et au progrès de la vie collective une substantielle et bénévole contribution. Pour quelques-uns, la prestation de cette contribution n'est pas incompatible avec le célibat, et il se peut même, comme on l'a montré, que le célibat en soit la condition et le meilleur auxiliaire; pour l'immense majorité des individus, le mariage est la voie normale qu'ils doivent suivre. » P. Bureau, p. 368. Procréer n'est pas un devoir pour l'*individu*. « Dieu veut sans doute que l'humanité se perpétue par la génération A cette fin, il a donné à l'homme le pouvoir de produire la vie; pour obtenir que ce pouvoir ne demeure pas stérile, il a mis au fond de l'être humain un *instinct spécial*. Cet appel de la nature suffit pour que l'humanité se porte, dans son ensemble, à exécuter le plan divin; mais Dieu n'impose à personne en particulier une *obligation en conscience* de suivre cet instinct... Il n'est pas nécessaire que chacun procure le bien de l'espèce humaine sous la forme de la génération. On peut travailler au bien de l'humanité de bien d'autres manières, souvent supérieures, et qui exigent, comme condition préalable plus ou moins nécessaire, le célibat. » Castillon, p. 42.

2. Du reste, en contribuant au relèvement de la moralité par l'exemple de la chasteté, le prêtre contribue beaucoup à la repopulation. « Il est clair que si un homme ne forme pas de foyer, c'est un foyer de moins. Mais saint Vincent de Paul n'a pas fondé de foyer, a-t-il diminué la vie française? Il a pu, en ne fondant pas de foyer lui-même, et parce qu'il n'en a pas fondé, sauver des milliers de vies françaises; et Henri Lavedan a écrit de lui : « S'il fallait dresser une « statue au saint de la paternité, c'est à saint Vincent « de Paul qu'on l'offrirait, pour avoir recueilli, sauvé, « et donné, à lui seul, plus d'enfants à la France que « des centaines de pères. » Mgr Lavallée, *Le célibat ecclésiastique et le problème de la population*, p. 10. Comme le disait Auguste Isaac, dans une conférence du 7 mars 1923, « la question de la population est surtout chez nos concitoyens une question de volonté, par conséquent c'est une question morale... C'est le moral de nos concitoyens qui aurait besoin d'être amélioré. » Cité par Mgr Lavallée, p. 11. C'est l'indiscipline des mœurs qui perd notre race; le prêtre est l'adversaire juré de cette indiscipline. Lui seul, ou à peu près, redit aux âmes leurs devoirs; et son exemple est encore la meilleure exhortation au respect de la morale sexuelle. « Où fleurit la virginité, les berceaux fleurissent aussi. » S. Ambroise, *De virginitate*, c. VII. Le repopulation ne dépend pas surtout du nombre plus ou moins grand des mariages, mais de l'observation des règles de la morale chrétienne dans le mariage. En dehors même

des services sociaux qu'il rend par sa prière et son dévouement, le prêtre sert donc grandement la société par l'exemple de sa chasteté. Il est bon, en effet, pour représenter aux yeux de la société l'idéal de la vie morale, qu'il existe des spécialistes de la vie de perfection, élevée au-dessus des intérêts présents. Comme l'a écrit le Dr Fœrster, de Zurich, « la société humaine ne peut prospérer qu'à condition que l'esprit y prédomine, qu'il domine les instincts irréfléchis. Or, en général, l'homme est entouré de nombreux et saisissants exemples qui l'entraînent dans l'aveugle dépendance, dans la servitude des sens. La société a donc besoin d'un contrepoids; il lui faut d'autres exemples vivants et entraînants qui affirment la pleine liberté de l'esprit par rapport aux attraits du monde et des impulsions des sens. » Cet exemple héroïque nécessaire, le célibat perpétuel le donne. « Aux jeunes gens des deux sexes, encore trop jeunes pour contracter mariage, il démontre qu'il est possible de passer sa jeunesse dans la continence et la chasteté; aux époux il rappelle le devoir qui leur incombe de maintenir leurs relations conjugales dans une exacte discipline... A l'égard des disciplines sexuelles, les volontaires de la chasteté perpétuelle jouent ce rôle magnifique d'entraîneurs et de leaders, et à ce titre, ils méritent, eux aussi, à côté des parents de familles nombreuses, le titre de pères de la patrie... Par la lutte persévérante qu'ils engagent contre toutes les formes de la sensualité et de l'égoïsme, ces enrôlés volontaires du célibat perpétuel contribuent, d'une manière indirecte mais très efficace, à restaurer la fécondité des mariages. » P. Bureau, *op. cit.*, p. 321-328. « Le vœu du célibat volontaire, dit encore Fœrster, est le meilleur soutien de la sainteté du lien conjugal, » et Schopenhauer lui-même a reconnu qu'à ce point de vue l'abolition du célibat a été une lourde faute du protestantisme.

Parce qu'un bon nombre de ses fils se laissent entraîner vers les bas-fonds, [l'Église] a besoin, pour leur faire contrepoids, que quelques-uns de leurs frères s'élèvent au-dessus de la moralité ordinaire de la foule, comme des représentants d'une humanité supérieure en laquelle s'affirmera publiquement la prédominance de l'esprit sur la matière... Des voix cyniques déclarent que l'homme doit nécessairement, donc légitimement, obéir aux impulsions de ses sens, plus fortes que son vouloir. La constante maîtrise de soi dont témoigne le prêtre brise la tyrannie de ce mensonge pervertisseur. Parce qu'en lui la vie sensuelle est complètement suspendue, la preuve est faite que la limitation de cette vie est réalisable chez les autres. Sa chasteté absolue leur garantit qu'ils ont le pouvoir de pratiquer la chasteté relative, à laquelle ils sont tenus, en tout état. La morale chrétienne implique pour chacun de ses adhérents un certain sacrifice de leurs concupiscences. En observant en permanence et en portant au maximum ce sacrifice, le clergé catholique est autorisé à demander aux fidèles de le pratiquer dans la mesure moins complète où les devoirs propres de leur condition les y obligent. Mais s'il renonçait le premier à cette discipline, il ferait chanceler dans les consciences chrétiennes l'obstination à se garder du péché... Que le célibat ecclésiastique disparaisse, ou seulement qu'en des âges de décadence le sel s'affadisse : la putréfaction morale rendra la vie de ce monde intolérable pour ce qui y restera d'honnêtes gens. Laissons les libertins railler une vertu dont leur cœur atrophié n'est plus capable de sentir la grandeur ni même de comprendre le bienfait. Si, dans la contagion de luxure qui déshonore tant d'existences, stérilise et désagrège tant d'unions, des familles privilégiées connaissent encore l'honnêteté des mœurs et l'abondance des berceaux; si l'innocence angélique se voit encore aux yeux de vos enfants, une pudeur au visage de vos jeunes filles, une dignité dans l'attitude de vos épouses, une noblesse au front de vos mères, une fidélité sans trahison dans les cœurs qui vous aiment, ô hommes légers et ingrats : c'est en partie à cette chasteté sacerdotale que vous le devez... Les murailles qui abritent jalousement vos tendresses domestiques s'appuient aux murs de nos presbytères où un homme comme vous, mais qui vit seul, maintient autour de lui un idéal sans lequel s'affaisseraient les mœurs et les foyers. C'est parce que nous avons renoncé à ces joies que vous pouvez pleinement les goûter. Abbé Thellier de Poncheville, *op. cit.*, p. 153, 154.

F. Cimetier.

CÉLINE (lat. *Celinia* ou *Cilinia*). — Céline, née à Meaux vers 435, profitant de la visite de sainte Geneviève dans cette ville, vint lui demander le voile des vierges, car elle désirait mener la vie religieuse. Mais un jeune homme, auquel elle était fiancée, ne voulait pas lui rendre sa liberté. Un jour que Céline et Geneviève marchaient ensemble, le fiancé se mit à leur poursuite et elles se réfugièrent dans une église : à la prière de Geneviève, les portes du baptistère s'ouvrirent et se refermèrent sur elles quand elles furent entrées. Terrifié à cette vue, le fiancé se convertit et Céline put passer le reste de sa vie dans le service de Dieu. Elle mourut vers 530. Le nouveau propre de Meaux a sa fête le 21 octobre sous le nom de *Céline*, *Celigne* ou *Cilinie*.

J. Baudot.

1. CELSE (lat. *Celsus*). — Celse est regardé comme un évêque de Trèves au IIe siècle, bien que son nom ne figure pas sur les anciennes listes. En creusant les fondations de l'église de Saint-Eucaire, l'an 978, on retrouva son corps qui fut solennellement transféré en 990. Celse est honoré à Trèves, le 4 janvier, que l'on croit être l'anniversaire de sa mort : le 23 février, où l'on retrouve son nom, serait l'anniversaire de la translation dont on vient de parler.

J. Baudot.

2. CELSE, philosophe païen dont la personnalité est peu connue. Il vivait au IIe siècle, et écrivit, vers 177-178, contre le christianisme un ouvrage intitulé *Discours véritable*, ou mieux *Démonstration de la vérité*, qu'Origène a réfuté, et dont, par lui, nous savons très exactement le contenu. M. Aubé a pu, assez sûrement, reconstituer une grande partie de cet ouvrage à l'aide des citations d'Origène. *La polémique païenne à la fin du IIe siècle*, Paris, 1878, p. 277-389. Philosophe peu profond, fortement attaché au culte national, croyant à la magie et même superstitieux, Celse se distingue pourtant des autres détracteurs du christianisme en ce qu'il a vraiment étudié — bien qu'il ne l'ait pas toujours comprise — la religion qu'il attaquait. Spirituel, caustique, sans compassion pour la faiblesse humaine, il est le vrai précurseur des encyclopédistes du XVIIIe siècle, et l'on peut déjà trouver chez lui nombre des objections qu'ils ont développées. — Son ouvrage se divisait en quatre livres. Dans le premier, un juif prenait la parole et s'efforçait de montrer que Jésus n'est pas le Messie, qu'il n'en réalise pas les caractères. Dans le second livre, un païen parlait à son tour et, battant en brèche le judaïsme, sapait la base même du christianisme. Un troisième livre faisait la critique en particulier des croyances, des pratiques et des mœurs chrétiennes. Enfin le quatrième livre était une glorification du paganisme, suivie d'un appel fait aux chrétiens pour revenir à la religion nationale, et défendre, en unité d'esprit, l'empire contre les barbares. A ces quatre livres Origène en opposa huit dont il sera question ailleurs. — On trouvera la traduction française et une étude de ce qui reste de Celse dans l'ouvrage susdit de M. Aubé.

J. Tixeront.

CELTES. — I. Historique. — Celtes, Galates ou Gaulois, ces trois noms, dont le premier est le plus ancien et le plus largement répandu, désignaient une seule et même population. D'origine indo-européenne, les Celtes parlaient une langue et possédaient des croyances apparentées à celle des autres peuples de la même famille La date de leur arrivée en Europe aussi bien que les chemins suivis pour y aboutir nous sont inconnus. En tout cas leur caractère nordique était

très accentué : grande taille, cheveux blonds et yeux clairs. Dès le v^e^ siècle avant Jésus-Christ, ils nous apparaissent comme occupant déjà un très vaste territoire, dont il serait illusoire cependant de vouloir faire un empire celte. Ils occupent alors les deux rives du Danube, les deux rives du Rhin et presque toute la France actuelle ainsi que le sud de la Grande-Bretagne. Très vraisemblablement c'est à l'industrie du fer, dont ils semblent avoir été les inventeurs, que les Celtes durent leur supériorité industrielle et militaire sur tous les autres barbares. Leur expansion semble s'être accomplie par deux grandes poussées, dont chacune comprend diverses entreprises locales et fragmentaires. La péninsule ibérique, l'Italie, l'Allemagne, la Bohême, la Macédoine, la Grèce même, puis l'Asie-Mineure (Galatie), connurent leurs invasions passagères ou durables. Mais, dès la fin du III^e^ siècle, le celtisme commença à perdre du terrain, jusqu'à ce que, dans les siècles suivants, la Bretagne française et l'Irlande fussent à peu près seules à garder sur leur sol des Celtes authentiques.

II. Religion. — La religion tenait une grande place dans la vie de ces populations. Les Celtes étaient célèbres pour leur crainte de la divinité et pour leurs pratiques superstitieuses. L'ensemble de leurs croyances ne devait pas être sensiblement différent de celles du vieux fond indo-européen (voir Proto-historiques) et les forces de la nature divinisées ainsi que le culte des morts devaient y tenir la place principale. Mais nous connaissons très mal ces croyances. Quoique les sources qui nous donnent sur elles quelques renseignements soient assez nombreuses, elles restent trop peu précises et trop peu explicites. Les écrivains anciens, grecs et romains, nous rapportent des détails trop localisés, trop dispersés dans le temps et dans l'espace pour fonder une étude d'ensemble. Les inscriptions ne fournissent que des noms de divinités sur lesquelles elles ne nous apprennent à peu près rien. Quant aux statuettes, aux bijoux, aux monnaies, ils ne constituent que des témoignages indirects et assez lointains. Des noms de lieux il y a peu à tirer. Enfin les littératures celtiques sont trop récentes et ont été trop remaniées sous l'influence des idées chrétiennes. Dans un exposé de la religion celtique, on est donc contraint de recourir à des interprétations et à des hypothèses pour essayer de combler les lacunes des documents.

1° *Divinités.* — Chez les indo-européens, la personnalité du dieu suprême était nettement constituée et prépondérante. Il était placé dans le ciel, mais non pas identifié avec le ciel matériel. Pour les Celtes, il paraît envelopper le monde et l'entourer de la voûte céleste. On lui donne le surnom de *Camulos*, « ciel concave » (cf. l'allemand *Himmel*); on l'adore sur les sommets, ainsi le Jupiter Penninus des régions alpines; on lui attribue l'éclair et la foudre : il est dit *Loucetios*, « le brillant ». Mais il faut reconnaître que les idées de transcendance, si nettes chez les Indo-Iraniens, sont ici beaucoup plus effacées : le lien avec les phénomènes naturels est beaucoup plus étroit et l'attribution de ces épithètes se fait à des personnalités divines plus secondaires.

Les Gaulois se prétendaient tous issus de Dîs Pater, dont le nom rappelle étroitement le Dyaûs Pitar hindou et le Zeus Pater des Grecs. On a même supposé que Dis, Ditis, était un mot emprunté au celtique par le latin et le même que l'irlandais dith, « mort, destruction ». D'autre part la racine qui désigne le divin, *deivos*, existe dans toutes les langues celtiques et se retrouve dans le *doué* breton.

Sur les diverses personnalités divines, le texte capital est celui de César, *De bello gallico*, VI, xv, 11, qui identifie avec Mercure, Apollon, Mars, Jupiter et Minerve les principales divinités gauloises. Mercure apparaissait aux Gaulois comme l'inventeur de tous les arts, le guide des voyageurs et le patron des commerçants. Apollon, pour eux, est un dieu guérisseur, Minerve enseigne les industries et les métiers, Jupiter est le dieu du ciel, Mars le dieu de la guerre. Mais ces adaptations à la romaine ne nous donnent ni les noms authentiques, ni une idée précise, ni une physionomie certaine des divinités celtiques. Divers autres écrivains de l'antiquité ont noté d'autres assimilations d'après lesquelles les Celtes auraient possédé également une Artémis, un Vulcain, un Saturne, des Dioscures, un Sylvain, un Héraclès, etc. D'après Diodore, on attribuait même à Héraclès un rôle historique : il était censé avoir jeté les bases du droit celtique, fondé Alésia, exterminé les tyrans, etc.

Les surnoms donnés aux cinq principales de ces divinités dans les inscriptions gauloises peuvent en grande partie s'expliquer par le celtique. On en peut conclure que dans leur ensemble les équations proposées par César sont exactes. Mais c'est à la condition de comparer les divinités celtiques non à pas celles de l'Olympe, toutes pénétrées de la raison grecque et représentant chacune une idée distincte, mais bien plutôt aux divinités rustiques ou guerrières du paysan romain, — et à la condition aussi de ne pas leur attribuer une place et une importance invariables dans la croyance des générations successives. Il est naturel de supposer que, lors des grandes invasions celtiques, les divinités guerrières assimilées à Mars tenaient le premier rang. Mais quand les peuplades celtes se furent assez solidement fixées au sol et se furent adonnées au travail des champs, aux transactions commerciales, à l'exploitation des richesses du sol et du sous-sol, d'autres attributs prédominèrent sans doute qui ne firent que rendre plus complexes aux yeux des Romains les physionomies de ces divinités.

A côté de ces noms romains, nous sont parvenues un certain nombre d'appellations celtiques qui ne coïncident que très imparfaitement avec eux. Lucain nomme Taranis et deux inscriptions parlent d'un dieu fils de Taranus. C'est sans doute le Dieu du tonnerre (gallois *taran*, tonner) et partiellement l'équivalent de Jupiter. Le même écrivain nomme ensuite Teutatès, « que l'on apaise par un sang affreux » et dont les inscriptions attribuent le nom comme épithète à Mars. Enfin il cite Esus dont le nom se lit sur l'un des deux autels trouvés à Paris en 1710. Cet autel représente un homme abattant un arbre; malheureusement le sens de ce symbole nous échappe complètement. Le culte de Taranis, d'Esus et de Teutatès s'est peut-être toujours localisé dans quelques peuplades gauloises. Ogmios nous est donné par Lucien comme le nom gaulois de Héraclès; il en fait un dieu de l'éloquence. Mais que vaut cette assimilation? Peu de chose sans doute.

Il est possible que les Celtes aient eu des dieux à symbolisme animal. En effet les monuments représentent des divinités cornues sur lesquelles nous sommes aussi mal renseignés que sur les précédentes : dieux à ramures de cerf ou à cornes de ruminants, dragon à tête de bélier, géant à jambes serpentiniformes. Le dieu cornu a été assimilé à Mercure. Un taureau d'un autel de Paris porte le nom de Tarvos trigarannos, « le taureau aux trois grues ». Sur une autre face du même autel, un dieu cornu est accompagné de l'inscription : Cernunnos. Un dieu au maillet s'appelait Succellos et sa parèdre Nantosuelta. Il faut ajouter à ce groupe la déesse Epona, officiellement honorée en Cisalpine et qui semble bien d'origine celtique : on la représentait assise sur un cheval. Il y eut une déesse-ourse et un Mercure-ours honorés sur des territoires sans doute assez restreints.

Parmi les divinités de la nature, il faut citer les

innombrables nymphes des eaux et les cours d'eau divinisés : Matrona, Sequana, Divona, etc., mais qui peuvent aussi être antérieurs à l'époque celtique. De même les montagnes (Vosagus, Aduinna, etc.), les villes (Aventia, Moguntia, Ludgunum, etc.), ont été divinisées ou consacrées à des divinités éponymes. Comme chez les autres indo-européens, le soleil, ou mieux le dieu qui l'anime, était honoré chez les Celtes comme déesse sous le nom de Sulis (cf. *sol*), comme dieu de la lumière et de la chaleur dans la personne de Belenos, « le brillant », qui a donné son nom à la ville de Beaune, ou de Grannos, dont l'invocation survit jusqu'à nos jours en Auvergne autour des feux de la Saint-Jean. Le culte des Dioscures attribué aux Celtes par les anciens prouve qu'ils avaient également gardé la tradition du mariage sacré de la déesse solaire. Quant à la lune, elle était, comme chez d'autres indo-européens, entrée dans la légende sous la forme d'un chaudron divin rempli d'hydromel inépuisable, source de fécondité et de régénération.

Lug, dieu du feu, comme le Loki des Germains, se distinguait par une habileté universelle incomparable. Les historiettes que raconte de lui la littérature irlandaise semblent représenter les restes d'un vieux mythe célébrant, comme celui de Prométhée, le rapt du feu par un héros qui l'apporte aux hommes.

Un trait fréquent, mais non spécial aux divinités celtiques, est le groupement deux à deux d'un dieu et d'une déesse : Mercure et Rosmerta; Borvo (dieu des sources thermales) et Damona; Apollon et Sirona; Mars Loucetios et Nemetona, etc.

Au peu près certainement aussi, il y avait des groupements par triades. La preuve de ce fait repose sur les représentations figurées de dieux tricéphales; sur le groupement par trois des déesses-mères, divinités protectrices, *matres* ou *matronæ;* et aussi sur le rapprochement par Lucain des trois divinités sanguinaires; Taranis, Esus et Teutatès.

On pourrait allonger de beaucoup la liste de ces noms divins sans profit réel, car ceux que nous pourrions donner encore ne sont que des mots dépourvus de portée précise.

2° *Le culte.* — Naturellement, dans le peu que nous savons, il ne faut pas chercher les traces certaines du culte d'un être suprême. Cependant il est certain que des prières, des libations, des sacrifices, des danses faisaient partie des cérémonies sacrées. Dans la prière, on levait la main vers le ciel; dans l'adoration, on se tournait vers la droite. Peut-être certaines cérémonies rappelaient-elles plus ou moins les rites des mystères. Les offrandes étaient fort variées. Dans les enceintes sacrées, on entassait de grandes quantités de métal précieux; on y suspendait des trophées, on y déposait les dépouilles des ennemis. Dans nombre de cités, des monceaux de butin étaient ainsi consacrés aux dieux; des lingots d'or et d'argent s'entassaient dans les lacs sacrés. Des libations avaient lieu dans certaines grandes fêtes; au dire de Pline, on faisait des libations de pain et de vin avant de cueillir le *Lycopodium Selago*.

Parmi les pratiques religieuses des Celtes, les sacrifices humains ont surtout attiré l'attention des anciens. Ils étaient de pratique courante et même usités dans la piété privée. On immolait non seulement les prisonniers de guerre, mais encore les malfaiteurs, voleurs, brigands et criminels divers. A défaut, on sacrifiait des innocents : esclaves, femmes et enfants. Pour racheter la vie d'un homme, celle d'un autre homme paraissait nécessaire, et dans bien des cas l'on ne croyait pouvoir apaiser autrement le courroux des dieux. Le sang était utilisé pour des aspersions rituelles; dans les entrailles, on lisait l'avenir. Parfois la victime était empalée, crucifiée dans le temple, tuée à coups de flèches; d'autres fois, on construisait un mannequin colossal d'osier tressé où l'on bourrait hommes et animaux dans du foin, et l'on y mettait le feu. Cet étrange usage de brûler des êtres vivants a été regardé comme une survivance possible du culte du feu. En dépit du sénatus-consulte de 97 avant Jésus-Christ prohibant les sacrifices humains, ils mirent plus d'un siècle encore à disparaître, si tant est qu'ils ne se soient pas survécu subrepticement en Grande-Bretagne et en Irlande jusqu'au v^e^ siècle.

Les Celtes primitifs n'eurent peut-être ni temples ni sacerdoces. Il semble qu'au temps de César c'étaient les bois sacrés et les enceintes sacrées qui tenaient lieu de temples. Plus tard, probablement sous l'influence des pratiques romaines, s'élevèrent des temples dont beaucoup étaient consacrés à Mercure, à Apollon, à Jupiter, à Mars, etc. Sur le point de savoir si dans ces enceintes sacrées il y avait des statues, les témoignages sont contradictoires. César et Lucain parlent de *simulacra*, mais ce mot n'a que le sens très vague de représentations symboliques. Comment depuis n'en aurait-on pas découvert? On a supposé que par ce mot les auteurs anciens avaient pu désigner les menhirs ou encore les galgals (meurgés) ou tas de pierres rituels.

Si les enceintes sacrées se rattachaient aux vieux cultes préhistoriques, les bois sacrés attestaient un ancien culte des arbres. Ces bois étaient composés de chênes rouvres : le chêne symbolisait chez les indo-européens, par sa taille et sa durée, le dieu du ciel. Le lycopode et le gui du chêne, le samole et la verveine étaient également l'objet d'une vénération toute spéciale.

A côté des arbres, les animaux avaient très vraisemblablement une place dans le culte et le souvenir en était resté dans des rites divers. Le corbeau de Lugdunum (Lyon), le sanglier, insigne guerrier des Celtes, que l'on honorait en Mercure Moccus (« cochon »), l'ours, peut-être aussi le cheval, l'aigle, le serpent, le rat, le bélier, le cerf, sont dans ce cas.

Comme chez les autres peuples indo-européens, c'est au père de famille qu'était dévolu le rôle principal dans le culte familial. S'il y eut des prêtres spécialisés dans les fonctions rituelles, ce n'étaient en tout cas pas les druides qui, dépositaires des sciences magico-rituelles, se contentaient d'assister aux cérémonies et d'interpréter la volonté des dieux. Par contre les Gutuatri de l'époque gallo-romaine semblent bien avoir exercé des sacerdoces locaux comme celui de Mars à Mâcon, celui d'Anvalos à Autun, etc.

3° *Les croyances et la morale.* — Commune à tous les peuples de la même famille, la foi en une autre vie ne se distinguait chez les Celtes que par son intensité. Elle était telle que dans les prêts d'argent on spécifiait parfois le remboursement dans l'autre monde; que l'on y fixait par contrat le règlement des affaires commerciales; qu'on y envoyait, en les jetant dans le bûcher, des correspondances. Elle explique l'intrépidité légendaire des Celtes, leurs suicides religieux, et peut-être même les sacrifices humains.

L'autre monde n'était pas placé dans des enfers souterrains, mais dans quelque île bienheureuse que l'on supposait au loin vers l'Ouest, la Terre des délices, la Terre de jeunesse, où la musique, les festins, les combats perpétuaient les meilleures joies de cette vie.

Comment juger la morale celtique? Si les dieux des légendes irlandaises se montrent assez peu moraux, d'autre part les premiers rédacteurs chrétiens des coutumes juridiques déclarent les légistes celtiques inspirés du Saint-Esprit. Les vertus préférées des Celtes étaient surtout des vertus sociales : courage, générosité, loyauté, justice, amour du travail. En revanche les crimes principaux étaient la violence, le vol et l'homicide. Le mariage était monogame et soumis au régime patriarcal.

A. Bertrand, *La religion des Gaulois*, Paris, 1897; Jullian, *Histoire de la Gaule*, Paris, 1908, t. II; Déchelette, *Manuel d'archéologie*, t. II, *Age du bronze*, Paris, 1910; G. Dottin, *Manuel pour servir à l'étude de l'Antiquité celtique*, Paris, 1915; *La religion des Celtes*, Paris, 3e édit., 1908.

P. Fournier.

CÈNE (Récits de la). — La Cène est le dernier repas de Notre-Seigneur avec ses apôtres, la veille de sa mort. On en trouve le récit dans les synoptiques, Matt., XXVI, 17-35; Marc., XIV, 12-31; Luc., XXII, 7-38. Mais saint Jean nous a rapporté aussi plusieurs circonstances de cet événement (XIII-XIV) et saint Paul, I Cor., XI, 23-25, a reproduit les paroles de l'institution eucharistique. L'exégète catholique a le devoir d'harmoniser ces diverses narrations. — I. Date de la Cène. II. Préliminaires de la Cène eucharistique. III. Institution de l'eucharistie. IV. Derniers moments de la Cène.

I. Date de la Cène. — Nous ne pouvons faire ici l'exposé et la critique des opinions à ce sujet. Nous indiquerons seulement la théorie qui nous semble la plus probable en distinguant les points qui nous paraissent certains et le domaine des hypothèses.

1° *Données certaines.* — 1. Jésus a célébré la Cène un jeudi soir. Tous les évangélistes sont d'accord pour déclarer que le Sauveur fut crucifié un vendredi, Matt., XXVII, 62; Marc., XV, 42; Luc., XXIII, 54; Joa., XIX, 31, et pour placer la Cène la veille de sa passion, Matt., XXVI, 20; Marc., XIV, 17; Luc., XXII, 14; Joa., XIII, 1; cf. I Cor., XI, 23. — 2. Le seul jour légal de la manducation de l'agneau pascal était le 14 nisan après le coucher du soleil, Ex., XII, 18; Lev., XXIII, 5 sq.; Num., XXVIII, 16-18. Ce repas inaugurait la pâque officielle des juifs fixée au 15 nisan. — 3. Le vendredi, jour de la mort de Jésus, a coïncidé, cette année-là, avec le 14 nisan, jour de la préparation de la pâque juive, et la Cène chrétienne a donc eu lieu le 13 nisan. *a*) Cette date est déterminée par de nombreux textes très clairs du IVe Évangile : les juifs refusent d'entrer au prétoire de Pilate de crainte de se souiller et de ne pouvoir manger la pâque, XVIII, 28; le jugement a lieu la veille de la pâque, XIX, 14; le lendemain est un sabbat très solennel, XIX, 31, cf. aussi XIII, 1, 19. — *b*) Cette date est en harmonie avec le symbolisme de saint Paul, I Cor., V, 7, et avec les indications des synoptiques qui placent la Passion un jour non chômé, Matt., XXVII, 32; Marc., XIV, 47; XV, 46; Luc., XXIII, 56. — *c*) Cette date est confirmée par la plus ancienne tradition ecclésiastique : *Ev. de Pierre*, 5; S. Justin, *Dial. c. Tryp.*, XL, 3; S. Irénée, *Adv. Hær.*, IV, X; S. Apollinaire d'Hiérapolis, Clément d'Alexandrie et S. Hippolyte, dans la *Chronique pascale*, *P. G.*, XCII, 80-81. — *d*) Les seuls textes qui offrent quelque difficulté, Matt., XXVI, 17-19; Marc., XIV, 12; Luc., XXII, 7, doivent être interprétés d'après les textes plus clairs, et, en fait, peuvent être expliqués dans ce sens, soit par la critique textuelle, soit par la critique littéraire.

2° *Hypothèses.* — Pour fixer maintenant le rapport entre la Cène (13 nisan) et la pâque officielle des juifs (14 nisan), on a le choix entre trois principales hypothèses. — 1. Jésus, à la Cène, ne fit pas la pâque avec ses disciples. Cette théorie nous paraît peu en harmonie avec le sens obvie des synoptiques, qui manifestent assez clairement que le dernier repas du Sauveur fut un repas pascal. Matt., XXVI, 17-20; Marc., XIV, 12, 17; Luc., XXII, 15-16. — 2. Jésus, à la Cène, mangea la pâque en l'anticipant, comme le firent peut-être d'autres juifs qui tinrent le jeudi de cette semaine pour le 14 nisan. Il est certain qu'étant donné la façon empirique de l'autorité compétente pour déterminer la nouvelle lune, un désaccord a pu se produire, cette année-là, sur le quantième du mois. Cette explication commode n'est cependant qu'une simple conjecture. — 3. Jésus, à la Cène, de sa propre autorité, anticipa la pâque juive dans le dessein de lui substituer la pâque nouvelle par l'institution de l'eucharistie. Interprétation assez communément admise et conciliable avec tous les textes scripturaires.

II. Préliminaires de la Cène eucharistique. — 1. Dès le jeudi matin, Jésus envoya à Jérusalem Pierre et Jean préparer le repas pascal et les deux apôtres se conformèrent aux indications prophétiques du Sauveur. Matt., XXVI, 17-19; Marc., XIV, 12-16; Luc., XXII, 7-13. — 2. Le soir venu, Jésus se rendit avec les Douze au Cénacle, grande salle ornée de tapis et de divans et située au premier étage. Il se mit à table avec eux, Matt., XXVI, 20; Marc., XIV, 17; Luc., XXII, 14; Jean à sa droite, Joa., XIII, 23; Pierre non loin de Jean, Joa., XIII, 24 et Judas tout près de Jésus, Joa., XIII, 26; Matt., XXVI, 25. — 3. Les évangélistes ne rapportent pas dans le détail les rites de la pâque juive observés à la Cène. Saint Luc mentionne cependant, XXII, 15-18, une des quatre coupes rituelles accompagnées de bénédiction, probablement la première, celle qui marquait le commencement du repas. — 4. Au cours du festin, Jésus donna à ses apôtres le grand exemple de l'humilité. S'étant levé de table, il déposa ses vêtements, prit un linge, versa de l'eau dans un bassin et se mit à leur laver les pieds. Joa., XIII, 1-20. — 5. Déjà, pendant cette cérémonie, le Sauveur avait fait allusion au traître. Joa., XIII, 10, 18. L'ablution achevée, il annonça plus ouvertement et à plusieurs reprises la trahison de Judas. Matt., XXVI, 21-25; Marc., XIV, 18-21; Luc., XXII, 21-23; Joa., XIII, 21-30. Voir article Judas.

III. Institution de l'eucharistie. — 1° *Le récit :* Matt., XXVI, 26-28; Marc., XIV, 22-24; Luc., XXII, 19-20; I Cor., XI, 23-25. — En suivant de très près ces quatre relations qui ne présentent entre elles que de légères variantes, on peut reconstituer ainsi la Cène eucharistique. Le repas était assez avancé, lorsque Jésus prit du pain, le bénit, le rompit et le donna à ses disciples, en disant : « Prenez et mangez, ceci est mon corps, donné pour vous. Faites ceci (ce que je viens de faire) en mémoire de moi. » Après le souper, il prit de même la coupe, et, ayant rendu grâces, il la donna aux apôtres, en disant : « Buvez-en tous, car ceci est mon sang, le sang de la nouvelle alliance, répandu pour beaucoup en rémission des péchés. Faites ceci, chaque fois que vous boirez, en mémoire de moi. »

2° *Valeur historique et interprétation littérale de ce récit.* — 1. *Jésus a réellement prononcé les paroles : Ceci est mon corps, ceci est mon sang. a*) La concordance, sur ce point, des quatre témoins du récit de la Cène garantit d'autant mieux leur affirmation commune qu'il existe ailleurs entre eux de menues divergences indiquant plusieurs sources d'information. On ne peut expliquer à la fois cette indépendance et cet accord qu'en reconnaissant la valeur historique des textes en question. *b*) Le silence de saint Jean correspond au but doctrinal de l'évangéliste qui, dans le discours de la promesse, VI, suppose clairement le fait de l'institution eucharistique par le Sauveur. — 2. *Jésus a donné lui-même l'ordre de réitérer la Cène : Faites ceci en mémoire de moi.* Seuls saint Luc et saint Paul nous ont rapporté cette formule préceptive. Mais : *a*) *saint Paul* est un témoin très sûr, parce qu'il atteste qu'on célébrait déjà l'eucharistie sur l'ordre du Seigneur à Corinthe en 56 et parce qu'il nous oblige, en s'autorisant d'une tradition qu'il ne fait que transmettre, à remonter beaucoup plus haut encore; *b*) *saint Luc*, dont le récit est authentique, malgré l'absence intentionnelle des versets 19b-20 chez plusieurs témoins du texte dit occidental, confirme le témoignage de saint Paul, puisque, sans avoir fait d'emprunt aux épîtres de l'Apôtre, il représente la même tradition primitive; *c*) enfin *saint Matthieu et saint Marc* montrent, eux

aussi, par le rapprochement entre le repas pascal et la Cène, que Jésus a voulu instituer une pâque nouvelle. — 3. *Les paroles authentiques du Sauveur doivent être entendues dans le sens le plus réaliste.* La clarté parfaite des termes employés, l'absence dans le contexte de toute trace d'allégorie, la solennité de la circonstance, la simplicité de l'auditoire, tout oblige ici à rejeter les multiples interprétations symboliques proposées par les protestants, et à reconnaître, avec la valeur de l'interprétation littérale, la vérité des dogmes de la présence réelle et du sacrifice eucharistique.

IV. Les derniers moments de la Cène. — 1. Jésus rappela à ses disciples sa fin prochaine et leur adressa une suprême recommandation. Joa., xiii, 31-35. — 2. Il prédit leur chute et son retour en Galilée après la résurrection. Matt., xxvi, 31-32; Marc., xiv, 27-28. — 3. Il insista sur le véritable caractère de leur autorité et sur les récompenses célestes qui les attendaient. Luc., xxii, 24-30. — 4. Il établit de nouveau Simon Pierre comme le fondement de l'Église, Luc., xxii, 31-32, et lui annonça son reniement, Matt., xxvi, 33-35; Marc., xiv, 29-31; Luc., xxii, 33-34; Joa., xiii, 36-38. — 5. Il prédit aux apôtres leurs épreuves futures, Luc., xxii, 35-38, et leur fit les adieux les plus touchants. Joa., xiv. — 6. Enfin, après avoir chanté les cantiques rituels, Jésus et ses disciples prirent le chemin de Gethsémani.

Léon Vaganay.

CENSURES DOCTRINALES. — I. Définition. — Le mot *censure* éveille dans l'esprit l'idée d'un jugement sur un objet donné. La *censure théologique* ou *doctrinale* est, comme le mot l'indique, un jugement en matière de doctrine théologique. On parle, en ce sens, de la censure d'un livre, d'une thèse, de la censure d'une proposition. Censurer un livre, par exemple, c'est juger qu'il est en opposition, dans une mesure variable suivant les cas, avec les règles de la foi et les mœurs chrétiennes.

II. Auteur. — Il est des censures théologiques qui émanent de l'*autorité publique dans l'Eglise*. La mission de l'Église est de conserver, de répandre et de défendre le dépôt de la doctrine révélée, avec l'assistance constante de l'Esprit-Saint. Or ce serait rendre cette mission illusoire que de prétendre qu'elle ne s'étend pas à conserver, à défendre et à proposer indirectement la vérité révélée, par le jugement que l'Église porte sur les opinions plus ou moins opposées aux principes des croyances ou des mœurs. — En fait, l'Église, juge de l'étendue de ses pouvoirs, a porté fréquemment et avec fermeté des censures doctrinales, comme l'atteste l'histoire des conciles, des hérésies et des schismes.

Le pouvoir de prononcer des censures doctrinales appartient dans l'Église à tous ceux qui ont juridiction au for externe : au pape, aux conciles œcuméniques, aux évêques, et, par dérivation, aux congrégations romaines, aux conciles particuliers, etc.

D'autres censures doctrinales émanent des *théologiens*, mieux préparés que les autres, par leurs connaissances professionnelles, à émettre des sentences compétentes. L'autorité qui s'attache à ces jugements est celle des théologiens eux-mêmes; elle est plus ou moins grande suivant leur savoir et leur nombre. Rappelons les célèbres sentences portées par les Universités de Paris, de Louvain et de Cologne contre les erreurs de Luther.

III. Espèces et caractère. — L'autorité publique de l'Église, l'autorité privée des théologiens ont porté de multiples censures, car il est évident que l'opposition à la vérité dans telles ou telles propositions censurées présente des degrés très divers. On peut cependant ramener toutes ces censures à trois catégories selon qu'elles atteignent le *fond*, la *forme* des propositions ou les mauvais *effets* produits par leur propagande.

1° *Censures de la 1re catégorie* : 1. *hérétique* : Est hérétique une proposition qui exprime une opinion directement opposée à la doctrine révélée de Dieu et proposée par l'Église. Ex. : il est de foi catholique que tous les hommes ressusciteront un jour; affirmer qu'il y aura des hommes qui ne ressusciteront pas, c'est exprimer une hérésie. — 2. Est *très proche de l'hérésie* la proposition certainement opposée à une doctrine qui est très proche de la foi, tenue par tous pour certaine, mais non encore définie par l'Église. Ceux qui rejetaient l'infaillibilité pontificale avant 1870 soutenaient une opinion très proche de l'hérésie. — 3. Une proposition *qui sent l'hérésie* est celle qui peut avoir un sens plausible, mais dont le sens cherché et voulu est purement hérétique. Telle est le proposition suivante, dans la bouche d'un protestant : c'est la foi qui justifie. Si on soupçonne seulement que le sens hérétique est le sens réel et voulu, la proposition est déclarée *suspecte d'hérésie*. — 4. Une proposition est *erronée dans la foi*, quand elle contredit indubitablement une vérité surnaturelle, ou nie une conclusion théologique, conclusion déduite d'une proposition révélée et d'une autre théologiquement ou naturellement certaine. — 5. La proposition *téméraire* heurte de front une doctrine assez commune et certaine pour qu'il ne soit pas permis de la nier, mais elle renferme une opposition moins directe, ou rejette une vérité moins certaine, moins généralement reçue que la proposition erronée. Nier la mosaïcité du Pentateuque d'une façon absolue, c'est soutenir une opinion téméraire.

2° *Censures de la 2e catégorie* : Ces censures sont portées, rappelons-le, contre des propositions d'une forme défectueuse ou malheureuse. Telles sont les propositions équivoques, ambiguës, obscures, douteuses, malsonnantes, captieuses, offensives des oreilles pies. Insistons sur les trois dernières de ces propositions, pour en marquer le caractère. — 1. Est *malsonnante* une proposition dont le sens est vrai, mais dont les termes peuvent être mal interprétés. — 2. Est *captieuse* une proposition dont le sens est faux, bien qu'elle paraisse orthodoxe. — 3. Une proposition est *offensive des oreilles pies*, quand elle est énoncée en termes qui manquent du respect dû aux choses saintes.

3° *Censures de la 3e catégorie* : Elles marquent surtout les effets mauvais et directs de certaines doctrines. Expliquons les qualifications les plus en usage. — 1. *Scandaleuse* est l'assertion qui, par elle-même, constitue pour les âmes un danger de ruine spirituelle; elle les porte au relâchement, les éloigne de la pratique des vertus chrétiennes, les écarte du droit chemin. — 2. Est *outrageante* une proposition qui s'oppose à l'honneur dû à autrui. Si l'outrage s'adresse à Dieu ou aux saints, l'assertion est dite *blasphématoire*. Si la proposition s'attaque au culte et à la vénération dus à Dieu et aux saints, elle est dite impie. — 3. La proposition *schismatique* s'oppose à l'unité de l'Église. Telles sont les propositions qui attaquent l'autorité du pape et des évêques, et tendent à soustraire les fidèles à la soumission qui leur est due. Prétendre que le pape actuel n'est pas légitimement élu serait une affirmation schismatique. — 4. L'assertion *séditieuse* a, au regard de la société civile, le même caractère que la proposition schismatique vis-à-vis de l'Église.

IV. Modalités. — 1. La censure peut être *individuelle*, ou *globale*, suivant qu'elle est infligée à une proposition déterminée ou à un ensemble de propositions. — 2. Des propositions censurées, les unes le sont *telles quelles*, selon les propres termes qui les formulent; les autres le sont *dans le sens de l'auteur*, sens objectif, littéral et obvie confirmé par le contexte (ex. : condamnation des propositions de Jansénius) —

3. Les censures atteignent un ou plusieurs *ouvrages* déterminés qui contiennent des doctrines mauvaises ou dangereuses, ou qualifient directement *l'auteur* en personne.

V. Interprétation, valeur. — Pour *interpréter* une censure, il faut en établir nettement le caractère et la portée particulière. — La *valeur* de la censure se mesure d'après ce caractère et l'autorité qui l'a infligée. Elle présente un caractère de relativité, s'il s'agit de propositions condamnées à raison de leur forme, de leurs effets, ou des circonstances dans lesquelles elles ont été émises. Cette valeur est absolue, si les propositions sont déclarées en opposition certaine, dans leur objet, avec les principes immuables de la foi et des mœurs. En toute hypothèse, on doit à l'autorité publique qui porte des censures doctrinales un assentiment religieux même interne: le silence respectueux ne suffit pas. Voir Actes du Saint-Siège.

F. Cimetier.

CÉRAMIQUE. — I. Développement de l'art céramique : terre vernissée, grès cérame, faïence, porcelaine. II. La céramique dans l'art religieux.

I. Développement de l'art céramique : terre vernissée, grès cérame, faïence, porcelaine. — On appelle céramique la fabrication des vases de terre cuite. Cet art compte peut-être parmi les plus anciens qu'ait produits la civilisation. La Chine en prétend faire remonter les origines aux époques les plus reculées de son histoire et le monde de l'antiquité le tint en grand honneur : on connaît les beaux vases grecs, les statuettes de Tanagra pleines de délicatesse, de grâce et de vie que les peuples marins et commerçants faisaient apprécier jusqu'en nos pays. L'Occident chrétien devait malheureusement perdre les traditions de l'art céramique et ce n'est que peu à peu et au travers des siècles qu'il parvint à rivaliser avec les Arabes, les Persans, les Chinois, les Japonais.

Aux XII^e^, XIII^e^, XIV^e^ siècles, on fabriquait chez nous des objets et des carreaux de pavement de *terre vernissée*, en rouge et brun, jaune et brun, noir verdâtre, puis vert et bleu clair, dont l'ornementation revêtait un naïf caractère artistique; puis vinrent les *grès cérames* du Beauvaisis, de Flandre et d'Allemagne, qui ne diffèrent des terres cuites vernissées que par l'adjonction de sable dans leur composition. Le XV^e^ siècle fut l'ère des grands progrès. La France et surtout l'Italie firent de belles pièces à ornements incisés dont la vogue se poursuivit près de deux cents ans et que l'Angleterre imita plus longtemps encore. Le procédé de l'émail à base d'étain qui permet de donner aux poteries une belle couleur claire fut enfin introduit de l'Espagne musulmane chez les potiers français et italiens : à la terre cuite simplement vernissée succédait ainsi la *faïence* dont il s'établit des fabriques prospères. Faenza, Gubio, Deruta, Urbin, Ferrare, Venise, puis Gênes et Milan furent les plus importantes en Italie du XV^e^ au XVIII^e^ siècles; en France, la même période produisit les délicates faïences dites d'Oiron, de Saint-Porchaire ou d'Henri II, celles de Bernard Palissy, des ateliers de Rouen, Nevers, Moustiers, Marseille, puis de Lille, Valenciennes, Strasbourg, Paris, Saint-Cloud, Vincennes, Montereau. La Hollande avec Delft, l'Angleterre avec Wrotham, Lambeth, Bradwell, Shelton, Liverpool, puis avec le grand fabricant Wedgwood, le Danemark, la Belgique, acquirent aussi une grande renommée, tandis que le Portugal et l'Espagne, si florissants au temps des belles poteries hispano-mauresques à lustre métallique, laissaient péricliter cette industrie.

Cependant l'art céramique européen ne pouvait produire que des faïences. La *porcelaine* des Orientaux et particulièrement des Chinois qui la découvrirent était bien comme celles-ci une argile cuite, mais blanche à la cassure, très dure et difficile à rayer, translucide, sonore, imperméable, et, par sa résistance à de hautre températures, susceptible de recevoir les décorations de grand feu qui présentent un si vif éclat. L'ambition de pouvoir l'imiter suscita d'innombrables recherches. Enfin le kaolin, argile blanche nécessaire à cette fabrication, fut découvert en Saxe, puis en France aux environs de Saint-Yrieix. Les fabriques de porcelaine se multiplièrent bientôt : citons seulement, en France, celles de Paris, Rouen, Saint-Cloud, Lille, Chantilly, Mennecy, et surtout celle de Vincennes qui, transférée à Sèvres, devint la Manufacture nationale.

II. La céramique dans l'art religieux. — Depuis les poteries rouges ou noires, lampes ou récipients à eau bénite disposés dans les tombeaux mérovingiens, jusqu'aux statuettes modernes dont certaines sont pleines de charme et d'un beau sentiment artistique, les produits céramiques ont leur emploi dans l'art catholique. Les carreaux vernissés du Moyen Age pavaient nos abbayes et nos églises. Au XV^e^ siècle, le sculpteur florentin Luca della Robbia (1399-1482), appliquant la technique de l'émail stannifère à la grande décoration, orna les églises de statues et de hauts-reliefs d'une simplicité élégante, d'une grande sobriété de couleur et d'un style large qui s'amoindrit malheureusement lorsque son neveu Andréa et les fils de celui-ci prirent sa succession. Sèvres possède plusieurs pièces provenant du célèbre atelier florentin : un médaillon circulaire à fond bleu de 0 m. 80 de diamètre, où se détachent en relief les figures émaillées de blanc de la Vierge et de l'Enfant Jésus, est encadré d'une large couronne de fleurs, fruits et feuillages peints au naturel. Un fragment de prédelle en bas-relief représente le Christ de Pitié. Sur un tabernacle à bas-reliefs, émaillé de blanc avec détails de jaune, de bleu, de violet et de vert, deux anges agenouillés sont en adoration de chaque côté d'un calice. Un groupe en ronde-bosse de la fin du XV^e^ siècle, couvert d'un émail blanc jaunâtre, présente en grandeur naturelle, sur le fond bleu d'une terrasse, la Vierge assise tenant debout sur son genou l'Enfant qui bénit. Un retable d'autel, provenant de la chapelle haute du château de Cognac, est attribué à Girolamo della Robbia; au soubassement, une grisaille de la Rencontre de Joseph et de Marie est accostée des armoiries de Charles d'Angoulême et de celles des maisons d'Orléans et de Savoie; puis, entre deux pilastres, est un bas-relief de la Nativité de la Vierge d'après Albert Dürer. L'entablement a été surmonté à notre époque d'un médaillon circulaire en terre cuite et de deux dauphins de faïence.

L'art qui sut créer ces belles pièces devait être très imité: les statues de la Vierge et des saints se retrouvent dans les produits de Rouen, de Nevers, de Moustiers et même dans la céramique moderne. Les unes, comme les œuvres de Luca et de sa famille, ressortissent à l'art de la sculpture par la beauté de leur conception, la largeur en même temps que la finesse de leur exécution; les autres montrent parfois la maladresse d'artisans faisant avec plus ou moins de hâte des pièces en série. Les musées de Roanne, Moulins, Nevers, Sèvres possèdent des statuettes de saints exécutées à Nevers à la fin du XVII^e^ siècle ou dans le courant du XVIII^e^, dans lesquelles s'aperçoivent des coulées d'émail, des défauts de proportions particulièrement sensibles dans les dimensions exagérées des mains, et qui attestent la grossièreté de la fabrication; cependant d'amusantes naïvetés s'y remarquent et les animaux qui accompagnent certains personnages sont traités avec esprit.

Au musée de Sèvres se trouve, outre un bénitier et une statuette de saint Roch, un Christ en croix, en

faïence de Moustiers, provenant de la chapelle des pénitents de Peyrius (Basses-Alpes) et mesurant avec le socle 1 m. 57. Le Christ, émaillé de blanc, la tête penchée, les reins ceints d'une draperie bleue, est attaché à une croix quadrillée à losanges, portée par un socle en dôme à ornements ajourés et peints. Sur la plinthe sont quatre médaillons.

Un pied de crucifix porté sur trois boules montre le beau fond bleu lapis de Rouen. Sur la face antérieure, un serpent en relief mord une pomme; sur chacun des côtés, un arbre bleu et jaune est sur un talus vert. Des vases d'autel, des bénitiers et autres objets utilisés par la liturgie furent tour à tour exécutés par nos fabriques; les burettes de céramique furent assez rares, le verre et le cristal étant généralement choisis pour matière première à cause de leur transparence qui permet de distinguer l'eau et le vin. L'église de Saint-Paul dans l'Oise, près de Beauvais, possédait cependant deux burettes et leur portant en faïence commune à décor polychrome.

En France, les fonts baptismaux furent plus rarement encore œuvres des potiers; la Société archéologique de Touraine conserve ceux de l'église de Civray-sur-Cher, qui sont en terre cuite et attribués au VI^e^ siècle; à Sèvres est une « coupe à baptiser » de faïence d'Urbin, en forme de coquille, montée sur un pied figurant également une coquille, mais renversée; dans la longueur du bassin, un dauphin modelé en relief creux, la gueule ouverte, forme déversoir.

Citons encore, parmi les utilisations de la céramique dans l'art religieux, les plaques, vases, buires ou plats ornés de reproductions en camaïeux ou en couleurs des tableaux les plus célèbres des grands maîtres; et dans l'art moderne, outre des pièces où se retrouve toute la variété de celles du passé, des panneaux de faïence et de grès architecturaux d'un effet décoratif intéressant. Le porche de l'église de Saint-Leu est ainsi orné de panneaux exécutés par Devers d'après les dessins du peintre Cornu; la cathédrale d'Oran, d'incrustations de grès dans le ciment armé.

Carletta DUBAC.

CÉRAN ou **CÉRAUNE** (lat. *Ceraunus*). — Céraune, ou vulgairement Céran, fut le successeur de Simplice sur le siège de Paris. Il gouverna cette Église, au VII^e^ siècle, avec zèle, piété et charité. Par dévotion pour les saints martyrs, il voulut faire recueillir leurs actes. C'est ce qui donna à l'évêque de Langres Warnachaire l'occasion de lui envoyer les actes de saint Didier, évêque de Langres, et des trois saints jumeaux Speusippe, Eleusippe et Méleusippe. Céran, dont l'évêque de Langres fait un grand éloge, assista en 615 au V^e^ concile de Paris et mourut avant 625. Son corps fut inhumé à côté de celui de sainte Geneviève; on le leva de terre au XIII^e^ siècle pour le mettre dans une châsse et l'exposer à la vénération des fidèles. Sa fête est au 27 septembre dans le nouveau propre de Paris.

J. BAUDOT.

1. CERCLES CATHOLIQUES D'OUVRIERS. — L'Œuvre des Cercles catholiques d'ouvriers, 3, rue de Martignac, Paris (7^e^), a été fondée, en 1871, par un groupe de catholiques, aussi éclairés et zélés que sincèrement dévoués au peuple et à leur pays, à la tête desquels se trouvaient deux hommes éminents, universellement appréciés : le comte Albert de Mun et le marquis de la Tour du Pin. (Voir ces mots.) Elle a pour but de susciter une collaboration fraternelle, au nom des principes chrétiens et en vue de la justice et de la paix sociale, entre les ouvriers et les patrons, ou, d'une façon générale, entre les diverses classes de la société. L'Œuvre s'est hardiment attaquée à l'individualisme de la Révolution, et son « Conseil des études » a exercé une puissante influence sur la doctrine sociale des catholiques et jusque dans la législation française.

Tout en procurant à ses membres des distractions honnêtes, le Cercle se préoccupe principalement de former des chrétiens ,et des dirigeants de la classe laborieuse, et encore de devenir le centre de groupements professionnels. Chaque cercle a sa chapelle. La piété est favorisée par les « retraites fermées »; des pèlerinages sont fréquemment organisés.

L'œuvre est dirigée par un comité central et des comités locaux, et par un secrétariat général, divisé en quatre sections, avec des représentants dans chaque diocèse.

En 1921, il existait environ 400 cercles d'ouvriers chrétiens, comptant plus de 100 000 adhérents.

J. BRICOUT.

2. CERCLES D'ÉTUDES. — L'Action populaire. dans son *Manuel pratique d'action religieuse*, Paris. 1913, p. 533-562, résume excellemment ce qui a été dit de pratique sur ce sujet. On se bornera généralement, dans cet article, à analyser ou à citer les trois chapitres qu'elle y consacre.

« La nécessité d'élites dirigeantes, remarque-t-on pour commencer, a créé la nécessité des cercles d'études : on s'est rendu compte que l'œuvre des minorités intelligentes et résolues est la seule qui dure, mais qu'il fallait la préparer, et qu'on n'y réussissait vraiment que par l'étude. D'abord vigoureusement combattus parce que redoutés comme une nouveauté dangereuse, les cercles d'études ont fini par s'imposer: aujourd'hui on ne conteste plus leur utilité ni même leur nécessité, on prétexte seulement les difficultés de leur fondation et, plus encore, les impossibilités de leur bonne marche et de leur persévérance. » Ce qui a déjà été fait indiquera ce qui peut être fait.

I. CERCLES D'ÉTUDES DE JEUNES GENS. — Nous parlons, en premier lieu, des cercles d'études de jeunes gens, qui sont les plus répandus; mais ce qu'on en va lire peut, en grande partie, s'appliquer aux cercles de jeunes filles, que nous signalerons ensuite.

Avant tout, il s'agit de faire des croyants fermes et instruits, capables de produire leurs raisons de croire et de défendre victorieusement leurs convictions en matière religieuse et sociale. Et cela, non pas surtout par des conférences, des instructions, des cours où ils se contenteraient d'écouter attentivement, mais en les exerçant à travailler eux-mêmes et, dans la mesure du possible, à traduire en phrases correctes leurs sentiments et leurs pensées. Il n'est pas question, certes, de créer des demi-savants et de vaniteux bavards, mais de former des convaincus munis d'idées solides, claires, et qui soient à même de mettre sur pied un raisonnement valable ou encore de s'exprimer sans gaucherie.

Disons-le tout de suite, un cercle d'études n'atteindra pas ce but, s'il n'a à sa tête un bon directeur. Celui-ci peut fort bien être un laïque. Mais « l'expérience montre que le prêtre surtout est capable de ce rôle, à cause de l'autorité intellectuelle et morale que les jeunes gens lui reconnaissent. » Normalement, le directeur ne doit être ni un simple auditeur, ni un factotum, mais un conseiller, un guide, qui sache lui-même, soit bien préparé à remplir sa fonction, et s'acquitte de sa tâche tout à la fois avec fermeté et discrétion.

Le cercle d'études, visant à former une élite, ne doit enrôler, parmi les jeunes gens, que *les excellents*, ceux qui ont compris l'utilité du cercle, le désirent et peuvent faire bonne besogne. Il est sage, disposât-on de sérieux éléments, de ne pas constituer de cercle nombreux : s'il le faut, on sectionne en plusieurs groupes. Autant que possible aussi, on cherchera, pour le cercle, une composition homogène, c'est-à-dire des jeunes gens qui aient « mêmes besoins, mêmes aspirations, mêmes

difficultés et mêmes ressources intellectuelles et morales : on marcherait ainsi plus vite et plus sûrement. » Quand il sera nécessaire, on se contentera d'un cercle interparoissial ou cantonal. Si le cercle est composé d'éléments hétérogènes, le directeur mettra, « au premier rang des sujets à étudier, ceux qui intéressent la masse [disons mieux : la plupart des membres], prenant garde que le ton et la hauteur des travaux soient à la portée de tous. »

Les études, à la campagne comme à la ville, comprendront d'abord la religion et les éléments de la sociologie : le but poursuivi exige qu'il en soit ainsi. Il y aura à dresser un programme « large et souple, mais suffisamment précis. Rien de moins éducatif que ces courses à l'aventure à travers les sujets les plus divers et que ne réclament ni circonstances, ni compétences spéciales. Mais dès qu'une question passionne ou éveille les esprits, le plan ne doit pas être si rigide qu'il ne se prête un peu et ne laisse place à l'étude de la question du jour. » L'Action populaire ajoute fort justement : « Quelle que soit la matière, il faut éviter de la considérer uniquement sous le point de vue réponse aux objections. Ce serait du *négativisme;* les jeunes gens deviendraient des ergoteurs, des machines à réfutation ne fonctionnant pas toujours bien, et rien de plus. Pour l'objection, quand elle se présente au cercle d'études, il est bon d'y voir avant tout une affirmation que l'adversaire nie, l'expliquer, la débarrasser de ses superfétations humaines ou de parti. Souvent, cela suffira pour dissiper toutes les obscurités : en tout cas, qu'on évite d'y répondre par des plaisanteries, ou seulement par un calembour, on ne convaincrait pas et on blesserait. » — Ces sujets religieux et sociaux prendront, suivant la composition du cercle, une coloration un peu spéciale. D'après cette composition si diverse, on pourra même ajouter au programme quelques sujets plus strictement professionnels : un cercle d'études rural, par exemple, s'occupera, à l'occasion, de questions agricoles où la religion et la sociologie ne soient pas directement intéressées, — sans, toutefois, se transformer jamais en un simple cours d'agriculture.

Savoir s'adapter à tous, mais en restant soi-même : tel est l'idéal. C'est vrai pour les sujets à étudier, et aussi pour les méthodes à suivre. Avec des adolescents et dans des cercles ruraux, on devra, au début, user de l'enseignement direct : le directeur fera un cours, en laissant à ses auditeurs la faculté de poser des questions. Ou bien — et ceci est bon partout et avec tous — le directeur ou un des membres désigné d'avance lira et commentera quelque page, choisie avec soin, qui ait une portée nettement religieuse ou sociale, fût-elle empruntée à un journal de la localité. Parfois, « on emploiera la causerie, conversation orientée, guidée, entretenue par le directeur ou le président du cercle. Les interrogations iront de l'un à l'autre, vivantes et précises. Qu'ont-ils lu, entendu, constaté, dans cette dernière semaine? Ne leur a-t-on pas fait des objections qui les aient désemparés? Qu'ont-ils répondu? Et le directeur essaiera de faire préciser et compléter les réponses par d'autres membres... Les interrogations du directeur, par suite de la timidité ou du respect humain, ne rendent pas toujours; pour remédier à cet inconvénient, la *Semaine religieuse* d'Aix signale le truc de la *boîte aux objections* : « A l'entrée de la petite salle des séances, le directeur a installé une boîte, modèle boîte aux lettres. Les jeunes gens viennent y déposer la feuille de papier sur laquelle ils ont noté les objections entendues à l'usine, au bureau, etc., durant la quinzaine écoulée. A la réunion suivante du cercle d'études, les objections sont réfutées. » Parfois encore, certaines séances du cercle seront consacrées à dépouiller, classer, étudier les renseignements que les membres ont recueillis, dans une enquête régulière, sur un fait à observer autour d'eux, par exemple, le repos dominical dans la paroisse, les journaux dans la paroisse, la cherté de la vie dans la paroisse, etc. — Toutes ces méthodes sont bonnes, pourvu qu'elles soient appliquées avec conscience et que l'effort personnel de chacun et de tous soit stimulé. On pourrait, au surplus, les employer, du moins quelques-unes d'entre elles, conjointement avec la conférence proprement dite ou dissertation. Celle-ci ne peut guère réussir que « dans les cercles plus instruits et habitués déjà à un certain travail de composition, » qu'elle soit écrite et lue intégralement ou qu'elle soit réduite à un canevas très clair et très ordonné. « Deux écueils, nous dit-on, sont à éviter : la solennité qui intimide et la longueur qui endort; des interruptions sagement et modérément provoquées remédient à ces dangers. »

Bien compris et sagement pratiqué, le cercle d'études est partout viable et bienfaisant : au village, comme à Paris, au collège comme au patronage, avec des adolescents comme avec des jeunes gens, des étudiants ou des séminaristes. Est-il besoin d'ajouter que pour l'ordre et la fréquence des réunions, non moins que pour le choix des sujets et de la méthode, on doit savoir s'assouplir au milieu et aux circonstances? De jeunes paysans, par exemple, ne trouveraient pas, au temps de la moisson, le loisir nécessaire pour préparer, chaque semaine, une séance de cercle d'étude et même simplement pour y assister.

II. Cercles d'études de jeunes filles. — L'utilité de ces cercles féminins, après ce que nous avons dit pour les jeunes gens, n'est pas à démontrer. Il serait également superflu de répéter ce qu'on vient de lire sur la composition ou l'organisation des cercles masculins. Je me borne à citer quelques articles d'un modèle de statuts proposé par la Ligue patriotique des Françaises :

Art. 1. — Pour faire partie du Cercle, il faut être âgé d'au moins dix-huit ans....

Art. 6. — L'aumônier assiste à toutes les réunions, choisit avec la présidente les sujets d'études, juge en dernier ressort les points controversés, principalement en matière religieuse, fait la critique des travaux présentés. Il dit la prière avant et après la réunion, est chargé également de la lecture commentée de l'Évangile ou des Livres saints, lorsqu'elle est jugée à propos...

Art. 9. — Les sujets à traiter dans un Cercle d'études doivent être positifs et pratiques, c'est-à-dire répondre aux besoins, aux questions du milieu où l'on vit, car à cette condition seulement ils intéresseront les membres et les aideront à exercer dans ce milieu une influence salutaire. On peut choisir parmi des sujets religieux, sociaux, voire même historiques ou littéraires. Dans les Cercles d'ouvrières et d'employées, certains sujets professionnels pourront être traités. Il est bon d'alterner diverses espèces de sujets.

Art. 10. — Ordre à suivre dans les réunions ordinaires :

a) L'aumônier ouvre la séance par la prière.

b) L'ordre du jour, lu par la présidente.

c) Procès-verbal de la dernière séance, lu par la secrétaire.

d) Lecture du travail fait sur le sujet discuté à la séance précédente.

e) Discussion sur le sujet proposé aux membres à la séance précédente et qu'elles ont dû approfondir.

f) Désignation du membre qui fera le rapport sur ce sujet (d'après une liste établie d'avance, ou par le tirage au sort).

g) Analyse d'un livre, confiée à l'un des membres à la séance précédente (on peut ne la donner qu'une fois par mois).

h) Choix d'un nouvel ouvrage et du membre qui devra l'analyser.

i) Lecture commentée, faite par l'aumônier, d'un fragment des saints Évangiles, des Épîtres ou des écrits des Pères de l'Église.

j) Prière finale.

Des réunions ainsi ordonnées, si elles sont préparées avec soin, ne peuvent qu'être intéressantes et fruc-

tueuses. Il est, d'autre part, relativement aisé de recruter dans nos œuvres, du moins en ville, assez de jeunes filles intelligentes et zélées pour fonder un cercle d'études. Le tout sera de trouver une présidente cultivée, judicieuse, qui ait le temps de s'en occuper sérieusement. Il faut aussi qu'on ait de bons livres, pas trop compliqués, à mettre à la disposition des membres du cercle. Il y a là tout un ensemble de conditions qui ne se rencontrent pas toujours. Elles sont réalisables néanmoins, et le résultat qu'on est en droit d'espérer vaut bien qu'on se donne un peu de peine.

III. Cercles d'études sacerdotaux. — Les cercles d'études pour hommes sont rares. Mais les réunions, d'un genre un peu différent sans doute, où les messieurs s'instruisent mutuellement sur l'exercice de leurs professions et aussi sur les sujets sociaux, voire même religieux, ne peuvent-elles, par quelque côté, être comparées à des cercles d'études? Or, de ces réunions, il en existe bon nombre, sous des noms divers.

Il est même des cercles d'études sacerdotaux, qui complètent les « conférences ecclésiastiques » réglementées et contrôlées par l'autorité diocésaine. A Forcalquier, dans le diocèse de Chartres et ailleurs, ils ont produit les meilleurs fruits. Aucune matière n'est en dehors de leurs programmes, j'entends de ce qui se rapporte aux choses religieuses et intéresse l'apostolat.

Quant aux méthodes de travail, elles varient. Le *Bulletin des œuvres diocésaines de Chartres*, 20 novembre 1911, en signalait quatre :

1° *Revues.* — On peut, au début surtout, se contenter du compte rendu des revues. Chaque membre du cercle est abonné à une revue, soit par un prêt-revue, soit, ce qui est encore préférable, directement. Il en a fait avant la séance une revue attentive, a même écrit l'analyse de certains articles intéressants et il donne à tous le résultat de son travail. On obtient ainsi une séance facile, agréable, qui permet de se tenir très au courant des questions à l'ordre du jour, des progrès des diverses sciences, des décisions des Congrégations, etc.

2° *Revues et ouvrages.* — A l'étude des revues on ajoute ordinairement l'étude de quelques volumes, surtout des volumes d'actualité... Ici le travail est de plus longue haleine, il est plus difficile, mais peut-être aussi plus profitable...

3° *Questions.* — Enfin chacun des membres, ou du moins quelques membres d'un cercle d'études peuvent se spécialiser et conduire à fond l'étude de telle ou telle question. Le cercle d'études ne devient plus seulement alors un moyen de « se tenir au courant », mais une véritable école de formation.

4° *Combinaison des méthodes précédentes.* — Le meilleur ne serait-il pas de pratiquer toutes ces méthodes à la fois ?..

Parfaitement. Mais qu'il s'agisse de la lecture des revues et des ouvrages d'actualité ou que l'on traite plus à fond certaines questions, toujours il sera bon aux prêtres d'un cercle d'études de se spécialiser, chacun, dans un domaine particulier : celui-ci dans l'histoire des religions et de l'Église, celui-là dans l'histoire de la philosophie ou de la littérature contemporaine, l'un dans la morale, le droit canonique et la liturgie, un autre dans la sociologie, d'autres dans la pastorale, l'art chrétien, etc. Aucun d'entre eux ne risquerait, pour autant, de se rétrécir l'esprit par une spécialisation exclusive, puisque chacun participerait, en quelque mesure, aux études et aux expériences de tous.

Pour tous donc, prêtres ou laïques, jeunes gens ou jeunes filles, adolescents ou hommes mûrs, quelles que soient notre condition ou notre culture, le cercle d'études peut devenir un excellent moyen de formation et d'apostolat. Ayons à cœur d'en user le mieux possible.

Eug. Beaupin, *L'éducation sociale et les cercles d'études*, Paris, 1911; Action populaire, *Dossiers* et nombreuses brochures (organisation, programmes, plans et documents, etc.). S'adresser aussi à la *Chronique sociale de France*, 16, rue du Plat, Lyon.

J. Bricout.

CERTITUDE LIBRE. — I. Généralités. II. Position du problème. III. Solution. IV. Observations.

I. Généralités. — La certitude en général est l'état de l'esprit qui adhère fermement à une proposition, et c'est cette fermeté qui distingue la certitude où adhésion sans crainte d'erreur de l'opinion ou adhésion mêlée de réserve : logiquement, la certitude repose sur une exclusion, l'opinion sur une diminution proportionnée de la possibilité de la proposition contradictoire.

Bien que par extension les propositions elles-mêmes soient souvent traitées de certitudes ou d'opinions, strictement parlant, la certitude est un état subjectif : l'état de l'esprit qui se sait possesseur de la vérité. Il faut reconnaître la possibilité de ne pas y arriver d'emblée (voir Doute), ni sans un contrôle qui écarte ou rectifie les certitudes erronées (voir Criterium de la vérité); mais, ceci une fois entendu, il faut poser non seulement le fait et la légitimité de la certitude (voir Scepticisme), mais encore l'équivalence logique de la certitude et de l'évidence. L'évidence étant le caractère de la vérité en tant qu'elle se manifeste, et la certitude étant l'état d'esprit engendré par cette manifestation, certitude et évidence expriment à des points de vue différents la même réalité, la possession de la vérité par l'esprit.

On n'examinera pas ici du point de vue de la certitude les questions de logique critique (voir les art. cités, plus Croyance et Vérité), mais seulement le problème de la certitude libre, c'est-à-dire l'état d'un esprit dont l'adhésion ferme est une adhésion libre.

II. Position du problème. — Le connaître et le vouloir ne doivent être ni confondus ni dissociés; ils sont à la fois et spécifiquement distincts et en action et réaction l'un sur l'autre. De sa nature, c'est le vouloir qui est libre, non l'acte d'adhésion intellectuelle, l'assentiment, mais ce dernier doit tout de même être dit libre dans la mesure où sa genèse est sous la dépendance du vouloir libre.

Or le fait de l'erreur montre bien qu'il y a des assentiments qui ne seraient pas ce qu'ils sont sans l'influence de causes diversement volontaires; mais peut-il y avoir une influence légitime de la volonté libre sur l'assentiment, c'est-à-dire une influence qui n'altère pas la valeur de l'acte comme acte de connaissance? Autrement dit, peut-il arriver que l'adhésion en laquelle consiste une certitude légitime, c'est-à-dire non erronée, soit formellement libre? A cette question les philosophes catholiques sont d'accord pour répondre oui, quitte à ne pas être unanimes dans leurs explications. La théorie qu'on propose ici vise, en dehors de toute vue systématique, à permettre de concevoir une *saisie* par l'esprit à la fois *intellectuelle* et *libre*.

III. Solution. — La volonté libre peut exercer sur l'adhésion intellectuelle non seulement une influence éloignée, mais encore dans certains cas, qui sont ceux de la certitude libre, une influence prochaine quoique indirecte.

1° *Influence éloignée.* — Il faut ranger sous cette rubrique tous les phénomènes d'application volontaire. C'est l'influence qui commande la mise au travail et la persévérante tension de l'esprit en quête de vérité, et on l'appelle éloignée du point de vue de l'assentiment, parce que celui-ci, verdict intellectuel, doit suivre non ce qu'on peut désirer, mais ce qu'on voit, ce qui est. — Par hypothèse, en effet, le cas de l'erreur n'est pas maintenant en cause. — C'est sur la faculté intellectuelle elle-même que ce vouloir pèse immédiatement, pour lui faire déployer son activité dans l'étude

et y rendre au besoin son maximum de labeur loyal jusqu'à ce qu'elle ait abouti. Rien que cela comporte déjà de belles dépenses d'énergie volontaire, car, comme dit Ollé-Laprune : « ...qui se flatterait de tra- s ailler..., sans être soutenu par une volonté éprise de on objet ou très ferme en ses résolutions, serait bien- tôt détrompé par l'expérience... et s'arrêterait décou- ragé. » *Certitude morale*, p. 46. Et si l'on considère aussi combien une telle recherche réclame, pour être loyale, comme on le suppose, de victoires de la volonté sur les passions et les préjugés, on reconnaîtra volontiers l'extrême importance de cette influence éloignée; on concédera même que pratiquement il n'y a pas à s'occuper d'autre chose que de chercher ainsi le vrai de toutes ses forces. Toutefois on devra bien reconnaître aussi qu'il n'y a pas à proprement parler, jusqu'à présent, une adhésion libre, mais un travail libre couronné par une adhésion nécessaire. Cette adhésion dépend de causes librement posées, mais ne l'est pas formellement elle-même.

2° Une *influence prochaine* de la volonté libre sur l'assentiment lui-même peut être exercée dans certains cas, si bien que l'assentiment soit ce qu'il est par libre choix. Le labeur consciencieux envisagé tout à l'heure (1°) peut amener en effet non pas l'évidence soit du oui soit du non (oui, la chaleur dilate les corps; non, le son ne se propage pas dans le vide) — mais simplement l'évidence d'une appréciation caractérisant le résultat de l'enquête, par exemple : il est permis de croire que l'on arrivera à guérir le cancer. C'est le cas où, pour employer les termes d'usage, il n'y a pas évidence de la proposition en elle-même, mais évidence de son affirmabilité, c'est le cas de la certitude libre dont nous parlons. Nous supposons, pour prendre un exemple nécessairement arbitraire, qu'avec les mêmes informations résumées ci-dessus relativement à la curabilité du cancer, un optimiste affirmera cette curabilité comme certaine, un pessimiste non pas. C'est que le passage de l'affirmabilité à l'affirmation est sous l'influence prochaine de la volonté libre, influence que nous supposons, conformément à leurs préférences respectives, exercée par l'optimiste, absente chez l'autre.

Voici comment on peut concevoir le jeu de cette influence. La volonté fixe le regard intellectuel sur l'affirmabilité en le détournant des raisons contre opposées à l'évidence de la proposition elle-même; fixation et détournement qui sont les deux aspects d'un même mouvement, lequel d'une part rabaisse les raisons contre au rang de difficultés malgré lesquelles tient une thèse, et d'autre part livre l'intelligence à l'influence des seules raisons pour, lesquelles alors font, c'est tout un, la proposition évidente et l'assentiment certain.

La volonté n'exerce sur l'assentiment qu'une influence indirecte, car c'est bien l'intelligence qui voit et adhère, et la mettre dans la situation où son adhésion se produit n'est qu'une façon indirecte de procurer cette adhésion. La volonté exerce pourtant une influence prochaine, car c'est immédiatement sous cette influence que l'assentiment est spécifié, c'est elle qui le fait être tel qu'il est. Les raisons contre ne sont ni oubliées ni encore moins niées, mais elles sont volontairement reléguées au rang qui leur convient dans l'ensemble de la question; on ne les laisse pas empêcher un assentiment qui ne peut se produire tant que l'esprit est partagé entre du pour et du contre, même si le contre est bien plus faible. Si l'on tient en effet, — et il semble qu'on le doive sous peine d'incohérence, — que l'objet de notre intelligence, le vrai, doit lui être présenté purement comme tel, c'est-à-dire dans une évidence, pour obtenir notre assentiment, il est difficile de concevoir un processus très différent de celui qui vient d'être décrit. Faute de l'influence prochaine indirecte, il n'y aurait pas présentation du vrai comme tel, l'affirmabilité seulement de la proposition étant évidente, non pas, avant l'intervention volontaire, la proposition elle-même. Par contre, en outre de cette influence, il n'y a pas lieu d'en admettre une directe qui, si elle procure un jugement débordant les données, n'est pas légitime, et sinon est uniquement un nouveau nom de ce qui a déjà été décrit. Si elle fait simplement entrer en ligne de compte des données jusqu'alors négligées, c'est l'influence éloignée (1°); si elle change simplement l'équilibre des données obtenues, c'est l'influence prochaine (2°); quant à changer l'objet, c'est exclu par hypothèse, et changer l'intelligence elle-même, c'est inconcevable, il ne peut être question que de changer l'usage qu'on en fait.

IV. Observations. — Il faut mettre cette doctrine dans la perspective qui lui convient. Le point de vue de la logique critique n'est pas de s'en tenir aux données de l'expérience psychologique, mais de les analyser; cela force à découper et à décomposer. L'expérience apprend qu'il y a des cas où l'on ne voit avec certitude que si on le veut bien; l'analyse tâche à montrer comment cela s'explique et se légitime en concevant la réunion possible des deux éléments apparemment exclusifs l'un de l'autre, évidence et liberté. La description paraît disjoindre des phases concrètement inséparables dans l'unité d'un mouvement de l'esprit complexe mais *un*. Ne peut-on pas étudier isolément une section de film pour surprendre le secret du mouvement cinématographié, indéchiffrable sans cet artifice, et en tracer le schéma? Eh bien! c'est ainsi que la théorie de la certitude libre semble, pour en faire comprendre le dispositif, dissocier et figer les éléments d'une situation qui dans la réalité n'est au contraire que l'instant d'*équilibre instable* où l'homme passe immédiatement, s'il est bien disposé, de l'affirmabilité à la certitude, et revient en arrière dans le cas contraire.

Il ne faut donc pas reprocher injustement à la théorie son caractère sec et rationnel : la théorie reconnaît qu'elle n'est qu'une théorie, et, loin de méconnaître que dans le cas de la certitude libre l'œuvre de la raison est en même temps l'œuvre du cœur, c'est précisément ce qu'elle prétend. Elle proclame, elle aussi, qu'il faut « aller au vrai avec toute son âme; » elle fait siennes les déclarations d'Ollé-Laprune : ... nous trouvons la volonté « préparant l'esprit à voir et à juger, soutenant et maintenant l'attention, intervenant jusque dans l'adhésion à la vérité » (p. 69)... « La certitude complète est personnelle : elle est l'acte total de l'âme même embrassant par un libre choix, non moins que par un ferme jugement, la vérité présente, lumière et loi, objet de contemplation et d'amour, de respect et d'obéissance. » (P. 79.)

Ces dernières paroles sont la conclusion du chapitre sur le rôle de la volonté dans la certitude; il faut en rapprocher cette remarque du même auteur : « Tout le monde sent que les choses de l'ordre moral ne sont pas saisies et affirmées de la même manière que le reste. » (P. 19.) Il est clair que, grosses de conséquences intéressant immédiatement notre activité, les vérités relatives à l'ordre moral sont par excellence le domaine de la certitude libre; pour elles, le vouloir incliné au bien et aimant ce qui l'y ordonne procurera l'adhésion, le vouloir insurgé l'empêchera. Parmi les vérités relatives à l'ordre moral, celles de la foi tiennent le premier rang, mais qui dit foi dit grâce et surnaturel, questions que n'aborde en rien le présent article; strictement philosophique, il ne se réfère qu'à l'article Croyance qui à la fois le complète et s'appuie sur lui.

Consulter un bon manuel de philosophie, par exemple Lahr, 23e édit., 1920, t. I, et surtout Ollé-Laprune, *De la certitude morale*, 1880; outre des déve-

loppements avec lesquels cet article est d'accord, on y trouvera de nombreux renseignements sur les systèmes. Il reconnaît, Introduction, p. 12, l'équivoque du nom de certitude « morale » dans le langage usuel.

P. MONNOT.

CERVANTÈS (Miguel de) naquit à Alcala de Hénarès en 1547. Sans fortune, il s'engagea, aussitôt ses études finies, sous les ordres de don Juan d'Autriche. Il fut blessé à la glorieuse bataille de Lépante (7 octobre 1571). Sa blessure fut mal soignée; il perdit l'usage de la main gauche, ce qui ne l'empêcha pas de reprendre du service. Après six ans et demi, il demanda et obtint un congé. Comme il revenait en Espagne, il fut pris par les pirates et emmené captif en Alger. Pendant les cinq années de sa captivité, il fit preuve d'une fermeté d'âme vraiment héroïque et déploya pour le soulagement de ses compagngons de captivité des trésors d'énergie, d'intelligence, d'initiative et de dévouement. Il ourdit mainte conspiration pour sa délivrance et celle des autres Espagnols: toutes échouèrent, mais sa foi et son courage inspirèrent un tel respect à ses ennemis qu'ils n'osèrent le mettre à mort. Enfin, le 19 septembre 1580, les religieux de la Trinité le rachetèrent pour la somme élevée de cinq cents écus d'or. Revenu en Espagne, il reprit encore du service et fit les campagnes de 1581, 1582, 1583, dont le but était la conquête des Açores. Puis il rentra dans la vie civile, publia un poème pastoral, *Galatée*, essaya du théâtre, où il fit représenter sans succès une vingtaine de pièces, se maria, entra dans l'administration, enfin se fit agent d'affaires. En 1604, il publia la première partie de son *Don Quichotte*. Ce fut un succès foudroyant, universel. Le livre fut lu partout, traduit dans toutes les langues. Avec infiniment d'esprit, Cervantès faisait le procès des romans de chevalerie dont la vogue n'avait d'égale que leur profonde niaiserie. Son héros était un pauvre hidalgo dont la tête avait tourné à la lecture de ces romans et qui s'avise un beau jour d'imiter les hauts faits d'armes, les prouesses héroïques et les aventures galantes qu'il a admirés. Monté sur sa Rossinante et suivi de son fidèle écuyer Sancho Pança, il s'en va quérir la gloire pour l'honneur de sa dame, la Dulcinée du Toboso. Au lieu d'actions d'éclat, ce sont des mésaventures pitoyables qui l'attendent et le ridiculisent. Berné, moqué, battu, blessé, il est contraint de rentrer en son logis pour s'y faire panser par son barbier et son curé. Et voilà à quoi servent les romans de chevalerie!

Enhardi par le succès de son *Don Quichotte*, Cervantès revint au théâtre et fut plus heureux que la première fois. Il donna de nombreuses comédies pleines de verve et d'entrain. On cite parmi les meilleures : *Les Bagnes d'Alger*, *Le Vaillant Espagnol*, *La Comédie amusante*, *Le Juge des divorces*, *Le Labyrinthe d'amour* et *L'Heureux Ruffian*. Entre temps, Cervantès publia encore un recueil de contes amusants, spirituels, riches d'observation malicieuse, les *Nouvelles exemplaires*, et un poème qui est, au vrai, un morceau de critique en vers, *Le Voyage au Parnasse*. Enfin, en 1615, il donna la seconde partie de son *Don Quichotte*, autant pour tenir la promesse qu'il avait faite à son public que pour confondre un imposteur caché sous le pseudonyme d'Avellaneda qui s'était avisé d'improviser cette seconde partie et en même temps d'invectiver contre Cervantès. Elle eut un succès égal à la première. A la dernière page, Cervantès déclarait : « Je n'ai eu d'autre objet, d'autre désir que d'inspirer à mes compatriotes une juste horreur pour les mensongères et extravagantes histoires des livres de chevalerie, qui, depuis l'apparition de mon véritable *Don Quichotte*, chancellent dans l'opinion publique et sont sans doute sur le point d'être anéantis pour jamais. » Ils le furent du moins pour un temps et Cervantès pouvait être satisfait. Mais il ne jouit pas longtemps de son triomphe. Moins d'un an après l'apparition de son livre, le 23 avril 1616, il mourut à Madrid. Après sa mort, sa veuve publia un roman, qu'il avait annoncé dans la deuxième partie de son *Don Quichotte*, *Les Travaux de Persiles et Sigismonde*. Ce roman n'ajoute rien à sa gloire, qui est tout entière attachée à l'immortel *Don Quichotte*, une de ces œuvres de génie que l'on ne rencontre que de loin en loin dans le cours des siècles.

Léon JULES.

CÉSAIRE D'ARLES. — I. VIE. — Saint Césaire est né à Chalon-sur-Saône, au diocèse d'Autun, en 470, d'une famille foncièrement chrétienne. Ses études paraissent avoir été médiocres. En 488, il entre dans la cléricature, puis, désireux d'une vocation plus parfaite, se rend à Lérins et y devient moine en 490. Ses austérités excessives l'épuisent bientôt, et il doit, en 496, venir se reposer à Arles, chez des parents. Là, il est connu de l'évêque Eone, dont il se trouve être le compatriote. Eone l'ordonne diacre et prêtre, et, en 503, le désigne pour lui succéder. L'épiscopat de Césaire dura quarante ans. Ce fut l'épiscopat d'un pasteur, au sens le plus complet du mot. Rien de ce qui intéresse le bien des âmes et de l'Église ne lui échappe. Il introduit dans la basilique de Saint-Étienne la récitation du cours diurne de tierce, sexte et none, à peu près ignoré du clergé séculier à cette époque; il prêche lui-même sans se lasser et répand le plus qu'il peut chez les simples prêtres l'habitude d'annoncer la parole de Dieu; il fonde des écoles presbytérales pour l'éducation des jeunes enfants, des hôpitaux pour les malades et les pauvres, travaille au rachat des captifs, réforme et établit des couvents pour les hommes et les femmes, veille à la discipline et rédige des règlements précis et détaillés. Six conciles au moins ont été présidés par lui, dont deux, celui d'Agde, en 506, et le deuxième d'Orange, en 529, ont une importance capitale. Le premier développe toute une législation canonique; le second, qui équivaut en autorité à un concile général, a condamné définitivement le semi-pélagianisme et ramené la paix dans l'Église sur cette question de la grâce. (Je me permets de renvoyer ici au tome III de mon *Histoire des dogmes*, p. 304 sq.). En même temps Césaire, par sa droiture et sa vertu, en impose aux ariens Alaric II et Théodoric et, d'abord soupçonné par eux, conquiert bientôt leurs bonnes grâces. Les papes ont en haute estime cet évêque modèle. Ils en font leur vicaire pour les Églises de Gaule et d'Espagne, et lui, de son côté, se tient constamment en rapports avec eux, et contribue puissamment à étendre et à fortifier leur autorité de ce côté des Alpes. Entre Rome et les peuples barbares, c'est vers Rome évidemment qu'allaient les préférences de Césaire; mais il accepte cependant volontiers les barbares dès que ces barbares sont les Francs catholiques de Childebert, à qui Arles est soumise en 526. Sa mort se place le 27 août 543. C'est à cette date que le mentionne le martyrologe d'Usuard.

II. CARACTÈRE. APPRÉCIATION. — Tous les écrivains, même protestants, ont rendu hommage aux vertus et au caractère de Césaire. Bien qu'il n'ait passé que cinq ans dans le cloître, la formation monastique avait été profonde en lui, et il a toujours mené personnellement une vie austère et mortifiée. Sa pauvreté était légendaire : il avait confié à d'autres la gestion de son temporel, pour s'occuper uniquement des intérêts spirituels de son Église. Il tenait ferme à la conservation de ses droits — qui étaient ceux de son siège, — mais seulement en vue du bien qui devait en résulter. Surtout, son zèle et sa charité étaient inépuisables : il n'est pas de misère intellectuelle, morale ou physique qu'il ne se soit appliqué à soulager. C'était vraiment un apôtre tout brûlant de l'amour de son peuple.

— Au point de vue intellectuel, et si on l'envisage comme théologien, Césaire est sans doute inférieur aux grands docteurs du IVe et du Ve siècles : ce n'est ni un initiateur, ni un créateur; mais il a le talent des formules dogmatiques claires, précises, justement équilibrées. Sa morale offre le même caractère d'exactitude et de modération. Il est incontestablement plus canoniste que philosophe; il a l'esprit tourné à la pratique plus qu'aux spéculations. — Mais c'est surtout sa prédication qui a fait sa fortune. Césaire est le type du prédicateur populaire, familier, vivant, qui conçoit le sermon comme une conversation pressante, en dehors de toutes formules convenues, comme un corps à corps avec le pécheur qu'il s'agit de convaincre et de convertir. Ses allocutions, de quelque nom qu'on les appelle, sont généralement courtes : il veut enfoncer rapidement le trait dans des esprits rebelles à de longues considérations, les mettre, en quelques mots, en face de la réalité vécue ou à vivre. C'est en quoi il excelle et à quoi il subordonne tout le reste, même la question du style qui n'a d'ailleurs chez lui rien de vulgaire et de trop relâché. Un nom résume tout cela : Césaire est un missionnaire : il a eu « l'influence, la culture, la discipline d'un entraîneur. » (Chaillan.)

III. Ouvrages. — Il nous manque une bonne édition des œuvres de saint Césaire. Le bénédictin D. Morin, qui en a promis une depuis longtemps, ne l'a pas encore donnée; et ceci tient en partie à ce que de nouvelles découvertes dans les manuscrits ajoutent incessamment à ce que cette édition devra contenir. On peut dire cependant, si l'on néglige quelques menues productions, que l'œuvre écrite de saint Césaire comprend trois sortes d'ouvrages. 1° Des *discours*, au nombre actuellement de 150 environ, où l'on peut distinguer deux catégories. Les uns, plus solennels et d'un style plus soigné, commentent l'Écriture ou développent le sens des mystères chrétiens : ce sont proprement des homélies; les autres, plus familiers et plus courts, sont comme des avis (*admonitiones*), des remontrances faites à l'auditoire. Dans ces discours, Césaire s'est modelé beaucoup sur saint Augustin, et c'est à cause de cela sans doute que nombre d'entre eux ont été mis par les copistes sous le nom de l'évêque d'Hippone. Voir Migne, *P. L.*, t. XXXIX. Mais, à son tour, Césaire a été effrontément pillé, et l'on trouve des lambeaux de ses discours répandus un peu partout. — 2° Des œuvres *ascétiques*, et notamment les deux Règles monastiques, l'une pour les hommes (*ad monachos*) l'autre pour les femmes (*ad virgines*). On y retrouve le génie pratique, descendant jusqu'au dernier détail, qui caractérisait l'auteur. La Règle pour les moines a été écrite pour un monastère suburbain que Césaire réforma avant d'être évêque. La Règle pour les vierges l'a été pour le monastère de Saint-Jean, dont sa sœur Césarie fut la première supérieure. — 3° Des écrits *doctrinaux et disciplinaires* : tels une partie des canons du concile d'Orange et la profession de foi qui les suit; les canons du concile d'Agde qu'il présida; les *Statuta Ecclesiæ antiqua*, si importants pour la connaissance de la discipline ecclésiastique dans le midi de la Gaule, et que les anciens auteurs attribuaient à un quatrième concile de Carthage. Et l'on n'est pas loin d'admettre que Césaire est aussi l'auteur du symbole *Quicumque vult*, dit de saint Athanase, que nous récitons à certains dimanches à l'office de prime.

Les œuvres (incomplètes) de saint Césaire sont dans Migne, *P. L.*, t. LXVII. Voir aussi t. XXXIX. Les *Statuta Ecclesiæ antiqua* sont au t. LVI. Vie par M. Chaillan, *Saint Césaire*, Paris, 1912 (coll. *Les saints*). Travaux français : A. Malnory, *Saint Césaire, évêque d'Arles*, Paris, 1894; P. Lejay, *Le rôle théologique de saint Césaire d'Arles*, dans la *Revue d'hist. et de litt. religieuses*, 1905, t. X.

J. Tixeront.

CÉSAROPAPISME. — Ce mot désigne le système politico-religieux en vertu duquel César est en même temps pape, le pouvoir temporel étant reconnu légitime dépositaire du pouvoir spirituel suprême. Le césaropapisme n'a pas seulement existé dans les sociétés anciennes ou non chrétiennes. Même après que Jésus-Christ eut prononcé la grande parole libératrice : « Rendez à César ce qui est à César et à Dieu ce qui est à Dieu, » on a vu le césaropapisme persister ou renaître dans les nations baptisées. En Occident comme en Orient, dans les siècles plus récents comme aux premiers siècles de notre ère, chez les protestants comme chez les « orthodoxes » ou schismatiques grecs, il s'est exercé et il s'exerce encore à des degrés divers. L'existence de synodes ou d'assemblées ecclésiastiques qui délibèrent et statuent sur les choses religieuses, ne l'exclut pas, si leurs décisions sont, en définitive, soumises à l'approbation souveraine du pouvoir civil.

Les États modernes semblent, toutefois, devoir renoncer de plus en plus à s'immiscer dans les questions de doctrine religieuse ou métaphysique et les livrer au libre examen des individus. Le césaropapisme serait, ainsi, voué à une mort plus ou moins rapide. Mais César entend bien décider en dernier ressort sur ce que la science positive reconnaît nécessaire ou utile à la conservation et au perfectionnement de la société. — Voir Église et État, Libertés modernes, etc.

J. Bricout.

CHAIRE. — I. Chaire épiscopale. II. Chaire à prêcher.

I. Chaire épiscopale. — Le mot chaire vient de *cathedra*, qui, dans les premiers siècles de l'Église, désignait le trône épiscopal. Ce trône devint un objet de vénération et l'édifice où il était installé en reçut une particulière dignité. Ce fut la cathédrale. Comme jadis celui du magistrat, le siège de l'évêque fut disposé au fond de l'abside, généralement exhaussé par des degrés, orné de draperies et de coussins, et parfois pourvu d'un haut dossier surmonté d'un insigne chrétien, croix, colombe, chrisme, etc.

La chaire dite de saint Pierre au Vatican, objet de la vénération des fidèles, est en bois de chêne; son dossier à arcades cintrées est surmonté d'un fronton triangulaire; son siège en forme de coffre, orné en avant de plaques d'ivoire, porte sur les montants des anneaux destinés à en permettre le transport.

La chaire de saint Maximien, à Ravenne, est un monument de la plus grande importance au point de vue de l'art et de son histoire. Les figures en ronde-bosse de la vie de Joseph placées sur les bras, évoquent les miniatures égyptiennes du Ve siècle, les plaques d'ivoire sculpté en bas-relief qui la revêtent portent, outre des figures grandioses d'un travail large et d'un dessin savant comme celles de saint Jean-Baptiste et des quatre évangélistes, des scènes animées où l'on suit l'histoire de la vie du Christ et de superbes rinceaux où courent des animaux pleins de vie. C'est une production remarquable de l'art d'Alexandrie où se retrouvent tour à tour les caractères orientaux et la beauté hellénistique, plus souple.

Le trône épiscopal de Toul est, dit-on, un bel ouvrage en bois sculpté du temps de Philippe-Auguste; l'église métropolitaine de Reims en possédait autrefois un semblable. La chaire en pierre de Vaison (Vaucluse) est composée d'un simple banc avec accoudoirs, terminée sur le devant par deux colonnes engagées et précédée de trois degrés et d'un escabeau circulaire.

C'est à partir du XVe siècle que l'on prit l'habitude de placer le trône de l'évêque en tête des stalles de chœur, dont elle reproduit généralement le style de décoration; et cette disposition est le plus souvent suivie de nos jours.

II. Chaire a prêcher. — Dans les basiliques des

premiers siècles chrétiens, de petites tribunes nommées *ambons*, généralement attenantes au *chancel* et dont le nombre variait de un à trois, servaient aux lectures et aux prônes. Cette disposition fut, la plupart du temps, abandonnée à partir du XII^e^ siècle, pour une seule tribune ou chaire, en bois ou en pierre, et, chez nous, rarement en métal. La tôle, le fer forgé furent surtout employés en Espagne. En Allemagne, la cathédrale d'Aix-la-Chapelle conserve l'admirable chaire donnée par l'empereur saint Henri. Elle est revêtue de plaques d'or repoussé ornées de cabochons et de camées, et encadrant des bas-reliefs d'ivoire d'art alexandrin; mais c'est une œuvre exceptionnelle par sa richesse et sa beauté. La chaire de Frégimont (Lot-et-Garonne), qui lui est postérieure d'un ou deux siècles, présente l'apparence d'un cube évidé reposant sur un autre plus petit et plein, et contenant un siège; le tout en pierre. Cette forme fut très usitée jusqu'au XVI siècle, même pour les chaires mobiles; en Italie, de beaux exemples du même type, datant du XIII^e^ et du XIV^e^ siècles, subsistent encore. Nicolas et Jean de Pise en sculptèrent de remarquables. En France, sauf les chaires de lecteurs dans les monastères, il n'en reste guère d'antérieures au XV^e^ siècle. A la fin de l'époque gothique et pendant la première Renaissance, beaucoup de chaires demi-circulaires ou polygonales, petites, furent accrochées en encorbellement aux murs ou aux piliers et munies d'un escalier fixe ou mobile.

Des tribunes à prêcher étaient, jusqu'à la Réforme, disposées à l'extérieur aussi bien qu'à l'intérieur des églises et même en avant des calvaires. A l'église de Saint-Lô (Manche), Vitré (Côtes-du-Nord), à la chapelle funéraire de Guimiliau (Finistère), aux cloîtres de Saint-Dié (Vosges), de l'Hôtel-Dieu de Beaune (Côtes-d'Or), au soubassement des calvaires de Pouilly (Côte-d'Or), de la Forêt-Fouesnant (Côtes-du-Nord), de Saint-Jean, près de Pont-l'Abbé (Finistère), etc., on trouve de ces chaires extérieures, d'où le prêtre pouvait s'adresser à la multitude qui, aux jours de fêtes, se massait sur la place publique. La plupart sont abritées sous un auvent qui les protège de la pluie et renvoie le son de la voix. Quand il fallut garder le prédicateur contre une possible agression ou tout au moins éviter des incidents regrettables, il fut de règle d'établir à l'intérieur des églises toutes les chaires à prêcher.

Peu à peu on abandonna la pierre et le marbre pour adopter le bois et un luxe extrême s'introduisit dans la décoration. Le goût classique le plus accentué, sinon le plus pur, s'y fait jour. Les chaires tiennent une place considérable dans la série des œuvres de sculpture du XVII^e^ et du XVIII^e^ siècles, surtout dans le Nord.

Citons particulièrement la chaire de Sainte-Gudule de Bruxelles, sculptée par Henri Verbruggen (1655-1724) et qui est un des plus fameux exemples du style dit *jésuite*. Adam et Ève chassés du paradis terrestre y sont figurés parmi une profusion de végétaux, d'oiseaux, d'ornements de toutes sortes.

Dans un genre moins tumultueux sont conçues les chaires du XVII^e^ siècle que l'on voit, à Paris, à l'église Sainte-Marguerite et à Saint-Jacques de Haut-Pas; celle de l'église Saint Médard, datant de 1718, celle enfin de Notre-Dame des Blancs-Manteaux, travail flamand du milieu du XVIII^e^ siècle, ornée de médaillons où sont commentées les scènes de l'Évangile : la *Malédiction du figuier stérile*, les *Serviteurs endettés*, l'*Économe infidèle*, le *Christ dans le temple*, la *Samaritaine*, l'*Entretien avec Nicodème*, *Le plus grand commandement*, l'*Annonciation*.

La chaire de Locronan (Finistère) présente, outre des médaillons circulaires, à petites scènes animées, entourés de fleurs et d'ornements classiques interprétés dans le goût breton, deux grandes statues portant les tables de la Loi surmontées d'une croix et d'une mitre. Sous le centre de l'abat-voix, la colombe du Saint-Esprit.

Parmi les chaires modernes, celle du Sacré-Cœur de Montmartre, très sobre dans sa forme simple, est une harmonieuse mosaïque de marbre.

Carletta DUBAC.

CHAMBORD (COMTE DE). — Henri-Charles-Ferdinand-Marie-Dieudonné d'Artois, duc de Bordeaux, comte de Chambord, naquit à Paris le 20 septembre 1820 et mourut à Frohsdorf (Autriche) le 24 août 1883. Ce prince vint au monde plus de sept mois après la mort de son père, le duc de Berry (fils du comte d'Artois, depuis Charles X), qui avait été assassiné par Louvel, le 15 février 1820. Aussi fut-il salué par la famille royale et par le parti légitimiste comme l'*enfant du miracle*. Il reçut au berceau le nom de duc de Bordeaux. Mais lorsqu'une souscription nationale organisée par le gouvernement lui eut offert le château de Chambord (1821), on le nomma comte de Chambord.

Proclamé roi, sous le nom de Henri V, par son grand-père Charles X et son oncle le duc d'Angoulême, qui abdiquèrent en sa faveur après les journées de juillet (2 août 1830), il ne fut pas reconnu par la France. Il suivit dans l'exil son aïeul et le reste de sa famille. Les voyages prirent bientôt le meilleur de son temps. Le 7 novembre 1846, il épousait, à Bruck en Styrie, la princesse Marie-Thérèse-Béatrice-Gaëtane, archiduchesse d'Autriche-Este, dont il ne devait pas avoir d'enfants. A la chute de Louis-Philippe, la République et la présidence du prince Napoléon ne lui laissèrent guère l'espoir de remonter sur le trône de ses aïeux. Ses chances devinrent plus sérieuses après la chute de l'empire (1870). Le 9 octobre, il lança de Suisse un manifeste, où il proclamait que le meilleur moyen pour la France de chasser les Allemands était de proclamer roi Henri V et d'adopter son gouvernement national. Le 8 mai 1871, nouveau manifeste, où il fait appel à la France et déclare que son gouvernement acceptera le concours et le contrôle d'une chambre de députés : « La parole est à la France, et l'heure est à Dieu. » Comme il entendait remplacer le drapeau tricolore par le drapeau blanc, pour bien montrer le caractère de sa monarchie, il perdit toute chance de réussir. Le petit-fils de Louis-Philippe entre alors en scène; le 5 août 1873, le comte de Paris fait visite au comte de Chambord, à Frohsdorf. La France fut alors bien près d'avoir un roi. Pendant les mois d'août et septembre 1873, la droite et le centre droit de l'Assemblée nationale travaillèrent ouvertement en faveur de la monarchie. Le ministère de Broglie et le maréchal de Mac-Mahon, président de la République, se prêtaient à cette combinaison. L'intransigeance du comte de Chambord fit tout échouer. Le 25 février 1875, l'Assemblée nationale déclarait par un vote, à la majorité de quelques voix, que la forme du gouvernement en France était la République.

Retiré à Frohsdorf, le comte de Chambord tint à honneur de ne pas abandonner sa cause. A plusieurs reprises, il affirma solennellement par lettres ses principes théocratiques. « Il faut, écrivait-il, pour que la France soit sauvée, que Dieu y règne en maître, pour que j'y puisse régner en roi. » Et encore : « Le principe moderne, la souveraineté nationale, ce faux dogme d'origine française, est la principale, pour ne pas dire l'unique cause de tout le mal. » Il mourut à Frohsdorf, le 24 août 1883, et fut inhumé à Goritz, près de son aïeul Charles X.

Nouvion et Landrodie, *Le comte de Chambord*, Paris 1883; H. de Pène, *Henri de France*, Paris, 1884.

E. VACANDARD.

CHAMINADE Guillaume était le treizième enfant d'une famille foncièrement chrétienne de Péri-

gueux. Élevé au collège de Mussidan, où il devait être professeur, il fut redevable à Notre-Dame de Verdelais d'être guéri d'une grave blessure au pied : en action de grâces, il fit à pied le pèlerinage à ce sanctuaire. Ordonné prêtre en 1785, après de brillantes études terminées au séminaire de Saint-Sulpice, il rentra au collège de Mussidan; il fit la classe et exerça en même temps le saint ministère, soit auprès des malades de l'hôpital, soit au sanctuaire de Notre-Dame du Roc. En 1789, de concert avec ses confrères, il refusa le serment à la Constitution civile du clergé, dut abandonner le collège en 1791 et alla se cacher à Bordeaux, donnant aux âmes fidèles les secours religieux, même au péril de sa vie. Obligé de s'expatrier, il vécut obscurément à Saragosse de 1797 à 1800. Au sanctuaire de Notre-Dame *del Pilar*, il conçut le dessein de constituer une communauté religieuse. Dès que cela lui fut possible, il rentra à Bordeaux, fut chargé de l'administration du diocèse de Bazas, établit pour les enfants des deux sexes, et aussi pour les pères et les mères de famille, des congrégations qu'il réunissait dans la chapelle de Sainte-Marie-Madeleine. Guidée par ses conseils, Mlle Lamouroux fonda à Bordeaux un refuge pour les femmes de mauvaise vie qui voulaient se convertir. En 1817, il commença pour les hommes la Société de Marie — ou marianistes — comprenant des prêtres et des laïques, désireux de travailler à la formation de vrais chrétiens. L'un des premiers associés fut Jean-Baptiste Lalanne, le futur directeur du collège Stanislas à Paris. L'année suivante, les membres de cette société se liaient par les trois vœux et celui de stabilité, en vue de poursuivre leur dessein approuvé par l'évêque. Vers le même temps, Chaminade fondait l'Institut des Filles de Marie, gouverné à Agen par Mme de Trenquelléon, et à cet institut il voyait s'adjoindre, peu après, un tiers ordre pour étendre l'œuvre jusque dans les campagnes. Les marianistes ne tardèrent pas à se livrer à l'enseignement, soit dans les collèges comme à Bordeaux, soit dans les écoles populaires et gratuites comme à Agen. De 1822 à 1824, on les vit s'établir en Franche-Comté, puis à Colmar en Alsace, à Saint-Rémy près Vesoul, etc. Pendant quelque temps, après 1830, ils durent renoncer à leur dessein. Lorsque Guillaume Chaminade, épuisé par l'âge, les fatigues et la maladie, mourait saintement à Bordeaux le 22 janvier 1850, sa société était bien vivante; elle comptait 570 membres, prêtres et laïques, étroitement unis les uns aux autres. La loi Falloux de 1850 permit aux marianistes de créer des collèges libres : cette même année 1850, M. Lalanne prit la direction du collège Stanislas à Paris, et les religieux y sont demeurés jusqu'en 1903. L'œuvre du fondateur a des rejetons dans les cinq parties du monde.

La cause de béatification de Guillaume-Joseph Chaminade a été introduite à Rome le 8 mai 1918.

Simler, *Guillaume Joseph Chaminade*, Paris, 1901; H. Rousseau, *Le réveil religieux au lendemain du Concordat : Guillaume Joseph Chaminade fondateur des marianistes*, Paris, 1912.

J. Baudot.

CHAMOND (lat. *Annemundus*, *Dalfinus*). — D'une noble famille, il fut élevé à la cour du roi Clovis II et devint archevêque de Lyon. Bède nous assure qu'il donna l'hospitalité à saint Wilfrid, évêque d'York. Prélat zélé, Chamond fut victime des intrigues d'Ebroïn, maire du palais, et massacré l'an 657 à Chalon-sur-Saône. Ses restes furent déposés dans l'église de Saint-Nizier à Lyon. On a donné son nom à une ville de la Loire, qu'il aurait fondée sur l'emplacement d'un village gallo-romain. Il est invoqué contre l'épilepsie.

J. Baudot.

CHAMPAGNAT. — Le huitième enfant d'un meunier de Marlhes (Loire), Marcellin Champagnat naquit le 20 mai 1789. En 1804, cet enfant, le dernier de la famille, sollicité par le digne curé de la paroisse, consentit à apprendre le latin pour devenir prêtre. Mais les premiers progrès furent lents; le père étant venu à mourir, on refusa de venir en aide à Marcellin. Celui-ci pria, fit de petites économies pour poursuivre ses études, entra à seize ans au séminaire dans la classe de sixième. A vingt-trois ans, il fut admis au grand séminaire : malgré son assiduité au travail, on dut constater en lui peu de moyens. Sa piété et son industrie suppléèrent à tout. Marcellin devint l'un des premiers membres de cette société des Pères maristes qui germa, dès le séminaire, sous la direction de M. Jean Colin qui devait en être le premier supérieur. Plus que tous les autres, l'abbé Champagnat insista sur la nécessité de former des instituteurs dévoués, capables de catéchiser les enfants et de leur faire l'école. Ordonné prêtre le 22 juillet 1816, et nommé vicaire à La Valla, il acquit un merveilleux ascendant sur les villageois, attaqua de front leurs mauvaises habitudes, s'appliqua à les tirer de leur ignorance, se fit leur instructeur même au milieu des courses que nécessitait la visite des malades. Confiant dans la maternelle protection de Marie et toujours plein de cette idée : « Il nous faut des Frères pour faire l'école, » il parvint à faire une première, puis une seconde recrue parmi les jeunes gens de la paroisse. Au mois de janvier 1817, il louait une maison, l'aménageait lui-même pour loger ses deux novices. En vue d'assurer leur formation et leur subsistance, il vint habiter avec eux et organisa une fabrique de clous. Deux nouveaux adhérents se présentèrent, l'autorité fut confiée au plus ancien, Jean-Marie. Ainsi la société prenait naissance. Les Frères reçurent un costume : sorte de lévite bleue descendant à mi-jambes, pantalon noir, petit manteau et chapeau rond. Six ans plus tard, la lévite fut remplacée par une soutane noire et un cordon de laine. Il fallait pourvoir La Valla d'un instituteur; un nouveau venu, qui était resté plusieurs années chez les Frères des Ecoles chrétiennes, remplit ce poste et fut secondé dans sa tâche par les autres Frères encore insuffisamment formés. La communauté s'accrut; dans les paroisses voisines, on demanda des Petits-Frères à Champagnat. Vers 1823, le nouvel archevêque de Lyon, Mgr de Pins, encouragea l'œuvre et voulut lui donner une forme définitive en faisant prononcer des vœux aux Frères. L'abbé Champagnat fut déchargé de ses fonctions de vicaire. Il fallut trouver une maison plus vaste; le fondateur acheta un terrain dans un vallon solitaire nommé l'Hermitage, et, pour y élever une construction, il transforma ses frères en maçons et en terrassiers. Alors commencèrent pour lui les épreuves et les contradictions; ses confrères eux-mêmes le déclaraient incapable de mener à bien une telle entreprise; des défections se produisaient parmi les membres de la communauté. Plus que jamais, Champagnat compta sur la divine Providence; en 1824, il s'installait à l'Hermitage. Il était dans les desseins de Dieu que l'abbé Champagnat reconnût comme son supérieur le P. Colin, fondateur de la Société de Marie; il fit ses vœux en 1837. Quand cette dernière société eut reçu l'approbation de Rome, celle des Petits-Frères, dont la direction lui fut confiée, fut considérée comme un rameau de la Société des maristes. L'humble religieux rédigea les constitutions de l'Institut des Petits-Frères de Marie : son esprit surnaturel, ses qualités d'observateur attentif, son grand amour des enfants l'aidèrent à formuler des conseils et des règles dont on admire la sagesse. En mai 1839, rentrant de Paris, où il était allé solliciter l'autorisation légale pour son institut,

il tomba épuisé de fatigue; le P. Colin lui fit comprendre qu'il devait se faire nommer un successeur. Après de longs mois de souffrances, le P. Champagnat mourut à l'Hermitage, dans la nuit du 5 au 6 juillet 1840.

Son institut, qui devint pleinement autonome en 1852, lui a survécu : la maison-mère fut transférée à Saint-Genis-Laval : on compta plusieurs provinces en France. A l'heure actuelle, en dépit de la dispersion de 1903, l'Institut compte plus de 5 000 religieux qui ont des établissements scolaires en Belgique, Danemark, Angleterre, Irlande, etc., et dans les autres parties du monde. La cause de béatification de Marcellin Champagnat a été introduite à Rome en 1896, et le décret sur l'héroïcité des vertus, rendu le 11 juillet 1920.

Laveille, *Marcellin Champagnat, prêtre mariste*, Paris, 1921.

J. Baudot.

CHAMPAIGNE. — Les Champaigne ou Champagne étaient une famille de bourgeois aisés originaire de Reims. Philippe, le futur peintre de Louis XIII, naquit à Bruxelles en 1602. La plupart des auteurs classent Philippe de Champaigne parmi les artistes de l'école flamande; cependant sa vie et ses origines, non moins que le caractère de son œuvre, en font bien un peintre français.

Il n'avait pas vingt ans lorsqu'il vint se fixer à Paris. Ses goûts austères lui firent choisir pour y loger le collège de Laon, non loin de la place Maubert, et c'est là qu'il rencontra Nicolas Poussin, de quelques années seulement son aîné. Les deux jeunes gens s'adonnaient particulièrement à la peinture de paysage : ils travaillèrent ensemble et se prirent d'amitié. Poussin participait alors à la décoration du Luxembourg que faisait construire Marie de Médicis : il y introduisit son ami, qui, après un court voyage à Bruxelles, obtenait en 1628, avec la place de *peintre de la reine-mère*, la direction des travaux. C'est à ce moment qu'il épousa la fille de son prédécesseur.

En 1634, sur l'ordre du roi, il peignait pour Notre-Dame de Paris le *Vœu de Louis XIII*, aujourd'hui au musée de Caen; puis une *Cérémonie de l'ordre du Saint-Esprit* qu'il fit à trois exemplaires. Il contribua de plus à la décoration des résidences de Richelieu, et la galerie du Palais-Royal, dont la voûte représentait en plusieurs tableaux disposés sur un grand fond d'or les scènes de la vie du cardinal, était considérée par les contemporains comme une merveille. Une autre galerie du palais fut ornée des portraits plus grands que nature des hommes illustres. Simon Vouet en peignit quelques-uns, mais Philippe de Champaigne se chargea de la plus grande partie du travail et fit admirer, outre son talent, la conscience et l'habileté avec lesquelles il sut rechercher et utiliser les documents pour représenter les personnages historiques. Il travailla aussi à la chapelle du Palais-Royal, et à l'église de la Sorbonne où il peignit Dieu le Père, des anges, et les médaillons de la partie supérieure représentant quatre docteurs de l'Église. Il fit, pour les appartements d'Anne d'Autriche au Val-de-Grâce, des scènes de la vie de saint Bruno et des figures des reines canonisées par l'Église; pour ceux de Louis XIV à Vincennes, des scènes historiques; aux Tuileries, où le roi faisait préparer de nouveaux appartements, *Achille confié au centaure Chiron*. Les autres plafonds de ce dernier palais furent exécutés par son neveu, qui était en même temps son fils adoptif et son élève, Jean-Baptiste de Champaigne.

Philippe produisit une grande quantité de tableaux religieux. L'église de Saint-Gervais, sa paroisse, qui possède encore de lui un Christ en croix, fit exécuter d'après ses cartons des tapisseries relatant la vie de saint Gervais et de saint Protais, aujourd'hui propriétés de la Ville de Paris.

Certains vitraux de Saint-Eustache ont été faits aussi sur ses cartons; une chapelle de Saint-Séverin est entièrement de lui; à Saint-Paul-Saint-Louis, à Saint-Etienne-du-Mont, à l'église de Malakoff, sont quelques-unes de ses toiles.

La célébrité que valurent à Philippe de Champaigne ses grandes peintures décoratives lui attira des commandes nombreuses; et la fidélité, la puissance de son art, sa sincérité et sa justesse d'expression sont d'un grand portraitiste. Marie de Médicis, Louis XIII, Richelieu, Henriette d'Angleterre et sa fille, Fouquet, Turenne, Séguier, Le Tellier, Paul de Gondi, Colbert, le duc de Longueville et bien d'autres durent à son pinceau de magnifiques effigies. Tout le monde connaît les grandes toiles de Richelieu en robe rouge et du roi qui sont au Louvre; nous pouvons à côté d'elles en étudier quelques autres qui sont dignes aussi de toute admiration : le portrait de Mansart et de Perrault, une dame inconnue, et le peintre lui-même, figure d'intelligence et de droiture dont l'expression répond à ce que nous savons du grand artiste et du chrétien.

Il s'est représenté à l'âge de soixante-six ans; sa chevelure est grisonnante, mais son regard profond est plein d'ardeur. C'est bien là un homme qui pense aux vérités éternelles... Sous l'influence de la grande tristesse que lui causa la mort de sa femme, survenu après dix ans de mariage, sa piété prit un caractère de plus en plus grave. Il se mit en relations avec Porte Royal et y fit entrer ses deux filles en qualité de pensionnaires. C'était vers la même époque qu'il fondait avec ses amis l'Académie de Peinture (1648); mais se la gloire ne l'abandonnait pas, il était par ailleurs cruellement éprouvé : son fils, sa fille cadette lui furent enlevés par la mort.

En 1656, sa fille aînée prit l'habit de postulante dans le couvent où elle était entrée comme pensionnaire et pour lequel il montra toujours le plus sincère dévouement. Déjà, en 1648, il avait peint le magnifique portrait de la Mère Angélique Arnauld qu'un regard profond anime d'une vie étonnante. Il peignit aussi Antoine Arnauld, Robert Arnauld d'Andilly, Antoine Lemaître, Lemaître de Saci, la plupart des solitaires et plusieurs religieuses.

Il fit don à l'abbaye de ses plus célèbres toiles religieuses : l'*Annonciation*, la *Samaritaine*, la *Cène*, d'abord placée sur l'autel de Port-Royal de Paris, puis sur celui de Port-Royal des Champs et qui est maintenant au Louvre; la *Vierge de douleurs*, et la grande toile, véritable ex-voto, où sont peintes la Mère Agnès Arnauld et Sœur Catherine de Sainte-Suzanne, fille du peintre, paralysée depuis un an et miraculeusement guérie à l'issue d'une neuvaine entreprise au couvent à son intention.

Les deux religieuses sont représentées au moment où la Mère Agnès faisait auprès de la malade cette dernière prière pendant laquelle il lui vint, dit la *Relation du miracle*, « un mouvement de confiance que cette pauvre fille serait guérie. » Toutes deux ont les mains jointes et semblent absorbées dans leur prière. La malade, les jambes allongées et recouvertes de sa longue robe, un livre posé auprès d'elle sur une chaise de paille, respire la sérénité; quant à la Mère Agnès agenouillée dans une attitude à la fois noble et simple, la foi resplendit sur son visage inspiré. Le mur dénudé qui sert de fond au tableau porte, outre une croix de bois, l'inscription explicative de l'ex-voto. Cette toile magnifique fut placée dans la salle du chapitre : c'est maintenant un des joyaux que conserve le Louvre.

Philippe de Champaigne mourut en 1674. Il avait été professeur, puis recteur de l'Académie de Peinture; ses œuvres, dont la couleur sobre se prêtait facilement aux reproductions monochromes, étaient d'autant

plus connues qu'elles avaient été souvent gravées. La postérité a ratifié pour elles le jugement des contemporains de Louis XIII, et leur place parmi nos chefs-d'œuvre ne saurait être contestée.

Carletta DUBAC.

CHANEL Pierre naquit, le 12 juillet 1803, au village de Cuet (Ain). Il montra dès l'enfance une tendre dévotion envers la sainte Vierge. Ordonné prêtre le 15 juillet 1827, il fut nommé vicaire d'Ambérieux, puis curé de Crozet, laissant en ces deux postes le souvenir d'un prêtre zélé et charitable. Ses aspirations le portèrent bientôt vers l'apostolat des missions lointaines. Le 1er septembre 1831, il entrait dans la Société de Marie récemment fondée, et, après un court noviciat, après quelques années d'enseignement, puis deux années passées comme supérieur du petit séminaire de Belley, le P. Chanel, au comble de ses vœux, s'embarquait, en 1836, pour les missions de l'Océanie. Dans l'île de Futuna, champ de son action, les difficultés ne lui manquèrent pas, soit pour l'étude de la langue, soit pour le support des privations et souffrances de tout genre. En somme, le zélé missionnaire dut acheter, par l'effusion de son sang, le succès de ses travaux. Le 28 avril 1841, il tombait mortellement frappé et, peu de temps après, il expirait en prononçant ces mots : « La mort n'est pour moi qu'un grand bien! » Cette mort devait être aussi un bien pour les habitants de l'île, qui se convertirent quelques années après. Premier martyr de la Société de Marie, Pierre Chanel a été béatifié par Léon XIII, le 30 mai 1889.

J. BAUDOT.

1. CHANOINES, CHAPITRE. — On appelle chapitre de chanoines un groupe de clercs établi dans une église dans le but d'y rendre à Dieu un culte plus solennel. Le chapitre est *cathédral* ou *collégial*, suivant qu'il est établi dans une église cathédrale ou dans une église collégiale. Le chapitre collégial est appelé insigne ou très insigne si un privilège apostolique ou une coutume immémoriale lui donne ce titre. En plus de sa mission cultuelle, le chapitre *cathédral* a pour rôle d'aider l'évêque — comme son sénat et son conseil — dans l'administration du diocèse, et de le suppléer pendant la vacance du siège, en conformité avec les saints canons. C. 391.

1° *Érection des chapitres : leur organisation.* — C'est au Saint-Siège seul qu'il appartient d'établir ou d'ériger, de rétablir ou de supprimer des chapitres, cathédraux ou collégiaux. C. 392.

1. Dans toute église capitulaire, il doit y avoir des *dignités* et des *chanoines* entre lesquels seront répartis les différents offices. Il peut y avoir aussi d'*autres bénéfices moindres*, subordonnés ou non les uns aux autres. C. 393, § 1.

Le chapitre se compose des dignités et des chanoines à moins que les constitutions capitulaires n'excluent les dignités. Quant aux bénéficiers inférieurs ou mansionnaires qui aident les chanoines, ils ne font pas partie du chapitre.

Il faut une concession spéciale du Saint-Siège pour établir des canonicats n'assurant pas à leurs titulaires des ressources convenables.

Les chapitres peuvent se composer d'un nombre *déterminé* de dignités et chanoines : c'est ce qu'on appelle les *capitula numerata*. Il y a, dans ces chapitres, autant de prébendés qu'il y a de prébendes. Dans d'autres chapitres, le nombre des membres n'est pas déterminé : c'est ce qu'on appelle les *capitula non numerata*. C'est à l'évêque, après avoir pris l'avis du chapitre, de déterminer à combien de membres les revenus du chapitre permettent d'assurer un honnête entretien. C. 394, § 1.

Le Saint-Siège seul peut ériger des *dignités*. Cependant, avec le consentement du chapitre, un évêque peut *rétablir* des dignités qui avec le temps auraient disparu, et ajouter aux prébendes d'un chapitre d'autres prébendes canoniales ou bénéficiales. *Ibid.*, § 2.

Dans les églises cathédrales et collégiales insignes où les prébendes et les distributions quotidiennes ne suffisent pas à l'honnête entretien des chanoines, les évêques, après avoir demandé l'avis du chapitre et obtenu la permission du Saint-Siège, uniront aux prébendes quelques bénéfices simples, ou bien, si cela est impossible ou ne suffit pas, ils diminueront le nombre des prébendes en en supprimant quelques-unes, veillant toutefois à ce qu'il en reste assez pour la célébration du culte et la dignité de l'église. Si ces prébendes sont de droit patronal laïque, ils devront obtenir le consentement des patrons. Avec les fruits et revenus de ces prébendes supprimées, ils augmenteront les distributions quotidiennes des autres prébendes. C. 394.

Dans les églises cathédrales ou collégiales où les distributions quotidiennes sont nulles ou insignifiantes, les évêques prélèveront un tiers des fruits, ressources et revenus des dignités, canonicats, offices et autres bénéfices de l'église, pour les consacrer à des distributions quotidiennes. Si, pour un motif quelconque, les distributions quotidiennes ne peuvent être introduites, l'évêque les remplacera par des amendes pécuniaires infligées aux dignités, chanoines et bénéficiers négligents. Les distributions profitent aux diligents, *quavis collusione aut remissione exclusa*. Mais si les dignités ont des ressources différentes et séparées de la masse ou des biens des chanoines, les distributions non touchées par ces dignités sont attribuées aux autres dignités présentes, s'il y en a ; sinon, à la fabrique de l'église, si elle en a besoin, ou à un autre lieu pieux au choix de l'évêque.

2. Chaque chapitre doit nommer, conformément à ses statuts, un ou plusieurs censeurs ou *pointeurs*, chargés de noter chaque jour ceux qui sont absents des offices. Les pointeurs prêteront serment devant le chapitre ou son président de remplir fidèlement leur fonction, et l'évêque pourra leur adjoindre un autre pointeur. En l'absence des pointeurs, le plus ancien des chanoines présents les remplace. C. 395.

La collation des dignités dans les chapitres cathédraux ou collégiaux est réservée au Saint-Siège. Toute *option* entre dignités, et aussi entre canonicats (réponse du 24 novembre 1920), est interdite, et la coutume contraire est réprouvée, sauf si l'option est autorisée par la charte de fondation. Au moins la première dignité d'un chapitre cathédral doit être, autant que possible et toutes choses égales d'ailleurs, docteur en théologie ou en droit canonique. C. 396.

3. A moins de disposition différente des statuts capitulaires, les dignités et les chanoines ont le droit et le devoir, à tour de rôle et en suivant l'ordre de préséance : *a*) de remplacer l'évêque pour officier aux jours de fête les plus solennelles de l'année ; *b*) lorsque l'évêque célèbre un office pontifical, de lui présenter l'aspersoir à l'entrée de l'église et de remplir les fonctions de prêtre assistant ; *c*) d'administrer les sacrements à l'évêque malade et de célébrer ses funérailles ; *d*) de convoquer le chapitre, et de le présider, et de prescrire et ordonner tout ce qui concerne la direction du chœur, pourvu que la dignité soit membre du chapitre. C. 397.

4. L'office de chanoine théologal doit exister dans toute église cathédrale, et aussi, où c'est possible, l'office de chanoine pénitencier. Ces offices de chanoine théologal et de chanoine pénitentier peuvent aussi être établis dans les églises collégiales, surtout dans les collégiales insignes. C. 398.

On doit choisir comme chanoines théologal et péni-

tencier ceux qui, eu égard aux circonstances locales, sont les plus aptes à en remplir les fonctions. Mais, *ceteris paribus*, on doit préférer les docteurs en théologie pour l'office de chanoine théologal, et les docteurs en théologie ou en droit canonique pour l'office de chanoine pénitencier. Il convient en outre que le chanoine pénitencier ait trente ans accomplis. Les prébendes de chanoine pénitencier et de chanoine théologal ne peuvent être conférées qu'à des candidats dont la vie, les mœurs et la doctrine ne laissent rien à désirer. Là où ces prébendes sont conférées au concours, on doit s'en tenir à ce mode de collation. Le chanoine pénitencier ne peut en même temps recevoir ou exercer dans le diocèse un office comportant la juridiction au for externe. C. 399.

Le chanoine pénitencier doit, aux jours et heures fixés par l'évêque après avis du chapitre, expliquer publiquement dans l'église la Sainte Écriture. Mais l'évêque, s'il le juge plus utile, peut lui confier l'explication dans l'église d'autres points de la doctrine catholique. Il doit s'acquitter personnellement de cette fonction ou, s'il en est empêché pendant plus de six mois, se faire remplacer à ses frais par un prêtre au choix de l'évêque. Pour une raison grave, l'évêque peut confier au chanoine pénitencier l'enseignement des sciences sacrées au séminaire: ses cours du séminaire lui tiennent alors lieu des leçons d'Écriture Sainte ou de théologie qu'il devrait donner à l'église. C. 400.

Le chanoine pénitencier d'une église cathédrale ou collégiale a de droit le pouvoir ordinaire d'absoudre, même des péchés et des censures réservés à l'évêque. Dans son diocèse, il peut absoudre même les étrangers; et aussi, hors du diocèse, tous ceux de son diocèse. Mais il ne peut pas déléguer ce pouvoir.

Il doit se tenir à son confessionnal attitré, dans l'église capitulaire, aux heures que l'évêque juge le plus convenable pour la commodité des fidèles et être à la disposition des pénitents, même pendant le temps des offices. C. 401.

La charge d'âmes, quand elle est annexée à un chapitre, doit être exercée par un vicaire paroissial, à qui sera attribué un traitement convenable déterminé par l'évêque. C. 402, 471.

2° *Nomination des chanoines.* — A l'exception des dignités, c'est à l'évêque qu'il appartient, après avis du chapitre, de conférer tous les bénéfices et tous les canonicats dans les églises cathédrales et collégiales, à moins que leur collation ne soit par ailleurs réservée au Saint-Siège. Toute coutume contraire est réprouvée et tout privilège contraire révoqué. On doit pourtant s'en tenir à la charte de fondation qui aurait décidé le contraire. C. 403.

L'évêque ne doit conférer de canonicats qu'à des prêtres remarquables par leur doctrine et l'intégrité de leur vie. Toutes choses égales d'ailleurs, il doit tenir compte, en conférant les canonicats, du grade de docteur en théologie ou en droit canonique obtenu dans une université, comme aussi des mérites acquis dans l'exercice du ministère ecclésiastique ou de l'enseignement, c. 494, et même des examens canoniques passés pendant les trois ans qui suivent les études du séminaire, c. 130, § 2.

3° *Droits et devoirs.* — Aussitôt après avoir pris possession de leur bénéfice suivant les règles du droit (voir Bénéfices), les dignités, chanoines et bénéficiers acquièrent — chacun selon son rang — en plus des insignes et privilèges qui leur sont propres, une stalle au chœur, le droit de percevoir les fruits de leur bénéfice, de participer aux distributions, et d'avoir voix au chapitre. C. 405. Les chanoines honoraires n'ont pas voix au chapitre: il peut aussi se faire que, d'après les statuts capitulaires, les dignités ne fassent pas partie du chapitre. C. 411.

Avant de prendre possession de leur bénéfice, les dignités, chanoines et bénéficiers doivent faire personnellement, et non par procureur, la profession de foi prescrite par le Saint-Siège en présence de l'Ordinaire du lieu ou de son délégué, et aussi du chapitre, s'il s'agit de dignités ou de chanoines. Toute coutume contraire est réprouvée. C. 1406-1408.

Lorsque l'évêque célèbre solennellement la messe ou remplit une autre fonction pontificale, les chanoines de l'église cathédrale ou collégiale, sur son invitation, doivent l'assister et le servir, même dans les autres églises de la ville ou des faubourgs, pourvu qu'il reste dans l'église le nombre de chanoines et de ministres que l'évêque juge suffisant. Lorsque l'évêque vient à sa cathédrale, à l'entrée de l'église et au départ, les chanoines doivent l'accompagner conformément au cérémonial des évêques. C. 412. L'évêque peut prendre deux membres du chapitre cathédral ou collégial et les garder pour l'aider dans le ministère ecclésiastique et dans le service du diocèse. *Ibid.*, § 2.

Tout chapitre doit s'acquitter chaque jour de l'office divin au chœur, *salvis fundationis legibus*. L'office divin comprend la psalmodie des heures canoniques et la célébration avec chant de la messe conventuelle, en plus des autres messes dont les rubriques du missel imposent la célébration, et des messes de fondations.

Quand l'évêque (ou un autre à sa place) officie pontificalement dans l'église, il est permis à l'hebdomadier de dire sans la chanter la messe conventuelle. C. 413.

Tous ceux qui ont un bénéfice choral sont obligés de s'acquitter chaque jour au chœur des offices divins, à moins que le Saint-Siège, ou la charte de fondation, n'ait autorisé le service à tour de rôle. C. 414.

Les statuts capitulaires doivent déterminer l'ordre dans lequel chanoines et bénéficiers se succéderont pour remplir l'office de célébrant, et aussi les fonctions de diacre et de sous-diacre. Pour ces dernières fonctions (diacre et sous-diacre), on ne fera appel ni aux dignités, ni au chanoine théologal, ni au chanoine pénitencier, ni aux chanoines de l'ordre des prêtres s'il y a des prébendes distinctes de diacres et de sous-diacres. C. 416.

La messe conventuelle doit être appliquée pour les bienfaiteurs en général. Un membre du chapitre que la maladie empêche de célébrer n'est pas obligé de verser un honoraire au prêtre membre du chapitre qui le supplée pour la célébration et l'application de la messe conventuelle, à moins que les statuts capitulaires ou une coutume particulière ne l'y obligent. Si la coutume existe d'offrir au célébrant un honoraire pris dans la masse des distributions ou prélevé sur les revenus de toutes les prébendes, on peut la conserver. C. 417.

Toute coutume contraire étant réprouvée, les chanoines et bénéficiers astreints tous les jours au chœur n'ont droit chaque année qu'à trois mois de vacances (continus ou divisés), et à condition que les statuts de leur église ou une coutume légitime n'exigent pas d'eux un plus long service. Encore leur faut-il une raison légitime et une permission spéciale de l'évêque pour s'absenter pendant le carême ou l'avent, ou aux jours de fêtes les plus solennelles (Noël, Pâques, Pentecôte, Fête-Dieu), comme aussi pour être absents plus du tiers à la fois. Un chanoine en vacances n'a droit à aucune distribution, même si les autres membres du chapitre y consentaient. Il ne perçoit que les revenus de sa prébende (ou les deux tiers des distributions si tous les revenus de sa prébende consistent en distributions). C. 418.

Dans les églises où les membres du chapitre n'assistent pas tous en même temps au chœur : *a*) ceux qui y sont tenus ne peuvent pas se faire remplacer par un autre, sauf dans des cas particuliers, pour une cause juste et raisonnable. Encore faut-il que le rem-

plaçant ne soit pas lui-même, à ce moment-là, tenu au service du chœur; qu'il soit chanoine ou bénéficier de la même église (selon qu'il remplace un chanoine ou un bénéficier). *b*) Quant à ceux qui ne sont pas tenus au service du chœur, ils ne sont pas obligés à la résidence les jours où ils ne sont pas de service.

Si le même jour un capitulaire doit dire à la fois et la messe *pro populo* et la messe conventuelle, il célébrera personnellement et appliquera la messe conventuelle; quant à la messe *pro populo*, il la fera dire par un autre, ou la dira lui-même le jour suivant. C. 419.

Ne sont pas tenus au chœur, tout en percevant les fruits de leurs prébendes et leur part des distributions quotidiennes : 1. les *jubilaires*, dont nous parlerons plus bas; 2. le chanoine théologal, chacun des jours où il s'acquitte de sa charge; 3. le chanoine pénitencier, lorsqu'il confesse pendant l'office de chœur; 4. le vicaire-curé, ou le membre du chapitre désigné par l'évêque comme curé ou comme vicaire, lorsqu'il s'occupe du ministère paroissial; 5. ceux à qui une infirmité — ou un autre empêchement physique — ne permet pas d'assister au chœur; 6. ceux qui remplissent ailleurs une mission pontificale, ou sont actuellement au service du pape; 7. ceux qui font une retraite dans une maison approuvée et pendant le temps prescrit (on ne peut jouir qu'une fois par an de cette excuse); 8. ceux qui accompagnent l'évêque ou le remplaçant dans sa visite *ad limina;* 9. ceux que l'évêque ou le chapitre envoie à un concile (œcuménique, plénier, provincial) ou au synode diocésain; 10. ceux qui, du consentement du chapitre, et sans que l'évêque s'y oppose, s'absentent du chœur pour l'utilité du chapitre ou de leur propre église; 11. ceux qui assistent l'évêque officiant pontificalement dans les circonstances indiquées plus haut; 12. ceux qui accompagnent (ou remplacent) l'évêque dans la visite du diocèse; 13. ceux qui sont employés à des procès de béatification ou de canonisation, ou y sont appelés comme témoins, aux jours et heures ou ils sont occupés; 14. les curés consulteurs, les examinateurs synodaux et les juges synodaux, lorsqu'ils remplissent leurs fonctions. Les distributions *inter præsentes* ne sont perçues que par ceux qui sont énumérés aux n. 1, 7, 11 et 13, à moins que la volonté des fondateurs ne s'y oppose expressément. C. 420.

Ne sont pas tenus au chœur, mais ne perçoivent que les revenus de leur prébende, et non les distributions : 1. ceux qui, avec la permission de l'Ordinaire du lieu, enseignent publiquement, dans des écoles reconnues par l'Église, la théologie ou le droit canonique; 2. ceux qui, avec la permission de l'Ordinaire, étudient la théologie ou le droit canon dans des écoles publiques approuvées par l'Église; 3. les vicaires capitulaires, le vicaire général, l'official et le chancelier, s'ils sont membres du chapitre, tant qu'ils vaquent à leurs fonctions; 4. les chanoines (deux au maximum) qui, désignés par l'évêque, l'aident dans le ministère ecclésiastique et dans le service du diocèse. Dans le cas où tous les fruits de la prébende consistent en distributions, ou n'atteignent même pas le tiers des distributions, les dispensés de l'assistance au chœur dont il vient d'être question ont droit aux deux tiers des distributions (en comprenant dans ces deux tiers les fruits de la prébende). C. 421.

4° *Chanoines honoraires.* — L'évêque, mais non le vicaire général ni le vicaire capitulaire, a le droit de nommer des chanoines honoraires dans le diocèse, ou hors du diocèse, après avis du chapitre auquel le chanoine honoraire doit être inscrit. Mais il n'usera de ce droit que rarement et avec circonspection. S'il veut nommer chanoine honoraire un prêtre d'un autre diocèse, en plus de l'avis de son chapitre, il doit obtenir, sous peine de nullité de la nomination, le consentement de l'Ordinaire de ce prêtre, et il doit indiquer audit Ordinaire de quels insignes et de quels privilèges pourra user le nouveau chanoine du fait de sa nomination. Le nombre des chanoines honoraires résidant hors du diocèse ne doit pas dépasser les deux tiers de celui des chanoines titulaires. C. 406.

Les chanoines honoraires d'une basilique ou d'une collégiale de Rome ne peuvent user de leurs privilèges et de leurs insignes que dans l'intérieur de cette église et de ses filiales. Les chanoines honoraires de toute autre église hors de Rome ne peuvent en user que dans le diocèse dont ils sont chanoines; hors du diocèse, ils ne peuvent en user que s'ils accompagnent l'évêque, ou s'ils représentent l'évêque ou le chapitre dans quelque solennité. C. 407, § 1; 409, § 2. En plus des insignes et privilèges ou droits honorifiques, les chanoines honoraires ont également droit à une stalle au chœur. C. 407, § 2.

5° *Préséance et costume.* — Le chapitre cathédral a la préséance sur un chapitre collégial, même insigne, jusque dans l'église collégiale elle-même. Un chapitre collégial insigne a la préséance sur un chapitre non insigne. Dans un même chapitre, on s'en tient aux statuts particuliers ou aux coutumes légitimes. A leur défaut, les dignités (conservant entre elles leur rang de préséance) passent avant les chanoines; les chanoines viennent ensuite rangés d'après la date de leur prise de possession; les chanoines titulaires prennent rang avant les honoraires, et les honoraires avant les simples bénéficiers. S'il y a des dignités ou des membres du chapitre revêtus du caractère épiscopal, ils passent avant toutes les dignités et tous les chanoines qui ne seraient que prêtres. Dans les chapitres où il y a des prébendes distinctes (de prêtres, de diacres, de sous-diacres), les prêtres ont la préséance sur les diacres, ceux-ci sur les sous-diacres; dans le même ordre, on suit la date non de l'entrée dans le chapitre, mais celle de la réception de l'ordre. C. 408.

Dans toute église cathédrale ou collégiale, ceux qui sont revêtus du caractère épiscopal portent au chœur le costume des évêques; tous les autres (dignités, chanoines et bénéficiers) portent au chœur le costume indiqué dans la bulle d'érection ou concédé par indult apostolique; sinon ils sont censés absents. L'habit de chœur ou les insignes capitulaires spéciaux peuvent être portés dans tout le diocèse où se trouve le chapitre; hors du diocèse, ne peuvent le porter que ceux qui accompagnent l'évêque ou ceux qui représentent soit l'évêque soit le chapitre dans un concile ou dans quelque autre solennité : et sur ce point toute coutume contraire est réprouvée. C. 409.

6° *Statuts du chapitre. Réunions capitulaires.* — Chaque chapitre doit avoir ses statuts que doivent observer religieusement les dignités, chanoines et bénéficiers. Ces statuts capitulaires, établis par acte capitulaire régulier, doivent être soumis à l'approbation de l'évêque, et ne peuvent pas dans la suite être abrogés ou modifiés sans son autorité. Si le chapitre, mis en demeure par l'évêque de rédiger des statuts, néglige de le faire, six mois après cette mise en demeure, l'évêque les rédigera et les imposera au chapitre. C. 410.

A jour fixe et dans un lieu déterminé, les membres du chapitre doivent se réunir pour traiter des affaires de leur église et du chapitre. En plus de ces réunions, il pourra y en avoir d'autres toutes les fois que l'évêque, ou le président du chapitre, ou la majorité des chanoines, le jugeront utile. Pour les réunions ordinaires, une convocation spéciale n'est pas nécessaire; elle l'est au contraire (et doit être faite suivant les règles fixées par les statuts capitulaires) pour toute réunion extraordinaire. Dans ces réunions les cha-

noines honoraires n'ont pas droit de vote, ni les bénéficiers, mais seulement les chanoines titulaires, et aussi les dignités si d'après les statuts capitulaires elles font partie du chapitre. C. 411.

7° *Droits respectifs du chapitre et du curé.* — Si l'église cathédrale ou collégiale est en même temps paroissiale, pour déterminer les rapports juridiques entre le chapitre et le curé, il faut s'en tenir aux indults du Saint-Siège, ou aux conventions particulières passées lors de la création de la paroisse et légitimement approuvées par l'Ordinaire du lieu. A défaut de règles spéciales, le can. 415 du Code détermine ce qui revient au curé, et ce qui revient au chapitre.

1. *Ce qui revient au curé : a*) appliquer la messe *pro populo* et assurer, au temps prescrit, la prédication et l'enseignement de la doctrine chrétienne aux fidèles; *b*) garder les livres paroissiaux et en délivrer des extraits; *c*) remplir toutes les fonctions paroissiales réservées par le droit aux curés (Voir Curés) : administration du baptême solennel, du viatique et de l'extrême-onction, publication des bans pour les mariages et les ordinations, assistance aux mariages, enterrements, bénédiction des maisons, etc. Les services funèbres, y compris la messe d'enterrement, ne reviennent au chapitre que s'il s'agit des funérailles d'une dignité, d'un chanoine (même honoraire) ou d'un bénéficier; *d*) s'acquitter des autres fonctions qui ne sont pas strictement paroissiales, mais qui se font d'habitude dans les paroisses, mais uniquement si le chapitre ne les fait pas lui-même, et à condition de ne pas empêcher le service du chœur; *e*) recueillir les aumônes et recevoir les offrandes faites pour le bien des paroissiens, les administrer et les distribuer selon la volonté des donateurs. C. 415, § 2.

2. *Ce qui revient au chapitre : a*) garder le Saint-Sacrement, — mais une seconde clé du tabernacle doit être chez le curé; *b*) veiller à l'observation des règles liturgiques dans les fonctions que le curé doit remplir dans l'église capitulaire; *c*) avoir soin de l'église et administrer ses biens, ainsi que les legs pieux.

Ni le curé ne doit empêcher les fonctions capitulaires, ni le chapitre ne doit empêcher le ministère et les fonctions paroissiales. En cas de conflit, c'est à l'Ordinaire du lieu qu'il appartient de le trancher. Celui-ci veillera surtout à ce que l'instruction catéchistique et l'explication de l'Évangile soient toujours faites aux heures qui sont les plus commodes pour les fidèles. Non seulement le chapitre ne peut pas empêcher le curé d'exercer sa charge pastorale, mais de plus ses membres doivent savoir qu'ils sont tenus par charité à l'aider suivant le mode déterminé par l'Ordinaire du lieu, surtout si le curé n'a pas de vicaires attitrés. C. 415.

8° *Chanoines jubilaires.* — Ceux qui jouissent d'une prébende dans une église capitulaire peuvent obtenir du Saint-Siège un indult appelé *de jubilation* après un service de chœur, continu et louable, de quarante ans dans la même église ou dans des églises distinctes de la même ville ou du moins du même diocèse.

Le *jubilaire*, même sans résider dans le lieu de son bénéfice, perçoit les revenus de sa prébende et aussi les distributions, même celles *inter præsentes*, à moins que la volonté des fondateurs ou donateurs, ou les statuts de l'église, ou la coutume ne s'y opposent expressément. Mais le droit d'option, quand la loi de fondation l'autorise, n'appartient pas au jubilaire. C. 422.

F. Cimetier.

2. CHANOINES RÉGULIERS. — On connaît la répartition du clergé régulier en chanoines, moines, mendiants, clercs réguliers. Les chanoines sont des prêtres vivant en communauté, sous une règle unique, admis à prononcer des vœux de religion, destinés au service d'une église particulière, paroissiale ou collégiale. Des moines ils diffèrent surtout par ces deux particularités : le sacerdoce qui chez eux est de rigueur, l'application aux fonctions du ministère pastoral.

Il y eut des chanoines dès le IVe siècle de l'ère chrétienne. Mais, au VIIIe siècle, leur notoriété s'accrut du retentissement considérable de la règle rédigée à leur intention par saint Chrodegand, évêque de Metz.

Chrodegand avait respecté la coutume qui tolérait aux chanoines la possession autant que la jouissance des biens personnels. Les conciles romains du milieu du XIe siècle, et particulièrement celui de 1063, demandèrent aux clercs de mettre en commun non seulement les revenus ecclésiastiques, mais encore les biens propres. Au siècle suivant, nombre de clercs groupés en familles se lièrent par les vœux de religion, et il y eut dès lors des *canonici regulares* vivant sous la règle de saint Augustin. Chaque collégiale ou chapitre demeura d'abord autonome. Mais dans la suite il se forma peu à peu de véritables associations, assez semblables aux autres fédérations monastiques.

Parmi les congrégations canoniales qui dans l'histoire méritent une mention à part, citons celles des chanoines de Saint-Victor de Paris, des chanoines réguliers du Saint-Sépulcre de Jérusalem, des chanoines gilbertins fondés par saint Gilbert de Sempringham, des chanoines de Sainte-Geneviève de Paris, des chanoines de Saint-Ruf près d'Avignon, des chanoines de la Croix fondés par la bienheureuse Agnès de Bohême.

Parmi les survivants, nommons les chanoines de Sainte-Croix ou croisiers, les chanoines croisiers de l'Étoile rouge, les chanoines de l'Immaculée Conception.

Les premiers ne datent pas d'hier. Leur origine remonte à 1211. Ils virent le jour à Clairlieu-lès-Huy, au diocèse de Liége. La Révolution leur fut particulièrement fatale. Cependant, aujourd'hui encore, ils comptent cent soixante religieux répartis dans sept couvents de Hollande, de Belgique, des États-Unis. Ils observent la règle de saint Augustin et l'interprètent suivant des précisions élaborées par le dominicain juriste Raymond de Peñafort, remaniées naguère au gré du nouveau Code de droit canonique.

Les chanoines croisiers de l'Étoile-Rouge, originaires de Prague en Bohême, fondés vers 1240, sont, à l'heure présente, au nombre de soixante et ne possèdent qu'une résidence.

Les chanoines de l'Immaculée-Conception furent institués en 1866 à Saint-Claude du Jura par dom Gréa. Leur recrutement actuel s'opère d'une façon très encourageante. Ils comptent une centaine de sujets et sont chargés d'une mission au Pérou.

En raison de leur importance plus considérable, donnons enfin quelques détails sur les chanoines de Saint-Augustin, sur les chanoines du Saint-Sauveur du Latran, sur les chanoines prémontrés.

1° *Les chanoines de Saint-Augustin* se subdivisent en trois congrégations indépendantes : celle du Grand-Saint-Bernard, celle de Saint-Maurice d'Agaune, enfin celle d'Autriche.

La congrégation du Grand-Saint-Bernard eut pour fondateur saint Bernard de Menthon, qui installa son berceau entre la vallée d'Aoste et le Valais, dans les premières années du XIe siècle. Elle fut mise par le saint en possession de l'hospice édifié au mont Joux dès le VIIIe siècle. D'après le recensement de 1910, elle compte présentement une soixantaine de religieux et deux prieurés ou hospices : l'un au Grand-Saint-Bernard, l'autre au Simplon. Tout le monde connaît les services rendus par ces charitables chanoines aux

voyageurs perdus dans les neiges et l'aide qui leur est fournie par les chiens dressés par eux.

La congrégation suisse de Saint-Maurice d'Agaune se réclame d'un passé plus vénérable encore. Elle fut créée à Saint-Maurice en Valais vers 375, puis restaurée en 515 par le roi de Bourgogne Sigismond, enfin, vers 1128, sauvée de la décadence par des chanoines de Saint-Augustin. En 1910, elle comptait quatre-vingts religieux dans son unique abbaye de Saint-Maurice. A noter que le titre d'évêque de Bethléem est attaché ici au titre abbatial.

La congrégation autrichienne comporte six abbayes, dont l'origine remonte au milieu du XII^e siècle, et qui se sont fédérées en septembre 1907. A l'heure présente, elle dénombre environ quatre cents religieux et une abbaye de surcroît.

2° *Les chanoines réguliers du Saint-Sauveur du Latran* peuvent se réclamer d'une ascendance à nulle autre pareille. Leur arbre généalogique plonge ses racines, pense-t-on, dans les temps apostoliques. Ils se rattacheraient ainsi aux premières communautés de prêtres qui se constituèrent sous l'inspiration des apôtres. Vers 430, saint Augustin les aurait réformés en les soumettant à la règle qui les régit encore.

Ils furent introduits au Latran par le pape Gélase I^er en 492 : d'où leur dénomination. Durant un siècle et demi, ils y furent remplacés par des moines émigrés du Mont Cassin; mais, après le retour de ces derniers dans leur abbaye, Pascal II, vers 1105, remit les chanoines en possession de la basilique.

Au déclin du XIV^e siècle, ils se prêtèrent de bonne grâce à une nouvelle réforme. L'observance primitive refleurit dans toute sa pureté. Peu de temps après, en 1456, Calixte IX les déclara vrais et authentiques chanoines de l'ordre de Saint-Augustin. Mais, à dater de cette époque, leur histoire est attristée d'agitations et d'intrigues.

Sur la fin du même siècle, on leur retire de nouveau la desserte de la basilique du Latran, puis on la leur restitue. Enfin, sous la pression des Romains qui voulaient voir les dix-huit titres canoniaux du Latran attribués à des séculiers, le pape Sixte IV finit par les relever de leurs charges et leur attribua en compensation le service et les revenus d'autres églises romaines. Ils reçurent alors, par opposition aux nouveaux chanoines séculiers, la désignation distinctive de *Canonici regulares Lateranenses Sanctissimi Salvatoris*.

En 1823, ils s'accrurent du contingent des chanoines réguliers du Reno, près de Bologne, qui postulèrent l'affiliation.

On peut se faire une idée de la diffusion considérable de cet ordre canonial à l'aide de ses statistiques. Au XVI^e siècle par exemple, on le voit atteindre au chiffre invraisemblable de quatre mille résidences; l'Italie, a elle seule, en avait cinq cents. Aujourd'hui il compte une douzaine d'abbayes et cinq prieurés, abritant ensemble deux cent cinquante religieux.

En France, avant les persécutions religieuses de 1902, il y avait une abbaye de chanoines réguliers du Latran à Beauchêne, dans la Sarthe. Ajoutons ici que, à Mattaincourt, dans les Vosges, quelques religieux perpétuaient aussi le souvenir de saint Pierre Fourier et de ses chanoines réguliers de Notre-Sauveur.

3° *Les chanoines prémontrés* ont pour père saint Norbert de Xanten, en Rhénanie, qui choisit pour berceau de son ordre le désert de Prémontré, près de Laon, dans le Soissonnais. A ses disciples il imposa la règle de saint Augustin. En 1126, Norbert fut promu archevêque de Magdebourg et, de ce chef, sa famille religieuse, née en France, se répandit aussi à travers l'Allemagne.

Eut-il jamais l'idée de fonder à proprement parler un nouvel institut canonial ? Il est permis d'en douter. S'il faut en croire certains historiens, son zèle se serait borné tout d'abord à provoquer une réforme du clergé régulier, quitte à susciter par contre-coup une rénovation du même genre chez les clercs séculiers et jusque parmi les rangs des simples fidèles. Au juste, il ambitionnait d'abord de greffer sur l'arbre alors étiolé des chanoines de Saint-Augustin un rameau plus vivace. Mais l'essai l'entraîna plus loin que le projet primitif, et il en arriva en toute vérité à créer un ordre nouveau, d'organisation inédite, de destination spéciale, lequel, sans déborder encore les cadres de la vie canoniale, préludera bientôt aux initiatives hardies de saint Dominique, le patriarche des prêcheurs.

La fondation de l'*ordre blanc* ne manquait pas d'opportunité. Avant la mort de saint Norbert, des milliers de disciples s'étaient déjà fait inscrire sur les rôles de Prémontré. Ce chiffre de début devait se hausser, aux siècles suivants, jusqu'à vingt mille, vingt mille religieux répartis, à travers le monde alors connu, dans plus de mille maisons. Durant cet âge d'or, que prolongèrent plusieurs réformes (1233, 1256, 1438, 1592), grâce à l'encouragement et à la haute approbation des souverains pontifes, Honorius II en 1126, Paul V en 1617, Grégoire XV en 1621, l'influence religieuse et sociale de l'ordre norbertin marqua d'une empreinte durable la chrétienté du Moyen Age et des temps modernes. Ses philosophes et ses théologiens, ses prédicateurs et ses missionnaires, ses littérateurs et ses artistes, ses bienheureux et ses saints s'y dévouèrent à qui mieux mieux, à l'encontre des persécutions fomentées ici ou là par l'Islam, l'hérésie des Hussites, le schisme anglican, le luthérianisme, le joséphisme, et surtout la Révolution française.

Reconstitué en Belgique vers le milieu du XIX^e siècle, l'ordre de Prémontré comprend aujourd'hui cinq provinces, ou, suivant le vocabulaire familial, cinq *circaries :* celle d'Autriche, avec l'abbaye de Strahov, où reposent à présent les restes vénérés du fondateur; celle de Hongrie, qui pourvoit au personnel enseignant de plusieurs collèges et au clergé de nombreuses paroisses; celles de Brabant, avec cinq abbayes florissantes au diocèse de Malines et une au diocèse de Bois-le-Duc en Hollande; celle de France, avec l'abbaye Saint-Martin de Mondaye réfugiée à Bois-Seigneur-Isaac; celle de Provence, avec l'abbaye Saint-Michel de Frigolet réfugiée à Leffe près de Dinant.

D'après les recensements de 1920, l'ordre compte encore plus de mille religieux chanoines, novices et convers, appartenant à une quarantaine d'abbayes, de prieurés, de prévôtés, soit à titre de résidents, soit disséminés dans les collèges, les paroisses, les missions étrangères. Sous leur impulsion, Madagascar, l'Angleterre, le Congo, le Brésil, le Danemark ont des centres prospères d'influence nationale autant que de prosélytisme chrétien. Les travaux d'approche ou de pénétration de ces vaillants pionniers de la civilisation se trouvent relatés dans plusieurs périodiques intéressants : *L'Hostie rayonne*, organe mensuel rédigé à Marseille; *Le Messager de Notre-Dame du Sacré-Cœur*, organe hebdomadaire rédigé à Averbode, Belgique; *La Bibliothèque norbertine*, organe mensuel rédigé à Parck-lès-Louvain.

Pour aider les chanoines prémontrés dans leurs labeurs apostoliques, les chanoinesses norbertines fournissent l'appoint de leurs suffrages et de leurs sacrifices. Elles forment le deuxième ordre et s'adonnent, dans une douzaine de monastères, au culte eucharistique et au culte marial qui caractérisent l'aspect liturgique de la famille de saint Norbert, cela,

sans préjudice des œuvres de charité qui leur sont confiées. A mentionner enfin le tiers ordre qui enrôle sous la bannière du patriarche les gens du monde engagés dans les liens du mariage ou sans vocation religieuse, organisation créée par Norbert et que les ordres subséquents ne manqueront pas d'imiter à leur façon.

Les religieuses norbertines ne sont pas les seules chanoinesses régulières. Il en est d'autres de fondation plus récente.

Citons celles de Saint-Augusitn appelées le plus souvent religieuses de la congrégation de Notre-Dame, fondées à Mattaincourt, au début du XVII^e siècle, par saint Pierre Fourier. Elles ont pour but l'éducation de la jeunesse féminine. C'est à elles qu'appartenaient à Paris les couvents célèbres de l'Abbaye-aux-Bois ou couvent des Oiseaux et le monastère du Roule.

Les chanoinesses régulières des Cinq-Plaies de Notre-Sauveur furent établies à Lyon, au milieu du siècle dernier, par un prêtre ami du saint curé d'Ars pour allier à l'office du chœur l'instruction des ignorants, le service des pauvres, le soin des malades.

H. Lamy, *L'abbaye de Tongerloo*, Louvain, 1914; A. Pidoux de Maduère, *Saint Bernard de Menthon, sa vie et son œuvre*, Lille, 1923; H. Ghéon, *La merveilleuse histoire de saint Bernard de Menthon*, Paris, 1924; A. Madelaine, *Histoire de saint Norbert*, Lille, 1885; Élie Maire, *Saint Norbert*, coll. *Les saints*, Paris, 1922.

Élie Maire.

CHANSON. — Ayant appris que Théodore Botrel se proposait de ressusciter sa belle revue *La bonne Chanson*, morte de la guerre, nous lui avons posé cette question :

La Chanson triompherait-elle donc à nouveau ?

« Hélas! non, pas encore, nous a répondu le barde breton. Oh! certes, les chansonniers ne manquent pas qui, derrière leur « prince » Xavier Privas, marchent en phalange serrée contre le Refrain bébête ou ordurier du « Caf' conc' » et du ruisseau. Mettons au tout premier rang les Dominique Bonnaud, les Ferny, les Vincent Hyspa, les Marinier, les Fursy, les Lemercier et tant d'autres; mentionnons les jeunes et vaillants directeurs de *Nos chansons françaises*, Colas et Chenal... Mais si leur Chanson ne se répand pas dans la foule, ne « triomphe » pas, comme vous dites, c'est qu'elle n'a plus d'interprètes. Le café-chantant n'existe plus; c'est à peine si deux ou trois vedettes parviennent à glisser de ci, de là, quelques intermèdes de chant dans les programmes de nos « music-halls », où l'on ne joue plus, où l'on ne veut plus jouer que des revues à grand spectacle. Où sont les interprètes de nos premières œuvres ? les Amiati, les Thérèse, les Marius Richard, les Kam-Hill, les Mercadier d'autrefois?... Et je ne cite pas Yvette Guilbert... puisque, après s'en être affranchie, elle vient de retourner au répertoire de ses débuts.

« Un Béranger, un Pierre Dupont, un Darcier, un Nadaud surgiraient aujourd'hui qu'ils seraient obligés de laisser dormir leurs œuvres dans leurs tiroirs... Et je plains de tout mon cœur les jeunes auteurs nouveaux qui n'ont pas, eux, la chance que nous eûmes, nous leurs « anciens », d'avoir, à nos débuts, des publics amoureux et enthousiastes de la Chanson — la vraie, avec une majuscule — et qui venaient au « concert » pour y entendre autre chose que des blagues ineptes et pour y voir autre chose que des femmes court vêtues ...quand elles le sont!

« — Mais ne prévoyez vous pas une rénovation de cet Art charmant et si français ?

« — C'est mon plus vif désir, patience! il ne sera pas déçu. Les gens changent; la mode évolue; la soif d'oubli, la rage de jouir, de « rigoler » et non plus de « rire », qui affole les peuples après les grandes catastrophes s'éteindra peu à peu. Vous verrez que le bon goût de la race se ressaisira et que la Chanson, tel le phénix de la fable, renaîtra de ses cendres... et que sera entendu à nouveau notre bon cri de la guerre, à travers la France redevenue elle-même : « En avant, *pour* l'Idéal, le Peuple et la Patrie, *par* la bonne Chanson! »

— Théodore Botrel naquit à Dinan (Côtes-du-Nord), en 1868. Son père, son grand-père et tous ses oncles étaient de modestes forgerons. A peine âgé de onze ans, il entrait en apprentissage chez un serrurier. Puis on le voit chez un lapidaire, dans une assurance maritime, et « saute-ruisseau » chez un avoué. A dix-huit ans, il s'engage au 41^e de ligne, à Rennes. Son engagement expiré, pendant neuf ans il est employé de chemin de fer. C'est alors que sa véritable vocation commence à se dessiner. Il débute comme chansonnier, un soir de septembre 1896. En 1898, il édite son premier volume : *Chansons de chez nous*, que l'Académie française couronne et qui en est à son 100^e mille. Puis, ce sont *Chansons en sabots*, *Chansons des Clochers à jour* (prix de littérature spiritualiste), *Chansons de la Veillée*, *Chansons de Jean-qui-chante*, *Chansons en dentelles*, *Chansons de la Fleur-de-Lys*, *Chansons pour les petits Bretons*, etc. En même temps paraissent des poésies et nombre de petits drames, entres autres : *Les Alouettes*, *Notre-Dame-Guesclin*, toutes deux couronnées par l'Académie française, *Chantepie*, *Jean Kermor*, *L'Alsacienne*, *La Paimpolaise*, etc.

La Bonne Chanson, fondée en 1908, mourut, comme tant d'autres, de la guerre : dès la déclaration des hostilités, Botrel avait rengagé une deuxième fois au 41^e. Il parcourut, en France, en Belgique, en Italie, en Orient, tous les bivouacs, toutes les tranchées de tous les fronts, semant partout l'entrain et les réconfortants espoirs. Que *La Bonne Chanson* Dieu merci, reprenne son œuvre de saine gaieté !

J. Bricout.

CHANT POPULAIRE A L'ÉGLISE. — I. Chant liturgique ou apparenté à la liturgie. — Le vocable même de chant « populaire » caractérise sa fonction : chant destiné au « peuple », c'est-à-dire, dans le langage religieux, à la foule des fidèles, en opposition avec les chants réservés au clergé et à la schola. A l'origine du culte chrétien, les fidèles chantaient peu, sinon pour de brèves réponses et acclamations, telles que *Amen*, *Deo gratias*, et autres du même genre, ou bien les courtes phrases reprises dans les répons « brefs », comme le sont encore de nos jours celles de l'*In manus tuas*. On fut amené à intéresser directement la foule au développement du chant liturgique en la faisant participer, dès le III^e siècle, aux courts refrains chantés avec les psaumes, surtout lorsque les fidèles prirent directement part à l'exécution des versets mêmes de ces psaumes. En même temps que la psalmodie à deux chœurs, que nous décrirons plus complètement à l'article Psaume, on mit en usage, sous le même nom, des compositions propres à chaque église, *psalmoi idiotikoi*, psaumes « de la nouvelle loi », odes, etc., pièces en vers et en strophes, que la foule alterne, ou dont elle répète un refrain, d'une mélodie facile, plus ou moins analogue à celle des antiennes ou dans la forme des chansons populaires du même temps.

En Occident, saint Hilaire de Poitiers tente d'écrire, sous une forme analogue, des *hymnes ;* mais, s'attachant trop aux règles de la versification classique, faite pour être déclamée, il ne réussit point à en implanter l'usage. C'est saint Ambroise de Milan, écrivant pour la foule des pièces en vers populaires, qui fixe une forme dont les rythmes et les mélodies se retinrent facilement (voir Ambrosien). Le répertoire des hymnes versifiées se constitua ainsi, sur le type

ambrosien, entre la fin du IVe siècle et le VIIe siècle; à cette époque remontent la majeure partie du texte de ces pièces encore en usage, telles que le *Te lucis*, des complies, tout d'abord propre aux monastères; *Lucis Creator*, de saint Grégoire le Grand; *Vexilla Regis*, de saint Fortunat de Poitiers, etc. Si les paroles de ces hymnes en étaient transmises par les copies qui en furent faites, et dont de fort anciennes sont parvenues jusqu'à nous, les mélodies s'apprenaient oralement : c'est seulement du Xe siècle qu'en subsistent des manuscrits notés. Mais l'identité mélodique et rythmique, la ressemblance de style entre les répertoires des différents rits latins primitifs, conservés par la tradition, témoignent que les principaux airs de ces hymnes qui nous sont restés remontent bien, pour l'ensemble, à l'origine de leur composition.

Le chant populaire s'augmenta bientôt de la participation des ministres assistants d'abord, des sous-diacres ensuite, puis du clergé et enfin des fidèles, à des acclamations et des hymnes assez proches de la psalmodie et réservés en principe à l'évêque officiant et à ses cocélébrants : tels le *Gloria*, le *Sanctus*, dont les récitatifs primitifs sont facilement accessibles à la foule (voir les ordinaires des messes des « simples » et des « féries ») ; puis le *Te Deum*, fixé par saint Nicétas, au IVe siècle; le *Kyrie* chanté solennellement les dimanches et fêtes, comme saint Grégoire le Grand le mentionne, etc. A partir de l'époque carolingienne, commence l'usage des *séquences* et des *proses* qui, répertoire tout d'abord assez rebelle à l'assimilation par un chœur nombreux, prend rapidement le caractère populaire; du XIe siècle datent un bon nombre de belles proses, dont plusieurs, encore exécutées de nos jours (voir GRÉGORIEN), s'enregistrèrent rapidement dans la mémoire des fidèles. Les anciennes chroniques mentionnent de belles proses chantées par cœur par les foules qui suivaient les processions, par exemple, laissant aux chantres et au clergé le soin des répons et des antiennes plus solennelles, mais plus difficiles. D'ailleurs deux proses très célèbres, disparues depuis des siècles de la liturgie officielle, l'*Inviolata*, qui date du XIe siècle, et l'*Ave verum*, de la fin du XIIIe siècle, sont toujours demeurées populaires, dans toute l'acception du terme.

Une autre catégorie de pièces, dont l'origine les apparente au chant liturgique, est née parfois des circonstances, mais souvent aussi s'est perpétuée par la coutume; à côté de l'office et de son répertoire officiel, elle a introduit des textes et des formes qui ne sont plus liturgiques au sens strict de ce terme, mais qui se rapprochent soit des formes du cantique populaire en langue vulgaire, soit de la musique de création nouvelle. L'*Adoro te*, par exemple, dont les paroles sont attribuées à saint Thomas d'Aquin, est encore tout proche du genre hymne; mais le *Tota pulchra es* (XIVe siècle), malgré son nom de « prose », et l'*Anima Christi*, qui date du même temps, constituent du nouveau. Sur une cantilène religieuse provençale du XIIIe siècle, le franciscain Jean Tisserand écrit, deux cents ans plus tard, les paroles d'*O filii;* et le *Christus surrexit* (ou *Regnavit Dominus*) du XVe siècle, est analogue aux « kyriolés » et aux « chorals ». (Voir ce dernier mot.) Aux environs de 1600 paraît le *Rorate*, sorte de « plain-chant musical » dont les *Messes* de Du Mont sont tout à la fois caractéristiques du même genre et d'un style qui convient à la foule. La musique « moderne » mesurée est représentée, dans ce répertoire, par le cantique *Adeste fideles*, remontant à 1736, écrit en Irlande dans le plus pur style du temps, avec couplets en solo et refrain en chœur.

Les pièces que nous venons d'énumérer offrent de véritables types de chant populaire latin : cependant elles ne font point partie de la liturgie officielle, et cela explique : 1° les variantes qu'en présentent les diverses éditions; 2° qu'il n'y en a aucune reconnue par Rome, et qu'il ne saurait y en avoir dans la réglementation actuelle de l'Église latine, pour toutes les raisons précédentes.

Dans la pratique du chant latin par la foule, il faut bien distinguer ce qui lui convient réellement. Si la liturgie prévoit les rôles distincts des chœurs et des solistes (voir CHŒUR), elle ne destine pas pour cela au peuple tout ce qui est chant d'ensemble : certaines pièces en chœur du répertoire grégorien sont composées pour la schola ou pour le clergé. Dans les psaumes, les hymnes, les chants de l'ordinaire de la messe, où les fidèles sont invités à prendre part, en alternant un verset sur deux, on s'efforcera de ne pas indistinctement les obliger à suivre les tons plus ornés ou plus difficiles, qui ne gagneraient pas à être exécutés par eux : les versets du *Te Deum* solennel, par exemple, conviennent à merveille à une schola quelque peu exercée, mais l'instinct populaire en a fixé pour ses réponses un type plus simple à l'usage de la foule. On peut remarquer ici que la grande Association italienne de « Sainte-Cécile » (voir CÉCILE), pour faire chanter l'ensemble des fidèles dans ses réunions générales, et plus particulièrement aux messes pontificales, a choisi des chants de l'ordinaire des « simples » et des « féries », les plus archaïques et qui comptent en même temps parmi les plus faciles et ceux dont l'effet de masse est le plus grand. Il est aisé d'augmenter la part du « peuple » en lui faisant exécuter quelques pièces convenables en des moments laissés libres par la liturgie; il n'est pas obligatoire, par exemple, que l'orgue joue ou que la schola chante un motet après l'antienne de l'offertoire ou pendant la communion : une hymne, judicieusement choisie, ou même un psaume dont la foule répétera l'antienne en refrain, selon l'usage d'autrefois, de deux en deux versets, auront une valeur éducative d'art et de piété qu'il faut bien se garder de négliger.

II. CHANT EN LANGUE VULGAIRE. — Il est impossible de donner une définition uniforme des chants populaires en langue vulgaire : toutes sortes de dispositions y sont employées, variables suivant l'époque, suivant la tradition, suivant le langage et les usages locaux; déjà nous l'avons indiqué pour les chants en latin; à plus forte raison peut-on remarquer cette variété dans ceux qui suivent la langue parlée.

En général, cependant, ces derniers sont, comme les hymnes liturgiques, divisés en strophes régulières chantées sur un même air; de nombreux exemples, toutefois, ont un refrain : dans ce cas, les couplets sont volontiers réservés à un petit chœur, et les refrains à la foule entière.

La forme de ces pièces est donc libre; leur rôle, qui les place à côté de la liturgie, sans y être assimilés, permet de leur donner divers caractères qui peuvent tous se plier à l'expression du chant religieux de la foule, pourvu qu'ils soient composés dans une manière musicale vraiment saine et pieuse. Nombre de chants incorporés dans l'office, surtout les hymnes et les proses, ou certaines antiennes, ont eu ce rôle lorsque la langue liturgique était encore parlée. Au fur et à mesure que se constituaient les dialectes modernes, des compositions nouvelles, proches tout d'abord des modèles latins, entrèrent en usage. Dans les pays de langue française et de langue allemande, ces chants « en vulgaire » ont une histoire longue et fort importante. (Voir CANTIQUE, CHORAL, PSAUME.) Dans les autres pays d'Occident, le mouvement de la Réforme fut un actif propagateur du chant religieux en langue vulgaire.

Ainsi l'Angleterre a-t-elle un répertoire fort étendu en ce genre, et, comme dans le répertoire allemand, s'y trouvent, même dans les confessions « non romai-

nes », un nombre appréciable de traductions et d'adaptations des hymnes latines; elles y sont de plus en plus nombreuses depuis le « mouvement d'Oxford ». Les ritualistes, en effet, sont allés jusqu'à adopter purement et simplement les livres grégoriens, d'après les anciens manuscrits anglais, en traduisant les textes liturgiques de la messe et de l'office romains. Même sans suivre ces coutumes, les « hymns » communes des livres conformistes ou non constituent un répertoire tout proche du plus pur sentiment liturgique, et où se mêlent de nombreux chorals allemands. Les catholiques anglais, dont la réorganisation est assez récente, ont voulu toutefois se constituer un répertoire spécial; mais le *Westminster hymnal*, qui est leur recueil officiel de cantiques, est très voisin, par le genre, du recueil d'Oxford. Catholiques romains, ou anglicans, aiment d'ailleurs à ce que toute la « communauté » des fidèles chante à quatre voix mixtes, et leurs livres de chant populaire sont notés en conséquence.

En Bohême et dans les régions slaves avoisinantes (République tchéco-slovaque), le mouvement réformateur contemporain de Jean Huss et de Wiclef avait déjà augmenté la part du chant populaire, même en latin. Certains cantiques latins, chantés surtout dans ces pays, datent du XV^e^ siècle : mais, la part faite au dialecte vulgaire *dans la liturgie* elle-même, et qui se développa depuis cette époque, remonte beaucoup plus haut, et en pleine floraison catholique. Le *Boga rodziska* de saint Adalbert (XI^e^ siècle), qui est commun aux pays tchèques et à la Pologne, et le célèbre « choral de saint Vaclav (Venceslas) » en demeurent les exemples classiques. Le « cantional » tchèque, en usage dans les églises catholiques de la province de Prague, contient un nombre considérable de chants en langue populaire, *pisně*, rappelant à la fois, par leur caractère musical, le choral allemand et les mélodies yougoslaves; les paroles s'inspirent directement, la plupart du temps, des hymnes latines. De plus, une part importante, concédée ou reconnue à nouveau par le pape Benoît XV, y est faite à la célébration de la liturgie romaine soit en pravoslave ou langue vulgaire classique, à la messe, soit en dialecte parlé actuel, pour les vêpres. Les textes, chantés sur le chant grégorien même de l'Édition vaticane, sont la traduction pure et simple des psaumes, antiennes, hymnes, de l'office de Rome.

La Pologne, qui forma autrefois un même royaume avec la Bohême et la Slovaquie, a depuis de longs siècles adopté, comme chant national, l'espèce de prose dont nous venons de parler, le fameux *Boga rodziska* composé par saint Adalbert de Prague: on en possède le texte et la mélodie dans plusieurs anciens manuscrits polonais depuis le XII^e^ siècle, et, malgré plusieurs remaniements musicaux et littéraires, cette pièce est demeurée sensiblement la même depuis son origine jusqu'à nos jours. Au XVI^e^ siècle, les psaumes polonais de omolka, inspirés à la fois de modèles français et de chorals allemands, connurent un énorme succès, et, depuis ce temps, des recueils de cantiques variés, *piesni religijnych*, jouent le même rôle que les nôtres, pour les catéchismes, les processions, les pèlerinages. Dans ce pays, toutefois, qui ne fut point entamé par les mouvements de réforme protestante, le chant en langue vulgaire des fidèles a toujours été moins important qu'en d'autres nations.

La même réflexion convient également à l'Italie et à l'Espagne; leur langage étant d'ailleurs très proche du latin, la part de leurs dialectes, pour l'usage du chant religieux, est très réduite L'Espagne, cependant, dès le XIII^e^ siècle, a produit des *cantigas* ou, en Catalogne, des *goigs*, tout à fait analogues aux anciennes « chansons pieuses » françaises : le roi Alphonse le Sage (el Sabio), cousin de notre saint Louis, s'était lui-même heureusement exercé à ce genre de composition. Ces chants, en général, ne s'exécutaient pas à l'église, et rentraient dans le cadre de la récréation pieuse.

En Italie, il en a été de même : saint François d'Assise, qui fut le premier poète du genre, imitait dans ses fameux *laudi* les formes et les modèles fournis par nos trouvères et troubadours français, dont il mérita de prendre son nom. Le genre demeura toujours cultivé dans la poésie religieuse populaire italienne : saint Philippe de Néri, au XVI^e^ siècle, et plus tard saint Alphonse de Liguori, écrivirent plusieurs de ces cantiques (ce dernier composait paroles et musique). Les recueils modernes de *laudi spirituali* italiens, comme ceux de *canticos* espagnols, sont, par suite de l'usage relativement restreint qui est fait de ces chants, beaucoup moins copieux que ceux des autres nations précédemment énumérées.

Pour l'Orient, voir l'art. MUSIQUE RELIGIEUSE.

A. GASTOUÉ.

CHANTRE. — C'est l'essence même du culte chrétien, aussi bien que ses origines premières, qui ont amené à confier à un personnage spécial l'exécution de certaines pièces de chant. En effet, la récitation soumise à des accents musicaux déterminés, ou le chant plus ou moins orné des Psaumes, ont constitué la base du « sacrifice de louanges » chez les chrétiens comme chez les juifs, et le psaume, dans les liturgies des premiers âges, n'était dit que par un seul exécutant. On en trouve la mention, soit sous le titre de *psalmista*, qui exprime bien sa fonction, soit sous celui de *lecteur*, la distinction n'étant pas encore faite entre les clercs chargés d'une simple lecture modulée et ceux qui exécutaient des chants proprement dits. Voir CANTIQUE. Jusque vers le V^e^ siècle, cet état de chose dura : la *schola* des lecteurs était uniformément chargée de pourvoir à la lecture et au chant des livres saints. La première organisation ayant en vue une exécution spécialement cantorale eut lieu à Constantinople au temps de Justinien; en Occident, Cassiodore, à la même époque, mentionne le *cantor* interprète des chants ornés; bientôt, saint Grégoire le Grand s'inspire, à Rome, de l'organisation de Justinien, et fonde la *scola cantorum*, à la fois groupement et école de chanteurs d'église. Voir ECOLE. Jusqu'à lui, plusieurs parties importantes du chant liturgique étaient dévolues aux diacres, telles les pièces correspondant aux graduels et traits: cette habitude avait amené à conférer le diaconat uniquement à cause de la qualité vocale et en vue du rôle musical de cet ordre. Saint Grégoire décharge les diacres de ce soin, et le reporte sur les ministres inférieurs, sous-diacres et clercs. Pendant de longs siècles, les chantres furent ainsi des personnages revêtus d'un ordre mineur, et le pontifical romain contient toujours, si on veut s'en servir, la formule de l' « ordination » d'un chantre (*III^a^ pars, de officio psalmistatus*) dont voici la description.

Le psalmiste ou chantre peut recevoir par le simple ordre du prêtre le soin d'exercer le chant (*officium cantandi*), celui-ci lui disant : *Vide, ut quod ore cantas, corde credas, et quod corde credis, operibus comprobes.* « Sois attentif à ce que tu croies de cœur ce que tu chantes par ta bouche, et ce que tu crois de cœur, confirme-le par ta conduite. » Et si l'évêque, en ordonnant les clercs, emploie le même rit, « il fera bien. » De même, si celui qui avait autrefois reçu l'office de chantre vient à être dégradé, le pontife peut ajouter, après la dégradation de la première tonsure : *Quia quod ore cantasti, corde non credidisti, nec opere implevisti : ideo cantandi officium in Ecclesia Dei a te amovemus.* « Comme tu n'as pas cru de cœur, ni accompli par tes actes, ce que tu as chanté de bouche, nous t'écartons du soin de chanter dans l'Église de Dieu. »

Le rit de la réception du chantre, que l'on vient de signaler, est toujours usité, en certaines « maîtrises » cathédrales, lorsqu'on y admet les enfants. Car, en même temps qu'à l'office du lectorat, les enfants ont été admis au chant, et particulièrement aux soli des répons et de l'*alleluia*, ainsi que nous le voyons par la touchante histoire d'un petit martyr d'Afrique, victime des Vandales, au v^e^ siècle, ou par l'*Ordo* de saint Germain de Paris, au siècle suivant. Enfants et hommes étaient donc confondus sous le terme de *cantores*, encore que le titre fût plus particulièrement réservé au chef de chœur et principal soliste. Dans les grandes églises du Moyen Age, les fonctions du *cantor* furent séparées entre deux ecclésiastiques : le *præcentor*, — préchantre, — chargé de l'autorité religieuse et de la direction matérielle du chœur; le *succentor*, — sous-chantre, — chef musical de la schola, assisté de quatre *paraphonistes*. Lorsque la musique à plusieurs parties commença à prédominer, des officiers laïques furent peu à peu introduits dans les fonctions de chantres : ce n'est toutefois qu'à partir du XIX^e^ siècle que l'on voit presque exclusivement des laïques remplir cet office. Mais, avec la diminution des ressources des églises et, par conséquent, la difficulté de recruter des chantres convenables, de graves problèmes d'ordre pratique se posent. Dans de très grandes villes, les chantres se sont constitués en associations. A Paris, l'*Association des Chanteurs d'église*, qui sont d'ailleurs en même temps chanteurs de théâtre ou de concert, n'est qu'un syndicat formé pour la défense des intérêts pécuniers de ses membres. A Rome, pour éviter tous les inconvénients qui découlent d'une telle organisation, Mgr Casimiri, maître de chapelle de Saint-Jean de Latran (qui est la cathédrale de Rome), a fondé l'*Association des chanteurs des basiliques romaines*, dont les « tournées » d'auditions en Italie, à l'étranger, et jusqu'en Amérique, procurent à la société les moyens qui aident à la faire vivre. Le recrutement futur des chantres d'église professionnels semble de plus en plus compromis : en beaucoup d'églises, petites et moyennes, force est de recourir principalement à des voix et des groupements de bonne volonté, pour la création desquels les associations de Sainte-Cécile (voir CÉCILE) ont été d'une aide puissante.

A. GASTOUÉ.

CHAPDELAINE Auguste, originaire du diocèse de Coutances, naquit le 6 janvier 1814, fut ordonné prêtre le 10 juin 1843, entra dans la Société des Missions étrangères, et partit pour la Chine en 1851. Deux ans plus tard, il quittait Hong-Kong où il avait stationné pour étudier la langue : le premier, il pénétrait dans le Kouang-si, en 1854, était aussitôt arrêté. Il subit un emprisonnement d'une quinzaine de jours après lequel il fut relâché. Pendant deux années, de 1854 à 1856, il put exercer le saint ministère : il escomptait déjà une abondante moisson de chrétiens quand une terrible persécution éclata. Le 29 février 1856, la tête du zélé missionnaire tombait sous la hache du bourreau. Auguste Chapdelaine a été béatifié par Léon XIII, le 27 mai 1900.

J. BAUDOT.

1. CHAPELLE (architecture). — Le mot *chapelle* vient de *capella*, désignation ancienne de l'oratoire des rois mérovingiens où était conservée en temps de paix la *chape* de saint Martin. Le nom passa ensuite aux oratoires particuliers et à ceux des églises, puis aux autels spéciaux érigés dans celles-ci. — I. Chapelles funéraires. II. Chapelles annexées aux châteaux et saintes chapelles. III. Chapelles faisant partie du plan initial et chapelles annexées aux églises.

I. CHAPELLES FUNÉRAIRES. — Les pieuses pensées que l'idée de la mort suscite en l'âme chrétienne amenèrent de bonne heure les grands personnages à bâtir des chapelles où ils se préparaient eux-mêmes une sépulture et où ils espéraient en quelque sorte jouir, même après leur fin, d'une protection spéciale de l'Église. La coutume se généralisant et l'importance de chaque fondation variant avec le rang et la fortune du fondateur, on vit naître ces nombreux petits édifices funéraires dont les dimensions réduites indiquent assez qu'ils ne sont pas destinés à la célébration du service divin, mais dont la décoration et le mobilier, vitraux, statues, peintures religieuses, autels et candélabres, etc., justifient le nom de chapelle.

Au Moyen Age, tous les charniers possédaient un oratoire; un simple abri érigé au milieu du cimetière pouvait aussi recevoir le prêtre lorsque celui-ci disait l'office des morts. La chapelle octogonale d'Avioth (Meuse), dite la *Recevaresse*[2], en est un exemple. Elle élève une claire-voie à fenêtres vitrées et à jolis motifs flamboyants sur des colonnes basses et contient un autel et une petite piscine. Le même emploi était quelquefois rempli par une chapelle plus ou moins grande dédiée au Saint-Sépulcre ou aux Macchabées, dont le culte fut très répandu au XV^e^ siècle.

II. CHAPELLES ANNEXÉES AUX CHATEAUX, SAINTES CHAPELLES. — Les châteaux, hospices, hôpitaux comprennent parfois des chapelles que des portiques ou des galeries relient à l'ensemble des bâtiments, ou qui y sont même enclavés. Le palais des rois dans la Cité, par exemple, contenait plusieurs chapelles outre le monument édifié par saint Louis; dans le Louvre de Charles V, l'oratoire du roi, chapelle double, c'est-à-dire à deux étages, était installé dans une tour, le bas étant destiné aux gens de la maison royale et l'étage supérieur au monarque lui-même et à sa cour. Les châteaux d'Écouen, de Gaillon, de Saint-Germain, d'Auch, de Versailles, contiennent ou contenaient de belles chapelles; à l'archevêché de Reims, avant la guerre de 1914, s'en trouvait une à deux étages dont la construction remontait au XIII^e^ siècle et dont la crypte était en partie souterraine tandis que le haut était de plain-pied avec les galeries. Les chapelles de l'hôtel des Invalides furent décorées par les artistes les plus célèbres de la fin du XVII^e^ et du début du XVIII^e^ siècle.

Les *saintes chapelles* eurent leur origine dans les oratoires généralement doubles élevés sur l'emplacement du martyre des saints. Toutes celles du Moyen Age furent fondées dans l'enclos d'un château royal ou ducal et jouirent d'une organisation spéciale, différant de celles des collégiales et des communautés ordinaires. La France n'en compte guère qu'un nombre restreint, parmi lesquelles on peut citer celles de Bourges, Dijon, Paris, Riom, Vincennes, Vivier-en-Brie.

Sainte-Chapelle de Paris. — Au mois d'août 1239, saint Louis recevait de l'empereur de Constantinople Bauduin II la couronne d'épines de Notre-Seigneur Jésus-Christ. Quelques années après, plusieurs très précieuses reliques lui parvenaient encore, parmi lesquelles un morceau considérable de la vraie croix. C'est alors qu'il chargea son architecte, peut-être Pierre de Montereau, d'ériger la châsse magnifique, « ouvragée comme un filigrane, » qui devait contenir ce trésor : dans l'enceinte du palais, on construisit la Sainte-Chapelle. La première pierre fut, dit-on, posée, en 1245, par le roi lui-même; en 1248, avait lieu la consécration, sous le vocable de la Sainte-Couronne et de la Sainte-Croix pour la partie supérieure, de la Vierge pour la chapelle basse.

L'édifice, que les adjonctions modernes reçues par le Palais empêchent de bien juger avec le recul nécessaire, est d'une sveltesse, d'une élégance, d'une perfection d'exécution exceptionnelles.

La flèche élancée qui le surmonte est moderne, mais reproduit celle que fit élever Charles VI en remplacement de la première. Elle est en bois, recouverte de plomb. A sa base sont les statues des douze apôtres; des arcs-boutants relient à l'étage intermédiaire des contreforts d'une aérienne légèreté, et des anges portant les instruments de la Passion surmontent les gâbles de l'étage supérieur. Des fleurs de lis d'or brillent sur l'aiguille tout entière. Au-dessus de l'abside, à l'extrémité du toit, un ange tient une croix de procession; de chaque côté de la façade, une jolie tourelle terminée par un clocheton portant la couronne royale et la couronne d'épines renferme l'escalier qui fait communiquer les deux étages de la chapelle. L'étage supérieur, dont le porche, joliment orné de sculpture, est de plain-pied avec l'ancienne grand'salle du palais, maintenant salle des Pas-Perdus, était destiné à la famille royale. Au trumeau, une grande statue du Christ bénissant; au soubassement, dans des médaillons quadrilobés, les phases de la création et des scènes de l'histoire sainte; au tympan, le Christ montre ses plaies et préside au jugement dernier, tandis que dans les archivoltes sont sculptés des anges, des patriarches, des prophètes.

Au premier pas fait à l'intérieur, où l'on accède en général par l'escalier de la tourelle, on est littéralement ébloui. Une lumière diaprée emprunte à l'immense verrière ses ors, ses pourpres, son azur. De minces colonnettes, de fines nervures soutiennent la voûte étoilée; des meneaux délicats tracent leur réseau léger sur la mosaïque translucide. Là se déroulent, à l'abside heptagonale, les scènes de la translation des reliques, de la vie du Christ et de sa passion; sur les côtés, c'est la *Bible* et la vie des saints qu'illustre cette lumineuse imagerie. Aux faisceaux de colonnes qui marquent les travées sont adossées de belles statues des douze apôtres portant les croix de consécration. Les consoles qui les soutiennent sont ornées de feuillages finement fouillés, dans le goût des chapiteaux de l'arcature élevée sur stylobate continu le long du soubassement. Cette arcature, surmontée d'un bandeau de feuillages, encadre, dans des quatrelobes, des scènes de martyre peintes sur verres; aux écoinçons, de charmantes figures d'anges offrent des couronnes. La troisième travée de chaque côté présente un renfoncement où se tenaient le roi et la reine; la quatrième à droite est percée d'une porte étroite et d'une ouverture oblique protégée d'un grillage de fer donnant sur l'oratoire de Louis XI. Le roi pouvait de là suivre l'office sans être vu. Dans l'abside, Philippe le Bel fit, à la fin du XIIIe siècle, construire une arcature à jour qui relie à la muraille une plate-forme portée par un arc élevé orné de délicieux petits anges adorateurs. Un haut baldaquin y abrite l'autel des reliques.

Des tourelles ajourées flanquent ce gracieux et léger ensemble et contiennent les escaliers par où l'on accédait à la plate forme; mais une seule d'entre elles subsiste de l'œuvre primitive; l'autre est une reconstitution. Citons enfin la grande rose flamboyante percée par Charles VIII au-dessus du portail.

La chapelle basse s'ouvre sur un porche plus simple que celui de l'étage supérieur. Fleurs de lis et châteaux de Castille, régulièrement répétés dans des médaillons, tapissent le soubassement; la Vierge, tenant dans ses bras le divin Enfant, se dresse contre le trumeau, tandis qu'au tympan est représenté son couronnement. A l'intérieur, d'étroits bas côtés font le tour de l'édifice; et sous les voûtes d'égale hauteur et à clefs sculptées, un jour discret pénètre par de larges fenêtres basses.

La Sainte-Chapelle, incendiée au XVIIe siècle, désaffectée par la Révolution, transformée en club, en magasin de farines, en dépôt d'archives, était au XIXe siècle une véritable ruine; aussi les peintures chatoyantes de ses murs, de ses colonnes et de ses voûtes, une partie de ses sculptures et des vitraux de l'étage supérieur et tous ceux de la chapelle inférieure sont-ils, comme la flèche déjà mentionnée, d'heureuses restaurations.

Chapelle de Saint-Germain-en-Laye. — Achevée pour 1240, elle fut plus tard engagée dans les constructions de François Ier et de Louis XIV. Son style dérive de celui des écoles champenoise et bourguignonne à l'époque gothique, avec voûtes portant sur des piles saillantes et circulation ménagée au-dessus d'un soubassement à arcades. Cette dernière disposition se reproduit encore dans d'autres édifices de l'époque, à l'église de Saint-Sulpice de Favières, par exemple, attribuée à tort ou à raison au même architecte, Pierre de Montereau, ou à son fils Eudes. Les fenêtres, plus larges qu'à la Sainte-Chapelle de Paris, ne sont pas circonscrites par les formerets, mais carrées du haut, ce qui réduit le monument à ne présenter, outre une belle et grande verrière, qu'un soubassement, de minces contreforts étrésillonnés par les puissants meneaux qui portent l'extrémité de la corniche supérieure, et le chêneau. Cette belle chapelle a malheureusement été dénaturée, les contreforts revêtus de placages au XVIIe siècle, le niveau du sol exhaussé; mais des fouilles ont pu remettre à jour les bases extérieures. Telle quelle, la sainte chapelle de Saint-Germain est un des exemples les plus beaux et les plus élégants de l'art français au XIIIe siècle.

Sainte-Chapelle de Vincennes. — C'est sous le règne de Charles VI que fut commencée la construction de ce monument: mais les travaux furent bientôt abandonnés et ne reprirent que sous François Ier et Henri II, en subordonnant d'ailleurs les plans nouveaux aux anciens de façon à conserver l'unité de l'ensemble gothique. Deux oratoires à double étage ont vue sur le sanctuaire par de petites ouvertures en biais. Au-dessus de l'entrée, une large tribune est portée par une voûte dans toute la première travée. Les grandes statues d'apôtres et d'anges adossées aux piliers à la hauteur de l'appui des fenêtres ne nous sont pas parvenues, mais quelques beaux vitraux permettent d'apprécier le style de Jean Cousin à qui on les attribue. Notons enfin d'intéressantes peintures religieuses du XVIIIe siècle qui contribuèrent à la décoration de cette jolie chapelle.

Chapelle de Versailles. — Arrêtée dans les plans de Mansart dès 1689, exécutée plus tard avec quelques remaniements et terminée par l'architecte Robert de Cotte, elle reçut la bénédiction solennelle du cardinal de Noailles, le 5 juin 1710. Du dehors, où elle ne se montre que par le chevet, elle semble assez singulière; Saint-Simon la compare à un immense catafalque et les vases de pierre simulant des torchères autour de la toiture aiguë ne sont pas sans entretenir quelque réminiscence de cette boutade. Les statues d'apôtres et de Pères de l'Église de la balustrade sont, avec leur gesticulation, de médiocres spécimens du style jésuite: mais il faut apprécier la facture simple et légère du décor en bas-relief, où des guirlandes de fleurs d'un naturel et d'une finesse remarquables, des trophées religieux, des enfants portant des médaillons du Christ et de la Vierge forment un gracieux arrangement. Aux extrémités du faîtage, deux groupes d'enfants en plomb; sur les versants du fronton, les figures symboliques de la Foi et de la Religion, sculptées dans la pierre par Guillaume Coustou.

C'est de l'intérieur qu'il faut juger la chapelle, et particulièrement de la tribune royale. La longue nef claire, divisée en deux étages dont une rampe de brèche violette posée sur des balustres dorés marque la séparation, appuie sa voûte sur des colonnes canne-

lées portées sur des pilastres carrés. Cette voûte, où Antoine Coypel peignit le *Père Éternel dans sa gloire entouré d'esprits célestes*, Lafosse la *Résurrection du Christ* et Jouvenet la *Pentecôte*, est d'une décoration un peu théâtrale. Quant aux peintures des Boulogne et aux charmantes figures de chérubins exécutées en bas-relief, nous avons eu l'occasion de les examiner en étudiant les diverses représentations des anges (voir ce mot) et nous n'y reviendrons pas. C'est à Van Clève que fut commandé le maître-autel tout en marbre et bronzes dorés. Une arcade de pierre abrite, en arrière du tabernacle, une gloire où le nom de Dieu, en caractères hébraïques, apparaît dans un triangle; des rayons d'or, parmi lesquels des chérubins et des anges se jouent sur les nuages, en jaillissent. Deux autres anges en ronde-bosse sont agenouillés à droite et à gauche du grand retable; le devant d'autel, enfin, est formé d'un bas-relief doré, où l'on voit les saintes femmes pleurant sur le corps du Christ. Les piliers de la nef portent sur leur quatre faces une décoration sculpturale d'une exécution raffinée, où la belle pierre au grain régulier, d'une blancheur presque dorée, atteint à la finesse des boiseries de l'époque. Des trophées d'église, des médaillons à sujets allégoriques ou évangéliques y sont représentés. « C'est tout un catéchisme en images spirituelles et jolies, dont la disposition n'est pas toujours d'une logique rigoureuse, mais dont l'ornement témoigne d'une inépuisable invention, » en dit M. André Pératé dans son livre sur Versailles (Collection des *Villes d'art célèbres*). Notons enfin la belle porte de la tribune du roi, les deux portes latérales aujourd'hui fermées surmontées de bas-reliefs de Poirier et de Guillaume Coustou, la *Présentation au temple* et *Jésus parmi les docteurs;* et les vingt-six figures de vertus assises deux par deux aux hautes fenêtres dont les carreaux de cristal n'ont qu'un encadrement de vitraux de couleur, formant une grosse torsade et des rinceaux à fleurs de lis d'or sur fond d'azur, avec, en haut, des médaillons au chiffre de Louis XIV.

III. Chapelles faisant partie d'un plan initial et chapelles annexées aux églises. — L'architecture romane avait employé le système des absidioles et des chapelles disposées autour de l'abside, quelquefois même le long de la nef : l'art gothique du XIIIe siècle l'abandonna tout d'abord, mais ce ne fut que pour le reprendre progressivement. La chapelle unique donnant sur le déambulatoire est exceptionnelle et ne se rencontre que dans les écoles bourguignonne, champenoise et septentrionale; on en compte généralement plusieurs, dont certaines sont reliées par des baies comme à Vézelay (XIIe siècle), à la cathédrale de Bayeux (XIIIe siècle), à Saint-Nazaire de Carcassonne (XIVe siècle); d'autres, par des portes comme à l'abbaye de Chaalis. Celles des transepts sont souvent carrées; celles de l'abside, rarement.

A l'origine, les chapelles donnant sur le déambulatoire étaient égales quoique la forme circulaire y alternât parfois avec le plan carré; mais, après la réforme cistercienne, qui donna une si magnifique extension au culte de la Vierge, on prit l'habitude de consacrer à celle-ci une chapelle plus importante que les autres et généralement située dans l'axe du chœur, constituant, dans certains cas, une vraie petite église reliée à la grande par une galerie. Ce fut le début des chapelles annexées. Soit pour satisfaire aux besoins des fidèles et célébrer facilement plusieurs messes à la fois, soit pour répondre aux désirs des grands personnages ou des corps privilégiés qui voulaient avoir en quelque sorte leur église particulière, on bâtit des chapelles près des églises, dans le prolongement de l'abside ou sur le flanc du monument. Dans les bâtiments monastiques, cette disposition fut surtout adoptée afin d'officier, à l'intention des laïques, hors du chœur clôturé. Au sud du chœur de la cathédrale de Mantes, bâtie au XIIe siècle, on construisit au XIVe la chapelle de Navarre qui communique avec le bas côté par deux arceaux percés entre les anciennes piles et dans laquelle un support central reçoit les retombées des quatre voûtes; les cathédrales de Rouen, d'Évreux, etc., reçurent dans le prolongement de l'abside l'adjonction de chapelles de la Vierge; à Saint-Germain d'Auxerre, la construction adventive comprenait trois nefs; à Saint-Leu d'Esserent, un étage supérieur communiquant avec les tribunes.

Le plan comportant des chapelles le long de la nef fut longtemps une exception; on installait la plupart du temps, entre les contreforts, des échopes qu'on louait ou qu'on affermait; mais la multiplicité des fondations pieuses amena bientôt le clergé à faire ouvrir des chapelles à cette place. Vers l'an 1300 environ, la coutume se généralisa. A Notre-Dame de Paris, le travail commença au XIIIe siècle; à Troyes, à Amiens, au XIVe; puis les édifices importants commencés à cette époque comprirent presque toujours dans leur plan initial des chapelles entre les contreforts.

Carletta Dubac.

2. CHAPELLE (musique). — A une époque fort ancienne, le terme *cappella* a désigné, en France et en Belgique, l'ensemble du clergé officiant et chantant, attaché à une maison royale, princière, seigneuriale. On a donné pour origine à ce nom le mot *cappa*, soit qu'il s'agisse de la chape de saint Martin, pièce principale du trésor que les ecclésiastiques de la dynastie mérovingienne attachés au palais étaient chargés de garder, soit du manteau d'honneur auquel les membres de collège avaient droit. Plus tard, lorsque par exemple saint Louis, en 1245, fonde la « Sainte-Chapelle », il s'agissait à la fois de l'édifice et du chapitre de dignitaires qui assumait la charge d'y chanter quotidiennement l'office divin. Peu à peu, on établit une différence entre les chapelains célébrants et les chapelains-chantres, bien que, pendant longtemps, ces derniers aient aussi été dans les ordres (voir Chantre). Dans les cathédrales, le bénéfice des petits autels étant souvent destiné aux ecclésiastiques chantres, le nom « chapelle » fut tout naturellement donné à ces bénéfices. Au XVe siècle et au XVIe, on trouve désormais des chapelains qui ne sont point chanteurs, et par contre, le mot « chapelle » remplace habituellement le terme plus ancien de « scola ». On distingue parfois dans une même église importante la *chapelle de plain-chant* et la *chapelle de musique* ou simplement *chapelle-musique*. A la cour de France, les deux chapelles, chacune ayant ses chantres spéciaux, coexistèrent jusqu'à Louis XIII. A cette époque, les chapelles de musique qui avaient connu le plus de renommée étaient les chapelles papales (il y en avait plusieurs), celles des rois de France, d'Angleterre, du roi d'Espagne et de l'empereur, du duc de Bavière. A Rome même, les chapelles pontificales ayant été réunies par Sixte-Quint en un chœur unique, celui-ci reçut le nom fameux et perpétué jusqu'à nos jours, de *Chapelle Sixtine*. La séparation était faite désormais entre les chapelains d'autel, et les chapelains-chantres parmi lesquels on commençait à admettre des laïques. Ainsi, pour ne parler que de maîtres illustres, Palestrina était marié et père de famille tout en étant chapelain-chantre de la chapelle pontificale, jusqu'au jour où Paul III, en 1555, revint à la discipline antérieure; mais le compositeur, avec Grégoire XIII, y retourna plus tard pour la diriger. Les membres de ces grandes chapelles, dont ce fut la glorieuse période, étaient en effet compositeurs et, soit alternativement, soit en exerçant une charge perpétuelle, dirigeaient, avec le titre de *sous-maître* ou de *sous-chantre*, leurs confrères et collègues. Le

personnage appelé *maître de chapelle*, tout comme le *préchantre* n'était alors que le directeur ecclésiastique chargé de la partie administrative. Ces chapelles célèbres ne comptaient guère plus de vingt à vingt-cinq chanteurs, et encore, la plupart du temps, servaient-ils « par quartiers », n'étant que cinq ou six pour l'exécution du répertoire, avec quelques enfants qui chantaient la voix de *dessus* (soprano). Mais c'étaient tous des chanteurs habiles, soigneusement recrutés et rétribués en conséquence. Parfois la partie de dessus était confiée soit à des hommes au registre fort élevé, ou sopranistes, soit à des sopranistes artificiels dont la nature ou même, hélas! une opération spéciale avait pourvu à la conservation des facultés enfantines : on en arriva dans certains groupements, même à la chapelle pontificale, entre le XVII^e^ et le XIX^e^ siècle, à ne plus employer d'autres soprani que ces derniers. Avant que l'habitude des chœurs nombreux ne se soit introduite, il fallait de très extraordinaires occasions pour que les chapelles chantassent au complet : ainsi, au Camp du Drap d'Or, en 1521, où les chapelles réunies des rois de France et d'Angleterre, soutenues des instruments de musique militaire, assuraient le service en plein air. On signale aussi la messe solennelle de la Conférence qui fondait, croyait-on, la paix européenne, à Nice, en 1538, où, aux groupements des chanteurs de François I^er^ et de Charles-Quint, s'était de plus jointe la Chapelle Sixtine.

La juxtaposition, puis la fusion, des chapelains-chantres avec les « musiciens de cour » ou instrumentistes, détermina, à partir du XVII^e^ siècle, un nouveau sens du mot *chapelle :* et, surtout dans les cours princières d'Allemagne, ce terme désigna l'ensemble des musiciens attachés aussi bien au service des concerts profanes qu'à celui de la musique sacrée. Chapelle s'entendit bientôt de l'orchestre, de sorte que le sens du mot allemand *Kappellmeister*, littéralement « maître de chapelle », signifie *chef d'orchestre*.

De notre temps, le mot chapelle n'est plus guère usité, au sens musical, que dans l'expression *chapelle papale* ou *pontificale*, qualifiée aussi de *Sixtine :* en réalité, l'organisation de cette dernière n'existe plus depuis 1870. Avec Léon XIII et ses successeurs, les fonctions pontificales solennelles ayant été peu à peu relevées, le « directeur perpétuel de la chapelle Sixtine », dont le titre maintient la tradition, désigne à ces occasions un groupe de chantres choisis pris parmi le personnel des grandes basiliques. On sait que, depuis Pie IX, il est interdit de créer des sopranistes artificiels (castrats); les derniers en charge ayant disparu, Pie X confia à Mgr Lorenzo Perosi, titulaire actuel de la chapelle Sixtine, le soin d'y rétablir l'emploi des voix d'enfants, dont on a pu applaudir la beauté lors des tournées de l'Association des chanteurs des basiliques romaines, sous la direction de Mgr Casimiri.

Le style de musique qui a rendu célèbres les plus fameuses chapelles d'autrefois est toujours désigné sous le terme *a cappella*, qui s'entend des œuvres de polyphonie vocale sans accompagnement instrumental obligé.

A. Gastoué.

3. CHAPELLE PONTIFICALE. — La *chapelle pontificale* comprend toutes les personnes et tous les collèges qui ont leur rang marqué dans les cérémonies pontificales et doivent, en cette qualité, faire cortège au souverain pontife dans ses fonctions publiques, consistoires, chapelles, processions. *Annuaire pontifical catholique*, 1924, p. 747.

La Chapelle pontificale comprend :

1° Le Sacré-Collège (suivant l'ordre et la préséance respective des éminentissimes cardinaux);

2° Le Collège des assistants au trône : en plus des cardinaux palatins et des patriarches élevés à la pourpre (déjà inscrits, comme tels, dans le collège précédent), ce collège comprend tous les autres patriarches, et les archevêques et évêques assistants au trône;

3° Les prélats *di fiochetti*. Ces prélats sont au nombre de quatre : le vice-camerlingue de la sainte Église, l'auditeur général de la Chambre apostolique, son trésorier général et le majordome. Ils sont nommés *di fiochetti* parce qu'ils ont le privilège, comme les patriarches de mettre aux harnais de leurs chevaux des *fiochetti* ou houppes de soie violette;

4° Les princes assistants au trône : ils passent immédiatement après le vice-camerlingue, mais avant les autres prélats *di fiochetti;*

5° Le maître de chambre et l'auditeur de Sa Sainteté;

6° Les archevêques et évêques résidentiels ou titulaires suivant l'ordre de leur préconisation;

7° Les protonotaires apostoliques. Ils sont répartis en trois classes : les protonotaires participants ou *di numero*, au nombre de sept; les protonotaires surnuméraires ou *ad instar participantium;* les protonotaires *titulaires* ou noirs;

8° Le commandeur du Saint-Esprit et le régent de la chancellerie;

9° L'abbé *nullius* du Mont-Cassin, et les autres abbés et prélats *nullius;* l'abbé général des chanoines réguliers de Latran; les supérieurs généraux des ordres monastiques; les généraux et vicaires généraux des ordres mendiants;

10° Le grand maître du Saint-Hospice; les prélats auditeurs de rote; le maître du Sacré-Palais; les prélats clercs de la Rév. Chambre apostolique; les prélats votants de la Signature papale de justice; les ministres assistants à l'autel;

11° Les camériers secrets composant le corps des maîtres des cérémonies pontificales (cérémoniaires en charge et cérémoniaires surnuméraires); les camériers secrets de service particulier de Sa Sainteté; les camériers surnuméraires et les camériers d'honneur en habit violet;

12° Les avocats consistoriaux;

13° Les chapelains secrets et les chapelains secrets d'honneur; les aides de chambre; les procureurs généraux des ordres monastiques et mendiants; le prédicateur apostolique; le confesseur de la famille pontificale;

14° Le collège des procureurs des SS. Palais apostoliques;

15° Les ministres assistants aux fonctions des chapelles pontificales (le sacriste; et les trois chanoines des trois basiliques pontificales Saint-Jean de Latran, Saint-Pierre, et Sainte-Marie-Majeure — qui servent dans les messes pontificales);

16° Le collège des chantres pontificaux;

17° Le sous-sacriste et les acolytes céroféraires ; les chapelains communs de Sa Sainteté ;

18° Les clercs de la chapelle (effectifs et surnuméraires);

19° Les maîtres portiers de la *Virga rubea*. Anciennement ils montaient la garde aux portes de la salle où le pape se reposait avant de revêtir les ornements pontificaux. En cérémonie, ils portent un bâton recouvert de velours rouge ;

20° Les massiers;

21° Les *cursores* (huissiers) apostoliques.

F. Cimetier.

CHAPELLES DE SECOURS. — L'œuvre des chapelles de secours est incontestablement l'une des plus essentielles à l'avenir religieux du diocèse de Paris. Quiconque a lu le rapport présenté au congrès diocésain de 1923 par le regretté Mgr Lapalme, archidiacre, directeur de l'œuvre, ne saurait en dou-

ter. Je me borne à résumer ou à reproduire littéralement ces pages d'une précision éloquente.

Mgr Sibour avait eu la conception de cette œuvre, mais sa mort tragique l'empêcha de réaliser son projet. L'idée ne fut reprise qu'en 1901, sous le cardinal Richard, par l'un de ses archidiacres, Mgr Fages. C'était aux derniers temps du régime concordataire, et le directeur des cultes s'opposait systématiquement à l'érection de nouvelles paroisses. « En 1802, date du Concordat, écrit Mgr Lapalme, la population du diocèse était de 800 000 âmes; en 1906, date de la séparation, elle était montée à 3 800 000 âmes. En 1802, pour Paris et la banlieue, le nombre des paroisses était de 125; en 1906, il était de 148. Ainsi, de 1802 à 1906, période concordataire, la population avait quintuplé; et le nombre des paroisses nouvelles dont l'État avait autorisé l'érection, n'était que de 23, pour la plupart antérieures à 1880. A force de démarches, Mgr Richard réussit à faire reconnaître légalement, à titre de chapelles de secours, treize centres religieux; bien plus, il provoqua, avec une sainte hardiesse, l'ouverture, sans titre légal, d'une quinzaine d'humbles salles de réunions chrétiennes, chapelles de mission populaire, qui bénéficièrent d'une tolérance de fait. La Séparation votée, les treize chapelles de secours concordataires furent, au cours de l'année 1907, érigées en paroisses. Et de nouveaux centres religieux surgirent de tous côtés. « Tandis qu'en cent quatre ans de régime concordataire, l'Église de Paris ne s'était accrue que de 23 paroisses nouvelles, depuis la séparation, en l'espace de dix-sept ans, elle a été dotée de 33 nouvelles églises paroissiales et de 58 centres religieux. C'est donc un faisceau de 91 nouveaux foyers de vie chrétienne, exerçant leur salutaire influence sur une population d'un million d'âmes. » Le cardinal Amette avait vigoureusement continué l'œuvre du cardinal Richard; le cardinal Dubois ne la continue pas avec moins de zèle apostolique.

Mais qu'il reste à faire! Il se rencontre, dans notre grande capitale, des paroisses de plus de cent mille âmes, avec huit ou neuf prêtres! Et la banlieue, dont la population augmente avec une effrayante rapidité, a encore plus besoin d'églises et de prêtres! La ville de Paris compte présentement 79 paroisses, et la banlieue 99. C'est 10 de plus qu'il faudrait, d'urgence, dans les faubourgs, et bien davantage *extra muros*.

Aussi Mgr Lapalme, au nom de l'œuvre qu'il dirigeait, formulait-il les vœux suivants :

1° Que les catholiques de Paris considèrent comme un devoir de justice et de charité de s'intéresser à la pénétration religieuse et sociale des masses populaires;

2° Qu'ils veuillent bien réserver, chaque année, dans leur budget d'œuvres, une souscription spéciale à l'œuvre des Chapelles de secours;

3° Que les personnes chrétiennes, disposant de quelque loisir, se fassent, dans l'un des comités de l'œuvre, les auxiliaires du clergé des centres religieux.

Pour évangéliser les cinq millions d'habitants que compte presque le diocèse de Paris, — la ville elle-même, et sa banlieue, dont l'extension grandit dans des proportions énormes, — la fondation, aussi proche que possible, d'une nouvelle centaine de centres religieux est indispensable : les catholiques, tous les catholiques de Paris devraient bien comprendre que, pour réaliser cette tâche gigantesque, il faut des ressources matérielles abondantes et la collaboration de nombreuses bonnes volontés.

Que chacun s'inscrive comme souscripteur — de 5 à 1 000 francs par an — à l'œuvre des Chapelles de secours, et les ressources ne feront plus défaut.

Et puis, que des auxiliaires bénévoles viennent prendre place dans l'un ou l'autre des comités d'action religieuse et sociale qui fonctionnent sous la dépendance directe du comité directeur de l'œuvre : ouvroir et vestiaire des chapelles de secours, bibliothèques des centres religieux, écoles ménagères, consultations de nourrissons.

Enfin il y a, chaque année, la vente de charité, à laquelle dames et jeunes filles peuvent participer ou s'intéresser.

Pour renseignements complémentaires, souscriptions et offrandes, s'adresser au Siège social, 30, rue Barbet-de-Jouy, Paris (7e).

J. Bricout.

CHAPITEAU. — On désigne sous le nom de chapiteau, du latin *caput* qui signifie tête, l'ensemble des moulures et des ornements qui surmontent la colonne. Sur l'*abaque* ou *tailloir*, sorte de tablette d'épaisseur variable qui le termine, il reçoit l'architrave ou la retombée des arcs. L'abaque tient même, dans certaines constructions dépourvues d'ornements, lieu du chapiteau tout entier. Celui-ci constitue un des éléments primordiaux des *ordres* d'architecture et permet, plus encore que n'importe quelle partie de l'entablement ou de la colonne, de les distinguer entre eux. On connaît (voir Architecture) les chapiteaux *campaniformes*, *lotiformes* ou *hathoriques* des Égyptiens; les chapiteaux à têtes de taureaux des Perses; ceux qui caractérisent les ordres grecs *dorique*, *ionique* et *corinthien*, et leur interprétation par les Romains. S'ils se rapportent à des types bien définis et témoignent de l'observation de certaines lois architecturales, il serait faux, cependant, de les croire dépourvus de variété : il suffit pour s'en convaincre de comparer les sobres chapiteaux ioniques des Propylées à ceux du même ordre qui prêtent la grâce de leur astragale finement brodée au temple de l'Erechtheion, par exemple, sur l'Acropole d'Athènes.

Les chapiteaux de nos édifices chrétiens montrèrent une diversité plus étendue encore de beaucoup. Les formes générales adoptées par l'antiquité s'y retrouvent, et surtout la corbeille corinthienne; mais de cette corbeille figurée par une pyramide tronquée presque unie, aux feuillages largement stylisés ou profondément plissés et aux personnages ou animaux bizarres, que de fantaisie trouve place, pour la seule période romane! Ce sont les belles feuilles, puis les lions ailés, les monstres de Saint-Germain-des-Prés; ceux de Gargilesse; les scènes bibliques et les acanthes magnifiques de l'ancienne abbaye de Cluny: les personnages courant dans des rinceaux de Saint-Sernin de Toulouse. Sur les chapiteaux de Saint-Nectaire, de larges feuilles de nénuphar, des ornements, des animaux, des scènes de l'Ancien et du Nouveau Testament témoignent de la richesse d'inspiration de leurs auteurs sinon de leur science du dessin. Les compositions y sont originales et naïves : on y trouve d'amusants démons aux oreilles de chat, au corps de sirène; des légendes de saints, des scènes de la vie du Christ.

A l'époque gothique, les chapiteaux historiés disparaissent presque complètement, mais des motifs végétaux de toute sorte remplacent les personnages : grandes feuilles lisses ou découpées, très stylisées; puis, fines branches de lierre, feuilles du fraisier et de l'anémone des bois sont reproduites dans leur forme et leur disposition naturelles; ainsi dans les délicates sculptures de la Sainte-Chapelle de Paris ou de la cathédrale de Reims. La grande feuille nervée et cotelée, recourbée en crochet sur un ou deux rangs, est très employée.

A la corbeille corinthienne élancée, l'art flamboyant substitue le plus souvent un chapiteau aplati où les feuillages forment un dessin courant d'une fantaisie de plus en plus compliquée, où le chardon, le pissenlit, le chou frisé, sont particulièrement en honneur. Parfois il revient aux chapiteaux historiés, ou

bien il supprime entièrement tout intermédiaire entre la colonne et la retombée des arcs.

La Renaissance, tout en conservant d'une part ce système ou celui des chapiteaux très bas, amène d'autre part le retour aux proportions antiques. Les ordres romains sont alors interprétés avec une fantaisie charmante, malheureusement bannie dans la suite par un respect peut-être exagéré de lois trop rigides. On a cependant de jolis chapiteaux originaux du XVII^e^ et du XVIII^e^ siècles : mais toute la faveur se porte vers les reproductions aussi pures que possible des modèles anciens.

Carletta DUBAC.

CHAPPUIS (Marie de Sales). — Marie-Thérèse, en religion Marie de Sales Chappuis, naquit, le 16 juin 1793, au village de Sohyières, dans le Jura Bernois, alors rattaché à la France. A douze ans, elle fut placée comme pensionnaire chez les Visitandines de Fribourg. Elle y resta trois ans, rentra dans sa famille; puis, en 1811, elle revint au couvent, demandant d'y être admise comme postulante. Obligée d'en sortir au bout de trois mois, elle se présenta de nouveau et fit profession le 9 juin 1816. Envoyée à Metz, elle dut bientôt rentrer à Fribourg pour raison de santé. En 1826, elle devint prieure du couvent de Troyes, alla en 1833 passer six mois dans le second couvent de Paris. Élue prieure de ce dernier en 1838, elle rentra en 1844 à Troyes pour n'en plus sortir. Jusqu'à onze fois, elle fut renouvelée dans sa charge de prieure et, en 1866, elle célébra le cinquantenaire de sa profession. De concert avec le P. Brisson, le directeur de son âme, elle eut part en 1874 à la fondation des oblats de saint François de Sales : elle mourut le 6 octobre 1875.

Sous le nom de la *Voie*, elle propagea une méthode de spiritualité préconisant le saint abandon. A propos de l'introduction de la cause pour la béatification de la servante de Dieu, en 1897, il se peut qu'on ait exagéré le sens de l'approbation donnée à ses écrits.

L. Brisson, *Vie de la vénérée Mère Marie de Sales Chappuis*, Paris, 1891; J. Deshairs, *Vie de la vénérable Marie de Sales Chappuis, de l'ordre de la Visitation*, Paris, 1886.

J. BAUDOT.

CHARCOT. — Fondateur de l'école, aujourd'hui démodée, de la Salpêtrière, Charcot (1825-1893) « a surtout étudié le domaine qui s'étend entre l'état normal et la folie : l'hypnose, l'hystérie, les névroses. Il a renouvelé et, sur plusieurs points, créé cette partie de la science. Il a présenté des dons remarquables d'observation, de clarté, de méthode; il a eu surtout, et à un degré rare, dans ses livres comme dans sa parole vivante, le don d'autorité : il s'imposait, il faisait la conviction, sa parole était accueillie comme un oracle... Bref, continue le P. Eymieu dont on se plaît à reproduire les jugements toujours équitables, *La part des croyants dans les progrès de la science au XIX^e^ siècle*, 3^e^ édit., Paris, 1920, t. II, p. 167, 168, c'est un savant devant lequel nous nous inclinons en regrettant de ne pouvoir le revendiquer. Nous ne le pouvons pas : sans être positivement renseigné sur tous les détails de sa mort, qui fut presque subite, nous ne pensons pas qu'il ait rétracté en ce moment le matérialisme ardent et même sectaire qu'il avait affiché pendant sa vie; et sans doute, en dépit des funérailles religieuses qu'on lui a faites à la Salpêtrière, on doit le compter parmi les matérialistes et les athées. » M. Léon Daudet, qui l'a bien connu, écrivait de lui, *Devant la douleur*, II^e^ série, Paris, 1915, p. 7 : « Sa sympathie mystique allait, je ne sais trop pourquoi, — ni lui non plus sans doute, — au Bouddha. » Il fut un temps où le Bouddha compta quelques adorateurs parmi nous, dans le monde intellectuel et aussi dans le monde politique!...

J. BRICOUT.

1. CHARETTE Athanase, né à Nantes le 3 septembre 1832, était petit-neveu du suivant, et, par sa mère, petit-fils du duc de Berry. Ne voulant pas servir sous Louis-Philippe, il entra en 1846 à l'Académie militaire de Turin, refusa de servir le Piémont, et devint en 1852 sous-lieutenant dans un régiment autrichien. En mai 1860, il se mit à la disposition du pape Pie IX, devint, sous Lamoricière, capitaine aux Zouaves pontificaux, fut blessé à Castelfidardo. Il prit part à la guerre de 1870, fut blessé et fait prisonnier à Lagny, mais il parvint à s'échapper. Le 14 juin 1874, le gouvernement provisoire de France le nomma général. Élu député à l'Assemblée nationale, il donna sa démission sans avoir siégé. Thiers lui offrit d'entrer dans l'armée française, mais il déclara son intention de rester à la disposition du pape. Rentré dans la vie privée, Charette consacra ses trente dernières années à la cause de la religion, espérant toujours dans le retour de la monarchie en France. Type du vaillant chevalier au XIX^e^ siècle, il mourut à la Basse-Motte (Ille-et-Vilaine), le 9 octobre 1911.

J. BAUDOT.

2. CHARETTE François, né le 21 avril 1763, sur la paroisse de Couffé (aujourd'hui Loire-Inférieure), appartenait à une famille de Bretagne dont les ancêtres remontaient au XIV^e^ siècle. Élevé chez les oratoriens d'Angers, il entra dans la marine en 1779, fit la guerre d'Amérique et y gagna le grade de lieutenant de vaisseau. Au moment de la Révolution, il donna sa démission. Charette émigra, rentra en France, parut au 10 août parmi les défenseurs des Tuileries, échappa à grand'peine, puis se retira en Bretagne dans sa terre de Fonte-Clause près Machecoul. C'est là que les paysans révoltés en 1793 vinrent le chercher pour le mettre à leur tête. Voir VENDÉE (GUERRE DE.) Finalement, après bien des alternatives de succès et de revers, il était blessé et fait prisonnier au bois de la Chaboterie, conduit à Nantes, traduit devant une commission militaire et exécuté le 29 mars 1796.

J. BAUDOT.

UNIVERSITY OF ILLINOIS-URBANA
3 0112 124871390